

10

Orredor de las Ideas

Maldonado
Uruguay

*“Aproximación crítica de la Condición Humana
en el contexto latinoamericano de hoy”*

10 - 11 - 12 de setiembre de 2009

MESAS DE TRABAJO

Filosofía Política

Derechos Humanos

Interculturalidad

Pensamiento Latinoamericano

Pensamiento Alternativo

Historia y Memoria

Educación

Bioética

Arte

INFORMES E INSCRIPCIONES
Corredor2009uruguay@gmail.com

Organiza:

*Sala de Filosofía de Maldonado
Dirección de Cultura
Dirección General de Turismo
Intendencia Municipal de Maldonado.*

Apoya Asociación Filosófica del Uruguay

Mesa 1

Filosofía Política

¿Es pertinente el planteo de Renta Básica Universal en América Latina y en Uruguay en particular?

Mi punto es un planteo de mínimo social, el de Renta Básica Universal, respecto del cuál la polémica crece a nivel filosófico y parlamentario. Existen muchas redes filiales de la Red Mundial BIEN (fuerte en Argentina, en particular); en Uruguay se encuentra en formación.

¿Cuál es el planteo? :

[Se propone una renta básica que]"será universal y de carácter no condicionado al hecho de haber trabajado en forma remunerada, sin que se considere su situación socio económica e independientemente de los ingresos o rentas que se tengan, sean personales o familiares " Proyecto de Ley 'Renta Básica' Parlamento Español, Ezquerria Republicana, 2005

I. Fundamentación Primaria

Quel est le premier objet de la société? C'est de maintenir les droits imprescriptibles de l'homme. Quel est le premier de ces droits? Celui d'exister.

Maximilien Robespierre, Discurso a la Convención, 2 de Diciembre de 1792.

"(...)la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana(...)Preámbulo de la Declaración Universal de los DDHH,1948.

Si ellos [los Derechos Económicos y Sociales] no se pueden cumplir a causa de una institucionalización inadecuada, entonces trabajar por la expansión institucional o la reforma, puede ser parte de las obligaciones generales por el reconocimiento de esos derechos. La no realizabilidad actual de algún Derecho Humano que puede ser promovido a través de cambios políticos o institucionales no lo convierte en un no-derecho¹

El mercado capitalista pone límites a la igualación pero el respeto a la dignidad humana exige correcciones de mercado (redistribución, si bien parcial), de los bienes y cargas fruto de la cooperación social. La implementación de los derechos, puede y debe ir más allá de lo jurídico y sobrepasarlo a través de el reconocimiento público, que se alcanza entre otros medios, por la acción de los activistas y sus organizaciones, logrando una conjunción y/o un consenso entrecruzado (en el sentido de John Rawls) de las visiones de las personas a través de las naciones y las diferentes sociedades a lo largo del mundo.

Afirmamos esto, en el sentido en que Hume afirma que la razón no puede suministrar ni el contenido ni la fuerza motivacional de las consideraciones morales: La creación de una conciencia y un sentimiento general de la necesidad de buscar como meta una realización de los derechos, así sea progresiva, está en la base de cualquier posibilidad de su cumplimiento real. Esta conciencia tiene como escenario primario la conciencia moral del individuo y se expande a la arena política.

II. Qué entendemos por mínimo social

La naturaleza es hostil a la vida del hombre. Por el trabajo, el hombre la niega, la modifica y la trasciende. En ese camino despliega su existencia y se hace a sí mismo hombre. Los hombres, para desarrollar su vida en el mundo han menester de recursos, materiales y espirituales, que conquistan – y/o reciben de quienes les precedieron-, para potenciar su trabajo y para desarrollar su vida también en el disfrute. Hay hombres que resultan triunfadores durante toda su vida o parte de su vida en esa lucha con la naturaleza, naturaleza más y más humanizada. Hay otros que no lo logran. Hay finalmente el

¹ A.Sen, "Elements of a Theory of Human Rights", *Philosophy and Public Affairs*, 32 n° 4, 2002, p.320.

hecho de la escasez de los recursos y de la ilimitada avidez humana. La discusión del mínimo social comienza centrándose en el problema social y moral que representan esos hombres que fracasan en la lucha por la vida, fracasan en alcanzar ese mínimo que algunos llaman el mínimo necesario para llevar 'una vida humana decente'.

El ser social se construye desde los comienzos en la cooperación, que potencia el esfuerzo individual y teje mallas protectoras frente a los eventuales fracasos. La conciencia de la necesidad de asegurar un mínimo social de recursos para todos es de largo arraigo.

Los mecanismos sociales de apoyo mutuo tienden a desdibujarse en la modernidad. Resta la familia, cuyo apoyo, en muchos casos –las familias que poco o nada tienen, poco o nada pueden dar-, resulta insuficiente. Las luchas de los sindicatos, el avance del estado de bienestar, constituyen hitos en la construcción de una trama que protege al individuo frente a la intemperie del mercado.

Con sus principales raíces en la ilustración, el discurso de los derechos humanos, se presenta hoy como el máximo protagonista de la defensa internacional de la persona frente al desmoronamiento del orden de las tradiciones.

La discusión actual del mínimo social, se vincula con la factibilidad y la realización de hecho, de los proclamados derechos económicos y sociales, intentando generalizar y aún avanzar sobre los logros –circunscriptos a algunos países- del estado de bienestar.

La cuestión de los derechos económicos y sociales frente a la propiedad privada, los mecanismos distributivos del mercado y las correcciones de la distribución, que aquí nos ocupa está en debate. Algunos como Hayek, emblemáticamente consideran que toda redistribución viola principios naturales y constituye una fatal arrogancia que costará muy cara a la humanidad. En el límite suponen como Fukuyama que la historia ha terminado. Otros que se reclaman liberales como John Rawls plantean la necesidad de establecer una igualdad de oportunidades y los más extremos una igualdad de resultados.

Desde las declaraciones fundantes como la Declaration des Droites de l'Homme et du Citoayen o el Bill of Rights. Positivizados contemporáneamente, en 1948, los derechos humanos o mejor dicho su reconocimiento a ese nivel ha recorrido un largo camino. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 incluye derechos usualmente categorizados como socioeconómicos (los así llamados "welfare rights" y también "nuevos derechos humanos" o de "2ª generación") en sus cláusulas finales. Su inclusión ha sido fuente de muchas controversias: muchos se preguntan si los derechos económicos y sociales son genuinos derechos humanos y algunos plantean que son sólo metas deseables.

La Convención Europea no los incluye y los coloca separadamente en la Carta Social Europea. Cuando las Naciones Unidas comienza la tarea de poner los derechos humanos en el derecho internacional, sigue el mismo modelo y en el Acuerdo Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales los trata como derechos a ser progresivamente realizados. La Corte Criminal Internacional que fue creada en 1998 y entró en vigencia en 2002 está limitada a "los crímenes más serios que conciernen a la comunidad como un todo": genocidio, crímenes de guerra, crímenes de agresión contra otro estado y crímenes contra la humanidad.

La cuestión filosófica del mínimo social tiene antecedentes históricos como Thomas Paine [1796] y Thomas Moro[1516] y más recientemente el filósofo uruguayo Vaz Ferreira [1922] Se retoma con gran pujanza en las últimas décadas del siglo XX, con planteos como el de John Rawls[1971,1993,1999 y 2001]. La discusión del mínimo social impregna buena parte de la literatura actual en temas de redistribución. El mínimo social à la Rawls ha sido discutido por Waldron (1986, reimpresso 1993) que

ha llevado a Rawls a ajustar su planteo. La discusión ha sido seguida por varios artículos como Weithanan [1995].

La discusión filosófica actual es muy amplia, se destacan los estudios generales de los derechos socio económicos y su futuro en Jones[1994 esp.cap.7] y Bentham[1995]; la crítica más conocida de la idea de derechos humanos socioeconómicos es la de Cranston[1967 y 1973], las réplicas más interesantes al cual se encuentran en Plant et al. [1980] y Gewirth [1982] En la fuerte tradición de defensa de las políticas sociales que piensas los derechos económicos y sociales como realizando los ideales de ciudadanía y comunidad, destacan el ya clásico Marshall [1950 y 1981] y Freedman 1990. También Walzer [1983] Miller [1988]. Más recientemente, Nickel[2005 y 2006] se destaca con un enfoque desde la pobreza, que también informa la obra de Pogge [2002 y 2007]. Nozick es claro está el más conocido exponente de los derechos naturales.

El ingreso (o renta) básico universal es planteado en el campo filosófico por primera vez por Philip van Parijs [1992 y 1995] y es un tema de discusión actual principalmente en los países europeos donde a avanzado mucho el estado de bienestar. Pero desde entonces la polémica crece a nivel filosófico pero también parlamentario y se crean redes como la Red Renta Básica de España, (donde existe un proyecto de ley de Renta Básica, presentado por la Izquierda Republicana [2005]) filial de la organización internacional de la Basic Income Earth Network. Obras filosóficas como van Parijs y Vanderborght, [2005], Van der Veen[1998], Pinilla Pallejà [2006], Raventós[1999] y Pisarello y De Cabo [2006] profundizan la discusión.

En síntesis emergen dos criterios básicos de como evaluar y satisfacer las necesidades fundamentales: un criterio de mínimo de supervivencia 'animal', meramente física que se extiende a un criterio de defensa de un mínimo más alto de bienestar social, lo mínimo para llevar 'una vida humana decente' y un criterio de mínimo social redistributivo.

De esta manera la discusión desemboca en primer lugar en la pregunta por qué es una vida humana decente, que no nos avergüence a nosotros -los otros, que tenemos los recursos para llevar esa vida 'decente', lo cual puede depender a su vez, muy fuertemente, de la comunidad a la cual pertenezca el humano del cual se trata y aún de sus preferencias adaptativas, o lo que conceptualmente es diferente, lo necesario para ser persona y ciudadano de una comunidad democrática, un criterio de necesidades básicas vinculadas a la autonomía.

Pensemos cuanto puede estirarse el mínimo necesario para llevar 'una vida humana decente', en la brecha que separa los ricos países del norte de los más pobres entre los pobres de los países del sur. Y no estamos hablando de preferencias y deseos, pensamos por ejemplo en lo necesario para sostener las bases del autorespeto en diversas sociedades o para decirlo en el espíritu de Thomas Paine, lo necesario para que tenga sentido hablar de la búsqueda de la felicidad.

Estamos hablando no sólo de comida y bebida suficiente, vivienda y vestido, sino también educación y cultura así como las varias condiciones esenciales para el desarrollo y el ejercicio de la conciencia moral y los poderes de la razón, el pensamiento y el juicio, así como la seguridad, y aún lo necesario para formar, revisar y razonablemente desarrollar un esquema de fines ordenado, para participar en la vida social, disfrutando de un pleno ejercicio de la ciudadanía.

Resumiendo esquemáticamente diremos que el mínimo social viene determinado por

- 1) lo necesario para sobrevivir, de un modo 'animal': al menos algo de comida y agua, cierto tipo de refugio contra las adversidades climáticas.
- 2) lo necesario para que el individuo no caiga en desesperación y se subleve contra el orden establecido.

3) lo necesario para ser persona moral y actuar como miembro pleno de una sociedad de ciudadanos libres e iguales.

Donde (1) está incluido en (2) y este a su vez en (3).

El concepto definitorio es el de necesidad, lo que Kant llama las verdaderas necesidades humanas.

Luego el problema redistributivo, el mínimo social, como en el caso de John Rawls orientado por el principio de la diferencia y sólo limitado por el principio del ahorro justo (la justicia entre las generaciones) y el no desmoronamiento de la economía social.

La realización plena de los derechos económicos y sociales se encuentra con dos problemas básicos :

1) los humanos son básicamente heterogéneos (francamente desiguales o si se quiere diferentes). Cada uno es distinto de los otros no sólo por las características externas como el capital social, cultural y material, heredado o el ambiente en el cual su vida se desarrolla, sino por el sexo, la edad su propensión (heredada o adquirida) a las enfermedades y sus condiciones físicas y mentales.²

2) por eso los derechos pueden y deben entonces enfocarse desde una multiplicidad de variables.

Las afirmaciones de las declaraciones de los derechos humanos y especialmente de los derechos económicos y sociales, si bien muchas veces positivizadas, deben ser vistas más como articulaciones de demandas éticas que jurídicas, entre otras cosas porque no existe una penalización internacional consecuente con el no cumplimiento de los derechos proclamados.

Compartimos el enfoque de Amartya Sen³ en su afirmación de que la ruta del reconocimiento de los derechos humanos y esto también en el caso de los derechos económicos y sociales, pasa por tres estadios

1) Las declaraciones (En especial la declaración de 1948, y subsecuentes declaraciones, como la "Declaración del Derecho al Desarrollo" de 1986)

2) Del reconocimiento declarativo a la acción de "agitación activa".

3) La ruta legislativa

III. Fundamentación de la Renta Básica Universal

En este trabajo intentamos fundamentar la posición más radical respecto del mínimo social, la de los defensores de la renta básica universal, quienes exigen "un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro pleno de la sociedad a) incluso si no quiere trabajar, b) sin tener en cuenta si es rico o pobre, c) sin importar con quien vive y d) con independencia de la parte del país en la que viva".(Van Parijs [1995]).

III.1 Características de la propuesta

La cita de Van Parijs, intenta fijar ideas. De hecho hay distintas formulaciones, como la del proyecto de ley elevado por Izquierda Republicana al parlamento español, a la que referíamos al comienzo de esta exposición.

Las características comunes a estos diversos enunciados que consideramos relevantes para definir la posición son:

III.1.1 El ingreso será universal (para cada uno de los miembros plenos de la sociedad)

² Esta enumeración breve no intenta ni ser jerárquica ni agotar la polifonía de las diversidades humanas.

³ id. pág. 344 y ss.

Aquí entra en discusión qué es un miembro pleno de la sociedad: si se paga a los ciudadanos mayores de edad si también a los niños y adolescentes (algunos proponen pagarles a los menores un 50%, naturalmente a sus padres o tutores no directamente a los menores), a los residentes (a partir de qué nivel, residentes permanentes, con x años de residencia, etc.) sin ningún tipo de discriminación, sin que el ciudadano pruebe su disposición a trabajar o su estado de necesidad.

III.1.2 Lo paga el estado en moneda corriente.

III.1.3 No implica la supresión de los bienes públicos (Salud, Educación, Estado juez y gendarme...).

III.1.4 El monto está determinado por el estado de la economía de la sociedad. En algunos planteos se fija según el mínimo de subsistencia, en otros según el máximo que la economía social puede sustentar sin desbarrancarse y sosteniendo el justo ahorro para las generaciones futuras (y hay todo un abanico de propuestas intermedias).

III.1.5 ¿Cómo se financia? Con impuestos progresivos a las rentas (de hecho además aquellos que poseen mayores ingresos, recibirán por un lado la renta básica universal, como cualquiera, pero por otro lado, la devolverán a través de los impuestos), y con el importante ahorro en burocracia que genera el estado asistencialista, para entre otras cosas evaluar, si cada uno "merece" subsidios. Esto no significa que todo el aparato del estado de bienestar desaparezca en una primera instancia, porque algunas prestaciones deberán mantenerse (ya hablamos de salud, educación, seguridad entre otras cosas), pero el principal mecanismo de seguridad social será la renta básica universal. Existen otras propuestas de financiación, pero en general todas se basan en impuestos de diversos tipos.

III.2 Argumentos Centrales

III.2.1 El argumento base es la defensa de la libertad: "libertad real para todos" dice van Parijs.

En un enfoque de libertad negativa, el ingreso básico universal, sin requerimientos de ninguna índole (aparte de la pertenencia a la sociedad de la que se trate), salvaguarda la "burbuja" de no interferencia que debe rodear a los individuos; nada deben demostrar para recibirlos (que son "buenos pobres" que están dispuestos a trabajar, etc.), nadie controla que hacen con el dinero que reciben, si se lo gastan ordenada y razonablemente en cubrir las necesidades básicas de la subsistencia o se lo gastan todo de golpe en una fiesta. Nadie controla si deciden trabajar para acceder a bienes menos mínimos y aún lujosos o desarrollar su vocación por la música, la pintura, el estudio más allá del básico socialmente suministrado como bien público, la caridad, los cruceros de lujo, o una importante ración de cerveza y televisión.

En un enfoque de libertad positiva, la cuestión se centra en la diferencia entre libertad y valor de la libertad. Todos somos libres -se ha dicho- 'de dormir bajo los puentes', todos somos libres de morirnos de hambre. El tema de la libertad positiva es el tema de la libertad de hacer y ser. Yo soy libre en tanto obedezco a las leyes que yo mismo me he dado. Pero para poseer libertad en este sentido, para ser libre de florecer, el humano necesita estar mínimamente nutrido, razonablemente sano, cultivado en alguna medida.

Ese pequeño monto de la Renta Básica Universal asegura al ciudadano el valor de su libertad, naturalmente la libertad de los ricos y poderosos tendrá mayor valor, mayor posibilidad de expandirse, pero los menos dotados, con un mínimo asegurado serán más libres que hoy, para ejercer su personalidad moral y gozar de los derechos de ciudadanía que sin recursos resultan meramente declarativos.

En el plano de la libertad de género, ésta se verá reafirmada por ese piso salarial mínimo que permitirá al género oprimido un punto de partida asegurado, y opciones más amplias.

III.2.2 El método que se propone requiere muy poco aparato estatal redistribuidor.

Hasta el presente, planteadas como utopías o intentadas de llevar a la práctica, las opciones redistributivas han mostrado graves dificultades. Luego de la caída del campo socialista, del así

llamado socialismo real, se reforzó para muchos la opción por el Estado de Bienestar, que ya había avanzado en muchos países y logrado indudables realizaciones.

Pero el estado de Bienestar ha entrado en crisis en casi todas partes y muestra el desarrollo de una imponente y muy costosa burocracia para la realización de sus fines.

III.2.3 la sociedad toda se enriquecerá por el florecimiento de las vocaciones.

La reestructuración del mercado de trabajo inherente a la instauración del mismo, elevará necesariamente los salarios en los trabajos que nadie desea hacer (limpieza de letrinas, por ejemplo) y hará descender los salarios de aquellos trabajos netamente vocacionales y/o suministradores de gran prestigio.

Pensamos que serán pocos los que se inclinen por restringir sus gastos al salario básico universal y ocupar su tiempo en la vagancia. Aparecerán sí trabajadores de medio tiempo, artistas que debían reprimir su vocación porque comer es necesario, piensen en van Gogh, a quien mantenía su hermano Théo y que pintó numerosos cuadros encima de otros (¿más malos? ¿menos maravillosos?) porque no tenía dinero para comprar telas.

IV. ¿Es pertinente el planteo para los países de América Latina en general y para Uruguay en particular?

Entendemos que el planteo es pertinente para todos los seres humanos y que está en consonancia con la realización progresiva de la Declaración de los Derechos Humanos, especialmente en lo que refiere a los derechos Económicos y Sociales. Los derechos no son menos derechos entre los pobres que entre los ricos.

La diversidad en la unidad es una característica de América Latina. En algunos países, como Argentina, existe una Red Renta Básica fuerte. Argentinos y brasileños han venido a fines del 2008 a impulsarnos a la formación de una Red en Uruguay que todavía está en formación.

Los niveles de pobreza y miseria en algunos lugares del continente ameritan tal vez pensar en niveles más bajos -iniciales- de renta básica en algunos países de la región.

En Brasil, el Congreso Nacional aprobó una ley (8/1/04) promulgada por el Presidente Luiz Inácio Lula da Silva que instituye la RBC (renta básica de ciudadanía), paso a paso, a criterio del Poder Ejecutivo, 'dando prioridad a los más necesitados, hasta que un día todos los brasileños reciban ese beneficio'.

IV.1 Hablemos de montos, sólo para fijar ideas.

No es nuestro tema: no somos economistas. Pero hemos leído a otros. Las NU fijan límite de pobreza en países muy pobres en 2 U\$ diarios y de miseria en 1U\$. En los países ricos del norte en 10U\$ diarios. En Uruguay la mayoría de las ONGs. hablan de 5 U\$ diarios como límite de pobreza.

Un adulto debería percibir, en la línea de pobreza, 150 U\$ o sea \$3600.

Una familia uruguaya típica, formada por dos adultos y un menor y medio (tan infecundos somos) estaría percibiendo, para estar en la línea de pobreza un monto de $5 \times 30 \times 2,75 = 412,5$ U\$ o sea unos \$9900.

Que alguien se atreva a decir que es mucho. La gente racional y razonable (la mayoría de la gente) trabajaría un plus para incrementar sus ingresos y muchos (yo creo que muchísimos) trabajaría tanto como ahora pero probablemente serían más selectivos con sus trabajos y descendería la alienación y la infelicidad.

V. A manera de conclusión, palabras finales.

La viabilidad de los derechos económicos y sociales está relacionada con lo que Rawls llama razones públicas. Toda plausibilidad de un reclamo ético en este sentido radica en nuestro poder dar razones en forma abierta, en la arena pública, de por qué estos derechos son derechos de todos contra todos y deben ser por todos respetados.

Por eso nuestro objetivo último es contribuir, modestamente al avance hacia la realización plena de estos derechos. La hipótesis fundamental es que es posible ajustar el mercado a los derechos

humanos, para que de instrumento de opresión devenga instrumento de liberación: lugar de la libertad humana.

Una de las virtudes más destacables de la RBU es que no estigmatiza. Y en ese sentido implica un fuerte respeto del bien básico (JR) de las bases fundamentales del auto respeto.

El planteo de Renta Básica Universal necesita ser discutido y perfeccionado entre todos. Es un camino posible, indudablemente existen otros caminos.

Dr. Gabriella Bianco, PhD, LTO
gbvenice@yahoo.ca

CUANDO BOLIVAR DESPIERTA.

El imaginario político venezolano y la radicalización del proceso revolucionario del Socialismo del Siglo XXI.

Premisa: La ausencia de una cultura constituyente y la deslegitimación del imaginario político por el proceso cultural venezolano.

1. El imaginario político chavista y la Constitución desde el 1999.
2. Dialogo intorno alla Repubblica. Norberto Bobbio y Maurizio Viroli sobre el republicanismo.
3. La Reforma Constitucional del 2007 y la batalla de ideas para la afirmación de la Revolución Bolivariana.

Premisa: La ausencia de una cultura constituyente y la deslegitimación del imaginario político por el proceso cultural venezolano.

Para empezar hay que reconocer que la idea de convocar una Asamblea Constituyente en la Venezuela de 1999 ha ofrecido la oportunidad para repensar los desajustes históricos y la densidad o fragilidad de la cultura política venezolana, en presencia de un proyecto de Constitución Nacional, que fue el punto de partida de la Revolución Bolivariana. Fue sin duda una oportunidad excepcional, ya que las discusiones que surgieron sobre el poder constituyente - así como los cambios políticos que se produjeron - permitieron aclarar con más radicalidad, los perfiles de la cultura política venezolana.

El proceso constituyente que dio lugar a una nueva Constitución y que ha determinado cambios institucionales radicales, no se aleja, sin embargo, de las tendencias que han caracterizado la historia económica y política de Venezuela en la segunda mitad del siglo XX. El estatismo, la renta petrolera y el personalismo político son los ejes fundamentales sobre los cuales sigue girando la política venezolana. De hecho, el personalismo político no hace que favorecer una suerte de vacío constitucional, alimentado, paradójicamente, por la misma retorica extraída de la Constitución.

Como advierte Carl Schmitt, lo político se define a partir de las distinciones que surgen de la voluntad del soberano, representado por el poder de Hugo Chávez Frías, que ha establecido, incluso con el más reciente referendo de enmiendas de Reforma Constitucional, que, rechazada el 2 de diciembre de 2007, ha sido ratificada el 15 de febrero de 2009, para quitar toda limitación en la cantidad de veces que un candidato - habilitando la reelección de alcaldes, gobernadores, diputados y por supuesto el mismo presidente - puede postularse a un cargo público.

Con el 54,86% de los votos se impuso el SI y esto despeja el camino y a la vez agudiza conflictos propios de una transición al socialismo.

Volviendo a Schmitt, de esta forma el concepto de soberanía ha venido adoptando su expresión más radical, como posibilidad de ejercer el poder por encima de la Constitución, en una práctica de la soberanía legitimada en nombre del poder constituyente. En breve:

es el ejercicio subrayado por Schmitt del poder soberano bajo en discurso del poder constituyente de la multitud. Como bien afirma Tony Negri, el poder constituyente reside en la potencia expansiva de la multitud.

En la concepción de Tony Negri, está presente la idea de una democracia entendida como poder absoluto de la multitud, que,

aunque aparezca irrealizable en la política contemporánea, adquiere vigencia como horizonte crítico de reflexión, en relación al poder de la multitud y en todas las manifestaciones, formales y no formales, de la sociedad civil. La Asamblea Constituyente por lo tanto, expresa un poder derivado, delimitado en el tiempo y en el espacio, que tiene como referencia la elaboración de un nuevo mapa constitucional, se sustenta en el principio y en la práctica de la representación, constituyendo, como decía Rousseau, la representación y la alienación de la voluntad política, ya que la voluntad política de la multitud se expresa y se encarna en la figura del representante.

Siguiendo a Negri, el poder originario e históricamente constituyente de la multitud, la formación de la Asamblea Constituyente se configura como democracia representativa, o sea un sistema político que, como decían Kant y Constant, es opuesto a la idea de una democracia directa, la cual supone una estructura originaria de poder, que, como vimos con Negri, reside en la multitud. Frente al tema constituyente, se plantea inevitablemente la cuestión de la cultura política del país; sin una verdadera cultura constituyente, o sea una cultura política transformadora, se termina deslegitimando el imaginario político del proceso cultural venezolano. Por lo tanto, la debilidad del imaginario político es mucho más un problema de comprensión cultural, que un problema de comprensión económica;

De hecho, desde hace 20 años, se ha afirmado el mito de una Venezuela rica, atada a la riqueza petrolera. Lo que este argumento oculta es que el débil espesor cultural de la Nación, que por un lado ha asumido el discurso de la renta petrolera como una inmensa riqueza, que sin embargo no se ha aprovechado adecuadamente, debido a una poderosa estructura clientelar, que ha dado lugar al despilfarro y a una costumbre sistemática de corrupción.

Desde la aceleración y el alumbramiento que representa el poder constituyente de la multitud –como afirma Negri – de la cual la Asamblea Constituyente representa el poder derivado y constituido, en la debilidad histórica de una cultura, sin embargo, desde la trinchera propia del realismo y según las tesis filosóficas de Habermas y de Rawls, por lo menos un país debe asumir el patriotismo o el republicanismo de la Constitución, que es precisamente el marco donde debe debatirse el funcionamiento de una democracia. Una vez más, el problema reside en la densidad de la cultura política nacional, que haga funcionar esa Constitución, ahí donde “densidad” se identifica con las condiciones racionales e imaginativas para que un país asuma su propia identidad históricamente, en una fase de modernización política, en un país que – para decirlo con Austin – necesita adquirir densidad y autoconciencia cultural.

Sin embargo, en el contexto tradicional de la modernización política, es posible que la convocatoria de la Asamblea Constituyente de 1999 haya sido la oportunidad para iniciar la formación, para repensar conceptos, circunstancias, expectativas, que podría colocar al país en una posición privilegiada en la historia política del siglo XXI.

Sin embargo, sobre ese proceso pesa aquello que Sartre advertía a propósito del “socialismo real”: la razón política revolucionaria, de la cual difícilmente puede surgir un auténtico proceso revolucionario. Sin embargo, en el contexto tradicional de la modernización política, la Asamblea constituyente bien puede haber sido la oportunidad para iniciar la formación cultural y política, para repensar conceptos, circunstancias, expectativas, que podría colocar al país en una posición privilegiada en la historia política del siglo XXI. Sin embargo, sobre ese proceso pesa aquello que Sartre advertía a propósito del socialismo real: la razón política revolucionaria, de la cual difícilmente puede surgir un auténtico proceso revolucionario. Según una entrevista del septiembre de 2007 que Hugo Chávez dio en Colombia, el líder bolivariano necesitará “hasta el 2027” para terminar con éxito su revolución socialista. En cuanto al contenido más claramente socialista, Chávez propuso a la Asamblea Nacional

reconocer distintos tipos de propiedad, pública, social, ciudadana, colectiva, mixta y privada (art. 115, propuesta de Reforma Constitucional).

También se confiere legitimidad a lo que identifica como un “nuevo poder” de la Nación: el “Poder Popular”, conformado por Comunidades, Comunas y Consejos Comunales (de campesinos, estudiantes, obreros y

otros), que en teoría se harían cargo de la administración local y funcionarían por democracia directa.....

pag. 22 – 23 internacional) democracia directa...

Frente a estas medidas, esta surgiendo la posibilidad más radical, la que pensó Spinoza en el siglo XVII, que es la misma que plantea Negri cuando habla del poder constituyente como fuerza imaginaria y expansiva. Para utilizar la terminología de Spinoza, se trata de la potencia de la multitud, frente al poder que surge de las relaciones de dominio, pero el poder constituyente que emana de la multitud solo puede encontrar espacios desde una cultura que no solo comprenda el sentido de lo político, sino que asuma el ejercicio mismo de la comprensión de la relación entre política y cultura, como praxis cultural, a través de nuevas formas y contenidos de la cultura política. Existen nuevos actores, nuevos escenarios y nuevos discursos, pero sigue la fragmentación cultural que siempre ha afectado la sociedad venezolana.

No solo: la práctica de la soberanía absoluta – legitimada por el poder Constituyente – confirma el pensamiento tan agudamente teorizada por Carl Schmitt: en la nueva geometría del poder, el ejercicio del poder soberano se cubre por el discurso del poder constituyente de la multitud.

1. El imaginario político chavista y la Constitución desde el 1999.

El estatismo, la renta petrolera y el personalismo político son los ejes fundamentales sobre los cuales sigue girando la política venezolana.

En la nueva “geometría del poder”, la concentración absoluta de los poderes fundamentales del Estado, así como la arenga y la práctica autoritaria orientada a intervenir y someter la economía y la opinión pública en nombre del socialismo, colocan a Venezuela en distintos tiempos históricos, en una fase de modernización política, a pesar de la jerga posmoderna y globalizante que nos invade.

Asumiendo el riesgo de la simplificación, es posible sostener que la segunda mitad del siglo XX venezolano estuvo marcada por el desarrollo de formas políticas, cuya solidez no se hallaba en las instituciones del Estado y en el desarrollo de la sociedad civil, sino en la consolidación de una economía y de una sociedad rentista, condicionada por los vaivenes del protagonismo político.

Esta conjunción y el nexo entre política y petróleo fue planteado como un reto histórico en forma pesimista por Romolo Betancour cuando asumió la presidencia en los años cincuenta. Sin embargo, caída la dictadura de Pérez Jiménez y superado el escollo de la lucha armada en los años sesenta,

se fue consolidando la idea de que el sistema político venezolano había alcanzado un grado de legitimidad política, que podía convertir a Venezuela en un ejemplo para América Latina, pag. 226,.....Pag. 227

En el caso de la presidencia de Hugo Chavez, la fragilidad de la cultura democrática da paso a un estado autoritario que busca legitimarse en nombre del republicanismo.....pag. 227...

Dr. Gabriella Bianco, PhD

versión concentrada del CV en castellano

Gabriella Bianco es graduada en Lenguas y Literaturas Comparadas por la Universidad de Trieste y obtuvo su "Laurea" en Educación y Filosofía en la Universidad de Urbino. Finalizó sus estudios de posgrado con una tesis sobre Antonio Gramsci en la Universidad de Toronto (Canadá), estudiando con maestros como Habermas, Gadamer y Misgeld. Realizó cursos con Marcuse, Freire y Mc Luhan. Obtuvo la Beca Fulbright y se graduó en Filosofía Política en Estados Unidos. Posee también un doctorado en Lingüística y Literaturas comparadas de la Universidad de Urbino, con Umberto Eco y Paolo Fabbri.

Ha trabajado durante casi veinte años en el sector cultural del Ministerio de Relaciones Exteriores de Italia como directora de Institutos italianos de Cultura en varios países y continentes (Australia, África, Norte y Sur América). Ha enseñado historia de la filosofía y literaturas comparadas en varias universidades de distintos países (Italia, Tasmania, Kenya, Canadá, USA) y publicado libros y ensayos de literatura y poesía, así como de temas filosóficos y éticos. Escribe también obras para el teatro, la música contemporánea y guiones para el cine.

En la actualidad colabora con la Universidad de la Paz en Austria, con la Revista internacional World Peace Journal sobre temas relacionados con la Democracia y los Derechos Humanos. Fue encargada de la campaña electoral en la misión de las Naciones Unidas en la República Democrática del Congo, donde desarrolló una intensa tarea de sensibilización y educación hacia la realización de las elecciones políticas. Colabora con las Naciones Unidas, con universidades y otras organizaciones internacionales desarrollando tareas culturales, educativas y en el sector electoral.

MESA: DE ALLENDE A CHÁVEZ
CAMBIOS REVOLUCIONARIOS EN LAS DEMOCRACIAS
LATINOAMERICANAS

¿HACIA EL ECO-SOCIALISMO DEL SIGLO XXI?

Yannick de la Fuente y Claude Llena
Universidad de Montpellier
FRANCIA

« La utopía está en el horizonte. Me acerco dos pasos y ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos, y el horizonte se desplaza diez pasos más allá. A pesar de que camine, no la alcanzaré nunca. ¿Para qué sirve la utopía? Sirve para esto: para caminar. »

Eduardo Galeano (2006)
Julio 2009

RESUMEN

Tras la caída del socialismo real, la crisis ecológica ha puesto de manifiesto que el sistema capitalista mundial es insostenible. Adicionalmente, la enajenación de la voluntad soberana de los individuos a causa del poderío omnímodo de las corporaciones ha llevado a la quiebra de la democracia liberal. La Revolución Bolivariana está intentando implantar en Venezuela un modelo socialista inédito, que permita dar respuesta a todos estos desafíos. Sin embargo, el fracaso de la iniciativa de reforma constitucional del año 2007, plantea serios interrogantes sobre la viabilidad de este proyecto de construcción del Socialismo del Siglo XXI, basado en los ideales de la participación popular, la justicia social y la sustentabilidad ambiental.

PALABRAS CLAVE : Revolución Bolivariana, Ecosocialismo, Democracia Participativa, Reforma Constitucional.

ABSTRACT

After the collapse of real socialism, the ecological crisis has shown that the capitalist world system is unsustainable. Additionally, the alienation of the sovereign will of individuals because of the all-embracing power of corporations has led to the bankruptcy of liberal democracy. The Bolivarian Revolution in Venezuela is trying to establish a new socialist model, to give answer to all these challenges. However, the failure of the attempted constitutional reform of 2007, raises serious questions about the viability of this project for the construction of Socialism of the XXI Century, based on the ideals of popular participation, social justice and environmental sustainability.

KEY WORDS : Bolivarian Revolution, Ecosocialism, Participatory Democracy, Constitutional Reform.

Desde el 11 de septiembre de 1973, fecha aciaga para toda la izquierda latinoamericana y verdadero principio de la aplicación de las teorías de Milton Friedman acerca del (neo)liberalismo económico a escala de un país, Chile, llevándose por delante con toda la brutalidad que recordamos, los derechos democráticos y simplemente humanos, el siglo XX ha presenciado también la caída del socialismo real con el final de la experiencia socialista de la que otrora fuera la URSS. Pero el siglo XXI parece que empezó bajo otros auspicios, también un 11 de septiembre 2001 (Twin towers), mostrando a la faz del mundo que el gigante tenía pies de barro y nuestro modelo terminó de derrumbarse en 2008 con las dos crisis, económica y ecológica, poniendo de manifiesto que el sistema capitalista mundializado es insostenible.

¿Qué eco-socialismo del siglo XXI?

La Revolución Bolivariana en Venezuela juega, en esta redistribución de las cartas, un papel esencial ya que es el detonador que promueve un modelo socialista inédito, que permite dar respuesta a todos estos desafíos y a esta historia que había dejado, aparte una gran amargura, varios cabos sueltos el siglo pasado. Sin embargo, el fracaso de la iniciativa de reforma constitucional del año 2007 en Venezuela, plantea serios interrogantes sobre la viabilidad de este proyecto de construcción del Socialismo del Siglo XXI, basado en los ideales de participación popular, justicia social y sustentabilidad ambiental.

En 1998 con la elección de Hugo Chávez Frías en Venezuela, el llamado proceso bolivariano permitió sembrar la idea de que era posible un renacimiento del combate frente a las desigualdades que azotan América Latina desde la época de la colonia.

El nuevo gobierno ha implantado un paradigma basado en un nacionalismo antiimperialista en la economía y la cultura contando con la participación popular para contrarrestar una administración corrupta y un estado que era inexistente en cuanto a la definición de un porvenir colectivo y solidario. El proyecto democrático venezolano está, sin embargo, atravesado por contradicciones muy fuertes. A pesar de haber desdibujado un socialismo desacomplejado llamado el eco-socialismo, la implementación del mismo parece escaparse en la línea de fuga de un horizonte siempre evocado pero difícilmente alcanzable.

Mientras que la izquierda radical europea se ve reducida a un debate teórico por falta de real alternancia democrática por parte de los mismos partidos socialistas europeos, Venezuela y gran parte de Latinoamérica están demostrando al mundo que es posible por la vía democrática construir alternativas al neoliberalismo fieles así al eslogan de los altermundialistas: otro mundo es posible. Pero esta tentativa levanta numerosas incógnitas y pone en tela de juicio la capacidad misma del hombre en transformar las bases de sociedades capitalistas injustas y egoístas en otro modelo social viable económicamente y ecológicamente. El mismo Presidente Chávez expresa sus dudas acerca de la revolución bolivariana "¿Qué revolución es ésta, pues, la del whisky y las Hummer?".

En este contexto, ¿qué esperanzas tendrá la democracia en este nuevo siglo que se inicia?

Al parecer, hay un profundo malentendido en relación con la percepción de la democracia. Esta utopía cuyo sentido original radica en la búsqueda de la soberanía del pueblo (demos, "pueblo" y kratos, "poder", "soberanía") es el gobierno de todos para una gestión óptima de los recursos de la ciudad. La democracia es asimismo un horizonte político, un ideal (en el sentido estricto del término) hacia el cual tienden los métodos de gobierno. De hecho, ningún sistema político es completamente democrático porque tal tipo de gobierno supondría una completa y transparente disponibilidad de información, un nivel de educación y/o instrucción homogénea en toda la población, un freno constitucional a cualquier clase de abusos, incluido el riesgo de concentración de los poderes... La etimología griega de la

palabra revela las raíces históricas de esta filosofía en el continente europeo. De ahí que Europa se enorgullezca de ser la cuna de la democracia, aunque hoy se haya convertido en el ataúd que la ahoga bajo el peso de la dominación mediática y financiera. Lo cual no impide, por otra parte, que Europa pretenda dar lecciones de democracia al mundo entero y particularmente a latinoamérica...

Actualmente en Venezuela el Presidente Hugo Chávez ha relanzado el proceso democrático en torno al concepto de socialismo del siglo XXI. Lo ha reintroducido en el debate político, desmarcándose del balance arrojado por el socialismo del siglo XX. Se trata de un modelo que se está construyendo con plena conciencia de las experiencias, la herencia y los fracasos del siglo pasado.

Por lo tanto, el socialismo del siglo XXI se enfrenta a una vasta gama de interrogantes no resueltos. Hay muchos nuevos datos, en particular en lo concerniente a los problemas del medio ambiente, que es necesario integrar al momento de repensar el socialismo. Conceptos como el productivismo de Estado, el progreso, el papel de los partidos políticos, deben ser revisados. Esto implica una ruptura con los dogmas ideológicos tanto liberales como estalinistas, pues todos ellos participaron de la ilusión del progreso (Charbonneau, 1973), en tanto que obsesión productivista que empuja a la humanidad hacia los riesgos de la desestabilización ecológica y/o social.

El reto del ecosocialismo es re-encontrar la armonía necesaria entre el hombre y su ecosistema. ¿Cómo no reflexionar entonces acerca de la propiedad de los medios de producción, la distribución de la riqueza y la necesidad de una revolución individual y colectiva? Las circunstancias actuales nos conducen inevitablemente hacia la experiencia socialista. Pero un socialismo que tenga en cuenta los errores y las claudicaciones institucionales del pasado. Un socialismo que no se lance hacia un crecimiento incontrolado, sino que centre su filosofía en los acuciantes desafíos ambientales de este comienzo de siglo. Por lo tanto, se trata de una nueva utopía ya prevista en 1970 por René Dumont (1974), precursor en Francia de la ecología política.

Esta nueva visión apunta hacia la construcción de una sociedad más igualitaria, en la cual continuaría creciendo la producción de lo que nos hace avanzar hacia la civilización (la salud, la cultura, la educación, los vínculos sociales, la reapropiación de los espacios locales...), pero en la cual disminuiría la producción de los bienes y valores superfluos que nos empujan hacia la barbarie (el fetichismo de la mercancía, la competencia, el individualismo, el consumismo...) (Ariés, 2005). Por lo tanto, una sociedad de decrecimiento selectivo basada en una revolución del individuo que dé respuesta a la pregunta: ¿cuáles de mis necesidades han sido socialmente condicionadas y cuáles son mis necesidades reales?

Si además se tiene en cuenta que, simultáneamente, las contradicciones del sistema liberal nunca han sido tan extremas; ya sea en la esfera ecológica o en el ámbito social, la necesidad del cambio es, hoy por hoy, la realidad más apremiante de nuestras sociedades. Pero si la construcción de alternativas nos obliga a romper con nuestro pasado, es conveniente tener en cuenta al mismo tiempo las realidades del presente. De hecho, el cambio climático y los desastres ambientales están allí para recordarnos que es hora de tomar las decisiones pertinentes.

El pensamiento socialista ha inspirado profundamente a los movimientos obreros de los siglos XIX y XX, al punto de presentarse, a lo largo de todo este período, como una alternativa creíble frente al capitalismo. En la práctica, el proyecto socialista ha adoptado muchas formas: los falansterios (Charles Fourier, 1768-1830), las cooperativas (Robert Owen, 1771-1858; Louis Blanc, 1811-1882), el industrialismo socialista (Saint-Simon, 1760-1825), las comunas libres (Louis Auguste Blanqui, 1805-1881), las bolsas de trabajo (Fernand Pelloutier, 1867-1901). El socialismo también ha sido concebido teóricamente como una fase de transición hacia el comunismo (Karl Marx, 1818-1883; Friedrich Engels, 1820-1895) y el establecimiento de una sociedad sin Estado.

Todas estas teorías o experiencias socialistas han tenido que enfrentarse con una sinergia Estado-Mercado que ha intentado por todos los medios desacreditarlas, destruirlas por medios violentos o a través de una negación simbólica que, en ocasiones, ha pretendido descalificarlas tildándolas de utópicas. Y hoy, en la mayoría de los países occidentales, el socialismo "oficial" ha sido capturado por partidos socialdemócratas que siguen practicando la infidelidad política (Tocqueville, 1980) en nombre de la realpolitik. Este profundo divorcio entre el pueblo y sus representantes es uno de los principales signos de la crisis de la democracia representativa en nuestras sociedades occidentales.

De hecho, el sistema liberal parece haberse apropiado de aquella frase del canto revolucionario La Internacional "hagamos tabla rasa del pasado", para tornarnos amnésicos a las experiencias pretéritas. Pero es en esas luchas donde podemos encontrar nuestras raíces y esperanzas, para adaptarlas a la época contemporánea. La realidad ecológica y social del nuevo siglo nos impone una revisión en perspectiva del pasado, a fin de aprovechar lo mejor de éste para hacer frente a los desafíos actuales. El cambio climático y la crisis ambiental están allí para recordarnos que llegó el momento de tomar medidas correctivas. El Cuarto Informe del Panel Intergubernamental para el Cambio Climático (IPCC, 2007), publicado en febrero del año pasado, ofrece evidencias insoslayables al respecto. Sin embargo, esta reciente toma de conciencia ecológica puede ser bloqueada en el ámbito social. Pues, las reformas necesarias no serán sostenibles si no se aborda el problema de la distribución de la riqueza y la propiedad del capital.

El caso de Venezuela es emblemático. Pues, ningún otro país de América Latina después del fracaso del socialismo soviético, ha ido tan lejos en el proyecto socialista con toda la simbólica, la retórica, el uso del vocablo, incluso en el color, llamado rojo-rojito, de sus partidarios, que sean ministros o gente de a pie.

Sin embargo el contenido mismo de la palabra es movedizo y sufre por una falta de línea ecológica (petrocasas, proyecto construcción de una central nuclear, consumismo con los Sambiles, explotación del petróleo programada en la cuna biológica de la Amazonia, la faja del Orinoco). O sea, es un socialismo que pretende, reinvertir en gastos públicos, los fondos soberanos y en eso es un progreso notable, obviando los nuevos imperativos ecológicos, o utilizándolos como una simple coartada en el discurso en que lo sustentable viene a adjetivar cualquier proyecto sin verdadera medida de lo que significa fabricando así contradicciones habituales en el llamado capitalismo verde o sustentable, cuando en la realidad las afrentas a la ecología abundan. En eso, los cambios experimentados en Venezuela se parecen a cualquier proyecto social-demócrata y no eco-socialista.

Sin embargo, es muy difícil hoy mantener una postura crítica frente a la llamada Revolución Bolivariana, ya que hay una poderosa oposición interna y externa que usa argumentos tan propiamente desleales y bajos que hacen rehuir de ella y obligan a respaldar sin poder enmendar, un proyecto gobierno que sin embargo conlleva errores manifiestos y casi insuperables para lo que habría de ser una izquierda reinventada altermundialista ecologista y decrecentista. Esta es la contracción actual para muchos ecosocialistas que se interesan, aunque sea de lejos, al proceso venezolano.

La sociedad de consumo

En Venezuela no se pone en tela de juicio la sociedad de consumo sino que al contrario, con el aumento del precio del barril ha habido un frenesí de consumo y cada persona que estaba al margen del consumo por falta de recursos pretende hoy que la revolución le permita consumir hasta la bulimia y preferentemente lo importado del Norte o de China.

Sin embargo, la sociedad de consumo tiene como corolario la ideología del crecimiento económico, y está intrínsecamente vinculada a la propaganda a través del sistema publicitario de un modelo de felicidad diseñado por los publicitarios que debe, según rezan en cada anuncio, aportar una dicha individual colmada por la adquisición de bienes más o menos útiles. Este modelo impera por el mundo entero a través de las imágenes de propaganda que inundan las ciudades con los carteles o los

hogares con los televisores. Y Venezuela como los demás países está atrapada en esta potente trampa ideológica.

Los países del norte saturados de consumo ya van haciendo la experiencia en carne propia de la insatisfacción profunda que conlleva este sistema. Así, Francia es un gran consumidor de antidepressores. La gente saciada de bienes anhela más vínculos, más solidaridad, más compartir, más culturas auténticas y menos deseos materiales. El consumo excesivo en realidad, en vez de saciar aumenta el deseo y es generador de lo contrario que promete. El comprar un coche nuevo cada tres años no basta, contrariamente a lo que muestra la publicidad para hacer feliz a su poseedor. Y ya se van dando cuenta que la gente puede ser más rica siendo más frugal⁴. Rica de amistad, rica del gozo de una naturaleza más protegida y rica de menos enfermedades por el abuso de productos químicos, incluso si esto supone reducir necesidades que en realidad no lo son, como el hecho de comer carne cada día o desplazarse en coche individual para hacer un trayecto de menos de 7 kms (bueno con los atascos desplazarse en coche es casi un oxímoro).

Sin embargo esta frugalidad es un repelente potente para los imaginarios colectivos y no se puede imaginar, en un país del sur en el que todo falta, que un Presidente que prometa el socialismo a masas frustradas de consumo y horadadas por una miseria de siglos; difícilmente se puede concebir que este "Presidente suicida" vaya y le diga al pueblo: "van a ser más felices siendo más frugales". Así es como empieza la incompreensión entre el decrecimiento y el socialismo del siglo XXI, así es como nos vemos presos de una ideología del consumo y del productivismo que es antinómica con los valores que se podrían desarrollar en una sociedad de la frugalidad y contradictorio con los retos que nos imponen hoy los límites ecológicos del planeta... Porque sabiendo que si consumiéramos todos como un estadounidense necesitaríamos 7 planetas ¿cómo prometer lo imposible a sociedades frustradas de consumo y cómo mantener un modo de vida de despilfarro y sus conexas frustraciones en el norte?

Podemos proponer aquí unos elementos de respuesta que los intelectuales que conforman la revista *Entropia*⁵ han ido desdibujando en su trabajo de reflexión teórica de lo que deberá ser una redirección radicalmente anticapitalista, decrecentista y ecológica.

Como lo hemos visto, es difícil hacer aceptar que una sociedad de bajo consumo pueda ser feliz. Pero al contrario, hay que admitir que las sociedades de hiper-consumo no son felices tampoco. Falta en ellas igualdad, porque hay cada vez más gente excluida del consumo por la implementación de un capitalismo de baja presión salarial⁶. El ejemplo de los subprime en los USA ilustra con una nitidez feroz esto. Los subprime están por debajo de los prime o sea es gente que no puede acceder al consumo ni al crédito y la política de los bancos ha sido prestarles para seguir alimentando los intercambios económicos con el riesgo que fue letal de que no pudieran ni reembolsar el préstamo cuyo riesgo fue titrizado y por ende diluido, ni adquirir el bien subastado y perderlo por falta de solvencia general. Entonces, el caso está cerrado, el hiper-consumo mundializado no aporta, ya hoy en día, la felicidad colectiva. El consumo es una cadena que esclaviza el hombre llevándolo a producir más y cada vez más barato a expensas del medioambiente, de la calidad del producto y de las condiciones laborales.

Y si imaginamos que el planeta pudiera ofrecernos recursos ilimitados para vivir todos en una sociedad de despilfarro, tampoco encontraríamos en el acto repetido de consumir una satisfacción completa. "I can't get no satisfaction" sería una canción premonitoria en los albores del hiper-consumismo? Todo el sentido de la sociedad de consumo es crear más productos para crear más deseo y por ende más frustración. A menos que la frustración del ser humano sumido en una sociedad de consumo sea una frustración más ontológica ligada a la falta de sentido que da la posesión material a nuestras aspiraciones metafísicas que no son poca cosa ; en un ser crucificado entre la línea horizontal de la materialidad y la verticalidad de una cruz que se erige hacia el cielo que nos trasciende.

⁴ François Brune, La frugalité heureuse, *Entropia* N°1: <http://www.entropia-la-revue.org/spip.php?article6>

⁵ La revista *Entropia* en su traducción al español: <http://www.entropia-la-revue.org/spip.php?rubrique10>

⁶ Frederic Lordon, *La crise de trop*, Fayard, mai 2009.

Audio: <http://j-ai-du-louper-un-episode.hautetfort.com/archive/2009/03/10/frederic-lordon-c-est-la-crise-du-capitalisme-de-basse-press.html>

De hecho esta sociedad unidimensional clavada en su materialidad horizontal doblega al individuo obeso de sus deseos⁷.

Así es como el socialismo del siglo XXI en cualquier país de Latino América no puede dejar de lado el hecho verificado que el planeta tiene límites y que la impronta ecológica del individuo ultraconsumidor es insostenible. Es a la vez aterrador y esperanzador. El cambio que debemos fomentar es imperativo no hay lugar para demagogias cuando el plazo se acorta en cuanto a la supervivencia de la humanidad entera, que corre a su pérdida manteniendo este modelo, se llame capitalismo o socialismo, si con él se le añade su corolario del productivismo sea privado o de estado. Ya no se trata solamente para el ecosocialismo de liberar al hombre de explotaciones múltiples sino de salvar al planeta (nuestra única morada, valga la redundancia y perdonen el tópico necesario).

Hay una paradoja en la ideología del crecimiento que es hacer creer que a la par del crecimiento económico habría el crecimiento de la felicidad. Este punto ha de quedar bien claro; no sólo no es su corolario sino que ambos se excluyen.

Entonces el ecosocialismo se dará en una "sociedad de decrecimiento" o volveremos a cometer los errores de la izquierda marxista.

Ahora bien, tratemos aquí de ahuyentar las visiones terroríficas que se apoderan de nuestra mente colonizada por la visión de una sociedad en decrecimiento. Por ejemplo, tomemos el caso de una ciudad en la que se puede circular en bicicleta y en tranvía en buenas condiciones donde se hayan erradicado los automóviles pensado que todo el transporte sea colectivo o individual con los criterios de rapidez, fluidez y preservación del ambiente. ¿Una sociedad que va a comprar menos coches será decreciente para este tipo de consumo, por ello, sus ciudadanos serían menos felices? El decrecimiento puede contener en sí otro modo de vivir las ciudades que supondrían un bienestar económico (hay que ver lo que pesa el uso de un coche en un presupuesto doméstico, en el bienestar ecológico, para la salud y el bienestar general por la erradicación del ruido, de los atascos y de las sangrías que hacen las autopistas que atraviesan ciudades asfixiadas). Entonces, significaría que la voluntad política pondría la economía al servicio del bienestar y no del crecimiento de los países que tienen una industria automotora. Y eso gracias a la voluntad de los dirigentes de deshacerse de la obsesión lo económico descartando el bienestar general.

En la perspectiva de semejante sociedad, el primer paso está en el des-acondicionamiento de nuestro imaginario. Hay que liberar al ser humano de las necesidades inútiles. Hay que liberarlo a la vez del imperativo de la instantaneidad, del rendimiento de la productividad siempre reimpulsada. El hombre tiene que aprender a vivir su vida y no a perderla en un frenesí angustiante.

Podríamos todos hacer un balance de lo que queremos ver crecer y lo que necesitamos ver decrecer, éste sería de seguro ya todo un programa ecosocialista. ¿Podríamos descolonizar nuestros imaginarios como reza Serge Latouche⁸ e introducir el sentido de lo duradero en nuestras vidas, podríamos repoetizar nuestras revoluciones individuales? Podríamos a la vez resituar las utopías a la altura de la terca realidad⁹.

Liberada de las opresiones del consumo y la comunicación que prevalece ruidosamente en torno a nosotros, los ciudadanos de una sociedad de decrecimiento podrían por fin encontrar la doble capacidad de decir algo de sí, y de saber escuchar en sí, todos aquellos que comparten la misma condición humana.

¿Por qué el decrecimiento está vinculado a la idea de revolución y por qué el socialismo lo deja de lado?

Frente a la crisis sistémica que azota hoy la economía de mercado mundializada, la idea de decrecimiento empieza a hacer mella en un mundo que ya no existe, que no volverá y que para las tres cuartas partes del planeta siempre ha sido un horizonte inalcanzable. El decrecimiento podría ser este

⁷ Jean-Claude Besson-Girard, Desde el laberinto hasta el Paraíso, o la tentación utopista. *Entropia* N°4: <http://www.entropia-la-revue.org/spip.php?article21>

⁸ Serge Latouche, un projet politique *Entropia* N°1 : <http://www.entropia-la-revue.org/spip.php?article6>

⁹ *Entropia* N° 6 : <http://www.entropia-la-revue.org/spip.php?article10>

alimento intelectual para relanzar los gobiernos de la revolución que se topan con las mismas contradicciones de siempre. Frederic Lordon, evoca las dificultades para nuestras mentalidades de entrar en una lógica no consumista y el habla de "récommune" describiendo modos de gobierno más horizontales y sociales¹⁰.

Pero podría ser el decrecimiento el recuerdo de la Pachamama al ser occidental que desdeñó la sabiduría de los hombres que poblaban estas tierras nuevas para él, en las que sólo vio cómo desangrarlas (Eduardo Galeano, *Las venas abiertas*) para su provecho egoísta atentando a su propia humanidad en el acto.

La profecía de Túpac Amaru "volveré y seremos millones" nos muestra hoy que estos millones somos en realidad todos nosotros, fracasados en un imposible modelo liberal y sus variantes social-demócratas, ante el reto de reinventar otro mundo posible. Hay que movilizarse no ya contra la injusticia sino por la supervivencia de todos en un mundo más inteligente, más vertical y espiritual y menos horizontal y material, así mismo como reza la imagen del hombre elevado en la crucifixión, unidos al planeta y entre nosotros unidos so pena de caer todos esta vez en la barbarie a la que el hombre occidental condena las tres cuartas partes de la humanidad por su codicia insaciable.

Hay que reinventar un ecosocialismo a la luz de una nueva ética decrecentista sino, ni el norte ni el sur se salvarán y ninguna tentativa socialista podrá desembocar en el cambio necesario a nuestra supervivencia como especie.

REFERENCIAS

Ariés, P. (2005), *Décroissance ou barbarie*. Lyon: Golias.

Biardeau, J. (2007). ¿Qué queda del pensamiento crítico socialista? Firmas de FaCES [Revista electrónica]. Disponible: <http://firmasdefaces.blogia.com/2007/091403--que-queda-del-pensamiento-critico-socialista-javier-biardeau.php>

Brule, S. (2007, Octubre 2). Réforme constitutionnelle et critique nécessaire. *Risal* [Journal électronique]. Disponible: <http://risal.collectifs.net/spip.php?article2338>

Capriles, E. (2007). El ecosocialismo como vía hacia el comunismo. *Humania del Sur*. Revista de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, Año 2, No. 2, Enero - Junio, 85-125 [Versión electrónica disponible en:

<http://saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/humaniadelosur/vol2num2/articulo5.pdf>

Castillo, R. (2007, Octubre 04). El Socialismo no se Puede Construir por Decreto. *Aporrea* [Diario electrónico]. Disponible: <http://www.aporrea.org/ideologia/a42033.html>

Colectivo Surversion (2007, Octubre 31). Escarrá y asociados C.A. Se diseñan estados: ponga usted la ideología que nosotros le hacemos la mejor constitución. *Aporrea* [Diario electrónico]. Disponible: <http://www.aporrea.org/actualidad/a43476.html>

Charbonneau, B. (1973). *Le système et le chaos. Critique du développement exponentiel*. Paris: Anthropos.

Chávez, H. (2007, Enero 13). Presentación del mensaje anual del presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Rafael Chávez Frías, ante la Asamblea Nacional. Agencia Bolivariana de Noticias [Diario electrónico]. Disponible: http://www.abn.info.ve/mensaje_txt5.php

Dávila, J. (1998). La pobreza del Estado y el estado de la pobreza. *Suplemento Cultural de Últimas Noticias*, N° 1573, 1-3. [Versión electrónica disponible en: <http://www.ing.ula.ve/~sisint/Davila.htm>]

Demuynck, K. et al. (2003, Noviembre 22) *La démocratie cubaine. Le fonctionnement du système politique à Cuba. Vive la Révolution* [Revue électronique]. Disponible: <http://perso.orange.fr/do/ag/709.htm>

Dumont, R. (1974). *L'utopie ou la mort*. Paris: Seuil.

¹⁰ Frederic Lordon, *La crise de trop*, Fayard, mai 2009.

Audio: <http://j-ai-du-louper-un-episode.hautetfort.com/archive/2009/03/10/frederic-lordon-c-est-la-crise-du-capitalisme-de-basse-press.html>

Ellner, S. (2007, Août 10). Les stratégies « d'en haut » et « d'en bas » du mouvement d'Hugo Chávez. *Risal* [Journal électronique]. Disponible: <http://risal.collectifs.net/spip.php?article2174>

Fernández Colón, G. (2005, Noviembre). Manifiesto Ecosocialista. Debate sobre Centrales Nucleares en Venezuela. Agrupación de Profesionales del Partido Comunista de Madrid [Revista electrónica]. Disponible: http://www.profesionalespcm.org/_php/MuestraArticulo2.php?id=4656

Galeano, E. (2006, Enero 26). La utopía según Eduardo Galeano. *La Coctelera* [Revista electrónica]. Disponible: <http://www.lacoctelera.com/ultimamente/post/2006/01/26/la-utopia-segun-eduardo-galeano>

Georgescu-Roegen, N. (1995). *La décroissance. Entropie, Écologie, Économie.* (Nouvelle édition). Paris: Éditions Sang de la Terre. [Première édition, 1979] [Versión electrónica disponible en: http://classiques.uqac.ca/contemporains/georgescu_roegen_nicolas/dcroissance/dcroissance.html]

Guevara, E. (2001). *Apuntes críticos a la economía política.* La Habana: Ocan Press/Editorial de Ciencias Sociales.

IPCC (2007). *Fourth Assessment Report Climate Change 2007: Synthesis Report.* IPCC [Electronic Review]. Available: <http://www.ipcc.ch/index.htm>

Lacoste, Y. (2007, Octubre 1). Avancées et limites de la réforme constitutionnelle. *Risal* [Journal électronique]. Disponible: <http://risal.collectifs.net/spip.php?article2336>

Lander, E. (2004, Octubre 8). Le Venezuela à la recherche d'un projet contre-hégémonique. *Risal* [Journal électronique]. Disponible: http://risal.collectifs.net/spip.php?article1138&decoupe_recherche=edgardo%20lander%20article%202101

Latouche, S. (2004). *Survivre au développement. De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative.* Barcelone, Espagne: UNESCO / Editions Mille et Une Nuits.

López-Maya, M. (2007, Avril 24). Démocratie et «socialisme du XXIe siècle». *Risal* [Journal électronique]. Disponible: <http://risal.collectifs.net/spip.php?article2166>

Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información (Productor). (2007, Abril 22). *Aló, Presidente N° 283* [Programa de TV]. Caracas: VTV. Disponible: http://www.alopresidente.gob.ve/component/option.com_docman/Itemid.0/task.doc_details/gid.290/

Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información (Productor). (2007, Septiembre 30). *Aló, Presidente N° 296* [Programa de TV]. Caracas: VTV. Disponible: <http://www.alopresidente.gob.ve/territorio-alo/alo-presidente-296.html>

Petit tour d'horizon de quelques actions du gouvernement bolivarien du Venezuela (2007, Juillet 27). *Fredo34MTP* [Revue électronique]. Disponible: <http://fredo34mtp.blogzoom.fr/74162/PETIT-TOUR-D-HORIZON-DE-QUELQUES-ACTIONS-DU-GOUVERNEMENT-BOLIVARIEN-DU-VENEZUELA/>

Sanmartino, J. (2006, Mars 12). L'expérience vénézuélienne. *La Gauche* [Journal électronique]. Disponible: <http://www.lagauche.com/lagauche/spip.php?article1385>

Tocqueville, A. de (1980). *De la démocratie en Amérique.* Paris: Gallimard.

Wilpert, G. (2006, Décembre 1). La signification du socialisme du XXIe siècle pour le Venezuela. *Risal* [Journal électronique]. Disponible: <http://risal.collectifs.net/spip.php?article1952>

Yannick-Hélène de la Fuente es profesora de Idiomas, Literatura y Civilización Hispanoamericana en la Universidad de Montpellier I, Francia. Es autora de diversos artículos sobre la dinámica sociopolítica venezolana, entre los cuales destaca "Point de vue sur la révolution bolivarienne", escrito conjuntamente con Claude Llena.
Correoelectrónico: yhespi@gmail.com

Claude Llena es profesor en la Universidad Paul Valéry de Montpellier, Francia. Se desempeña como investigador en Ciencias Sociales en el Laboratorio de Análisis e Investigación en Política y Economía Sociales ARPES (Montpellier III) y en el Centro de Estudios y Proyectos CEP (Montpellier I). Ha publicado, entre otras obras: "El mito del desarrollo sostenible" (en colaboración con Florence Rodhain) y "Estrategias de protagonistas de la economía popular: el caso de la ciudad de Cochabamba en Bolivia".
Correo electrónico: claude.llena@gmail.com

Corredor de las Ideas – Maldonado -Uruguay – 2009

Tema Geral do Corredor: Aproximación crítica de la Condición Humana en el contexto latinoamericano de hoy.,

Mesa 1: Filosofía Política: globalización y democracia.

Palestra: Democracia e socialismo, posibilidades éticas.

Autora: Cecilia Pires

Titulação: Doutora

Área de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Instituição: Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

E-mail: ceciliapires@yahoo.com.br

Democracia e socialismo, possibilidades éticas.

Há um procedimento interrogativo, dirigido à ordem existente: de que modo a ordem jurídica, o Estado e a sociedade civil estão envolvidos com a democracia, além da retórica e do protocolo de intenções? Esta é uma questão necessária, mais do que retórica.

Busca-se construir uma racionalidade que destaque a democracia, em seu conteúdo ético da idéia de valor. Esta idéia fundamenta as próprias exigências das pessoas, que recusam a violação das suas subjetividades e postulam justiça, a partir de uma nova ordem econômica e social.

Tratar a questão da democracia, do ponto de vista da sociedade civil, requer o entendimento de que é possível analisar as reivindicações dos cidadãos no âmbito da governabilidade. Uma das formas da governabilidade se realizar é a forma democrática, com tudo o que ela contém de avanço e de limite. A humanidade construiu seu processo civilizatório evoluindo, gradativamente, para a organização da vida civil, como valor necessário para a convivialidade. Disso resultou o Estado, esse instrumento jurídico, lugar de redes de poder e de gerenciamento dos negócios públicos.

O Estado continua sendo um problema político, ético e econômico para os sujeitos que desejam viver a democracia, especialmente se pensamos uma democracia baseada na Razão Ética, como fundamento necessário da razão política. Na forma burocrático-representativa como se apresenta na democracia moderna, o Estado repete os ritos do Contrato na intenção de gerir a vida dos cidadãos, produzindo outro mal-estar sobre a condição humana, que é tentar a construção de homologia entre a esfera da vida privada e a esfera da vida pública.

Estamos, no marco do Cone Sul, influenciados, também, por uma nova ordem econômica internacional, inseridos no cenário de crises e não estamos dispensados de pensar novas alternativas para nossos povos e culturas. E que pensamos? A mundialização de toda economia e de toda política enseja desafios que nos provocam para refletirmos sobre nossas necessidades. Uma delas é a relação entre o ético e o político, que resultam em ações inteligentes, as quais podem nos preservar de um globalismo

determinista e nos inserir na lógica da alteridade, do reconhecimento das diferenças e no estímulo a práticas de tolerância sobre o que é bom e justo como direito para todos.

Nessa circunstância histórica, podemos ser levados a re-pensar, a partir das atuais condições estruturais, uma nova relação de poder, sem os equívocos totalizadores vividos nos século XX, que acabaram por refluir organizações da sociedade civil. Trata-se de pensarmos num ordenamento da economia e da política com vistas à prática da igualdade social, para que se efetive a justa distribuição das riquezas mundiais, de modo que não haja mais para a humanidade a morte pela fome ou a experiência de qualquer espécie de violência, seja pela repressão do pensamento, seja pela vitimização de dissidentes.

No desafio dos tempos atuais, temos algumas certezas, como o fato de que os paradigmas não são definitivos. Em uma relação ética, os valores são do sujeito, na medida em que se referem à sua individualidade e as atribuições de valores às coisas resultam invariavelmente das decisões dos sujeitos em valorarem isto ou aquilo. Assim pode-se verificar que o valor atribuído à vida, à saúde, ao dinheiro, ao poder expressam as compreensões dos sujeitos face a essas realidades, sejam elas materiais ou simbólicas. Exercer plenamente a cidadania se insere nesse âmago do valor, enquanto valor dos sujeitos e valor da sociedade organizada por esses sujeitos.

Democracia requer uma base sólida na razão ética. Esta razão se exerce na racionalidade capaz de produzir convicções nos sujeitos, ampliando o espaço da subjetividade, articulada em ações significativas de um sujeito a outro sujeito. Ou seja: postulamos a idéia de valor, associada à compreensão de um ethos que se vincula a uma consciência de compromisso, a qual se situa numa sociedade, numa cultura, numa nação, num povo, com vistas a uma relação de maior igualdade social e econômica. Esse referencial ético aliado à questão das ações racionais dos sujeitos é que podemos circunscrever as ações intersubjetivas e qualificá-las como condição de possibilidade para a construção da ética da paz.

Ao nomearmos a razão ética como o eixo articulador do processo emancipatório das subjetividades e das intersubjetividades, é possível que tenhamos que repensar o pacto social e, conseqüentemente, o papel do Estado como o administrador dos conflitos. A forma histórica pactuada não conseguiu eliminar a violência, nem desincumbir-se da guerra. Ao contrário, tudo isso potencializou-se, atualmente, com muita sofisticação e sedução. O Estado que aí está apresenta-se lacunar até mesmo como poder regulador, não consegue transitar por interesses distintos e fracassa na própria dimensão da governabilidade. É evidente que esse artefato, cujo componente político é o exercício do mando, explicita-se na esfera, também, das subjetividades que o sustentam e o reconhecem, embora, é lógico, tais regulações do poder não ocorram no vazio, uma vez que ele existe pela vontade dos sujeitos que o desejaram. E seus controles se exercem desde a coerção física, passando pela administração de todas as esferas da vida pública até o controle da ideologia necessária para seu sustento.

As possibilidades éticas de pensarmos democracia e socialismo está na exata medida em que desejarmos aprender com os erros vividos e dinamizar as forças avançadas da sociedade para o reencontro com os projetos de todos, uma vez que ainda há parte da humanidade que não se alimenta, não tem onde morar e não tem a saúde cuidada, para referir o que é mais grave, minimamente. É uma estratégia da solidariedade que nos desafia, hoje.

Uma das condições para a manutenção organizada da vida na polis, na forma democrática, é esse cuidado com o poder nos seus limites, para que ele não se efetive como violência. Esse cuidado tem a ver com a necessária relação da ética inspirando o estabelecimento de valores na política, voltados para o cuidado com a humanidade. Aí público e privado necessariamente estarão reunidos, quando necessidade e liberdade serão tratadas com a mesma importância cívica e plural, uma para ser superada e a outra para ser efetivada.

1. Democracia e dialética da necessidade

Uma das perspectivas necessárias para se abordar a questão da possibilidade, a democracia associada aos valores do socialismo democrático, é entender a dimensão, o lugar das necessidades na vida civil, para que se possa pensar nas dinâmicas da liberdade como projeto para essa mesma vida civil.

Aí, outro ingrediente teórico-prático se faz imprescindível: a perspectiva dialética nas ações humanas, o âmbito da esfera pública. Em Marx, a dialética se apresentava com um potencial crítico-revolucionário, cuja dinâmica, ele entendia, poderia produzir transformações significativas na economia e na política. O desdobramento dessa concepção não se limita apenas ao que existe aí posto, no modo como as circunstâncias se apresentam, mas leva ao pensamento da contradição, o surgimento do negativo no pensamento e na ação, de modo que requer ações efetivas de mudanças estruturais.

Nesse viés, uma democracia assim pensada, com base em valores éticos, que são valores dos sujeitos empíricos e sociais, produz o movimento dialético da negação, qual seja a superação do estado de coisas que não se volta para as dimensões do humano na sua necessidade circunstancial para produzir a liberdade estrutural. Tudo isso implica o respeito ao sistema de crenças, de participação política, de preservação da cultura, de recusa ao pensamento único, seja de que origem for. Ainda mais, pensar no avanço desses valores da democracia para construção do socialismo, com características democráticas é o desafio maior dos sujeitos que estão a viver o século XXI e que souberam aprender as lições da história.

A dialética da necessidade é apenas um ponto mínimo num programa de governabilidade com vistas a pensar uma democracia ampliada, ética e socialista, no sentido da inclusão de todos nos bens da riqueza social. Por estudos vários e específicos, tecnicamente falando, já sabemos que as formas

violentas da governabilidade fragilizaram a democracia mínima e impediram avanços qualitativos na vida dos sujeitos. Desde a nossa América Latina, passando por territórios mais vastos, do Norte e da Europa, até chegar à nossa distante África e Ásia, as situações de dominação não auxiliaram coisas mínimas como a superação da fome até questões sofisticadas como os ajustes do Capital às demandas sociais. A crise, portanto, da necessidade se instalou por uma ausência dialética, por uma incapacidade de pensar o diferente, no conjunto e no detalhe, de modo que os pactos só começam a ser respeitados, a partir das armas, na previsão absolutista de Th. Hobbes, o que é lamentável.

As preocupações dos intelectuais com povos e nações avançam no limiar grego da democracia ordenada em torno de alguns cidadãos para pensá-la na possibilidade de uma abrangência múltipla, desde as raízes éticas até as fronteiras de uma convivialidade civilizada e plural. Nesse sentido a condição humana, chamada dessa Convocatória do Corredor de Idéias Aproximación crítica de la Condición Humana en el contexto latinoamericano de hoy nos remete ao âmago da questão ética, para pensarmos na ausência de liberdade onde ainda domina a escassez.

Vejamos os pólos com base nos quais se tensionam indivíduos e sociedade, na esfera pública. De parte dos indivíduos temos as motivações, os interesses e os desejos que os impelem para a ação, estando aí, num limiar de fragilidade, as razões da ação. Para Arendt, o sujeito só ingressa na vida pública, com registros políticos, pela ação. As outras dimensões da condição humana como labor e trabalho o circunscrevem a um mundo privado, ainda em volta com as questões da escassez. Segundo nosso entendimento, é um sujeito preso às questões da ética da necessidade¹¹, envolvido com sua pobreza, sem a conquista da cidadania democrática.

Do lado da sociedade, a importância das condições materiais (infra-estrutura micro e macro econômicas) e decorrências de princípio com a norma moral postulada face ao fatos da governabilidade ensejam uma ética de fins, não nos moldes kantianos, mas no ideário de consequência ética, em que o agir público, civil não produza deslealdade dos representantes com os representados, como se observa nas nossas atuais repúblicas democráticas. Ao avesso da integração ética, muitas deliberações dos governantes produzem-se na contramão do cuidado com a vida pública, civil; poderiam eles ter o cuidado com as coisas da cidade, como dizia Sócrates, para que se incrementasse no imaginário social uma verdadeira recusa ao dano social e toda espécie de fraude de qualquer natureza.

Se preciso fosse, seria pensar a contradição da ética da necessidade, no âmbito da democracia, como uma forma de superá-la tendo como horizonte a dialética da liberdade na esfera pública, evitando os danos causados no tecido social, quando a corrupção e o descaso com a coisa pública tomam formas contundentes de individualismo burocrático e autoritarismo estatal.

¹¹ Cf. Cecília Pires. **Ética da Necessidade**. São Leopoldo:Ed.Unisinos, 2004.

2. Democracia e dialética da liberdade

Viver a liberdade como condição de ação é a nossa identificação maior, como humanos. Somos livres porque somos humanos; nem as feras, nem os deuses, são livres.

A liberdade nos leva a decisões sobre como devemos agir. A ação é o que qualifica a própria condição humana, ou seja, é a nossa entrada no mundo como sujeitos históricos. H. Arendt, filósofa judia, escreveu sobre a questão da ação, mostrando que a ação é o nosso segundo nascimento. O primeiro é o nosso próprio nascimento biológico, o segundo é o nascimento cívico, quando nos tornamos cidadãos e agimos nas coisas da cidade. A ação é o nosso fazer, além do trabalho. Ela é a dinâmica da nossa vida. Agimos como seres singulares e plurais, e agimos porque nossa liberdade sustenta nossa ação. A liberdade se expressa na esfera pública, diferente do amor que se expressa na esfera privada. É na esfera pública que se realiza a política, a vida da polis, na esfera privada ocorrem as relações de afeto. H. Arendt separa muito bem o espaço público do espaço privado e demonstra que isto é essencial para a vida ética, para a moralidade.

Talvez fosse permitido pensarmos que a crise ética que assola o mundo, nos seus quatro cantos, produziu uma espécie de pessimismo adormecido. Reflete o descaso para com a coisa pública, tanto em termos de participação na vida civil, como no âmbito da cidadania efetiva, singularizada na razão dos sujeitos, que produz uma ruptura do tecido social.

Vê-se isso nos continentes onde os povos ainda se fortalecem pela guerra, numa tentativa tardia de dominação e extermínio (vejamos países da África, as questões da Coreia, norte e sul, as perseguições ainda presentes na China). E nos já nomeados povos desenvolvidos percebemos a negação da alteridade e da contradição, expressas em atitudes intolerantes e preconceituosas, de modo a construir um entendimento discricionário em que bons estão em lugares diferentes dos maus, num viés de maniqueísmo atrasado, tal como a Igreja Inquisidora fizera no século XVI.

Na dinâmica de uma ética com fins de construção da liberdade pública, é necessário pensar novos sentidos nos domínios da esfera privada, para que se altere o quadro da cidadania, na esfera pública. Até mesmo Maquiavel, como guardador da República, aconselhou os cidadãos a serem atentos às questões da governabilidade, com fins de ordenamento social e político. Não estou reiterando seus postulados, mas registrando a conotação pragmática de defesa de um Estado, que, se intenciona ser presente na vida dos indivíduo, que, ao menos, seja eficaz.

Na esteira dessa análise, registram-se os motivos do desencantamento dos sujeitos com a política, e, conseqüentemente com a democracia. Pode-nos causar perplexidade ao ouvirmos do senso comum, ou, mesmo de intelectuais, que a liberdade de um estado democrático de direito pode ser permissiva, relevando desmandos no trato com a coisa pública. E mais inquietante se torna, quando ouvimos

desses mesmos interlocutores que as ditaduras não foram assim tão deploráveis e que os generais ou ditadores civis cumpriram um papel ordenador na vida pública civil.

Tudo isso faz recuar a dialética da liberdade no âmbito de uma democracia em construção, de tal modo que precisamos pensar mais, conhecer melhor e agir criteriosamente, pois os epígonos do pensamento autoritário estão de sentinela nas fronteiras dos nossos países, prontos, aptos a assumir o controle social, pelo viés do aniquilamento ético e político.

Hans Jonas analisa:

Nas nações industriais bem-sucedidas, que colheram os frutos da técnica mais produtiva, pertence a um passado mais distante a situação de um proletariado industrial desamparado diante da selvageria do mercado. Onde sindicatos poderosos e “executivos” dependentes de contratos bilaterais sentam-se as mesas de negociação, não podemos mais falar de exploração unilateral, por mais que os resultados da negociação continuem permitindo uma repartição desigual dos benefícios.¹²

Nossos povos e nações já têm em sua história o registro dos holocaustos. Seria uma atitude de responsabilidade não substituirmos meios por fins, para que o processo de uma revolução ética, baseado numa subversão cívica possa encontrar acolhida no compromisso de construção da democracia civilizada. Qual democracia? Qual governo? Qual inclusão social? Os iluministas tentaram emancipar o homem de suas razões obscurantistas, a técnica contemporânea pensou que a humanidade poderia ultrapassar seu próprio limite e os gurus contemporâneos tentam ressignificar relações de poder, sem avaliar a subjetividade. Os desafios de hoje estão a exigir compreensões dialéticas ampliadas para viabilizar a liberdade ética, condição do convívio inteligente, na vida civil.

3. A filosofia e a política como compromissos para a Revolução ética e Democracia igualitária

A revolução ética pretende pensar em utopias realizáveis no mundo com os habitantes do mundo. E para isso é necessário o conhecimento. E para que o conhecimento se torne possível, faz-se necessário compreendermos as estruturas e as conjunturas da sociedade, para não repetirmos os erros sucessivos do passado. Fomos movidos, muitas vezes, por um autoritarismo ideológico de tal forma que perdemos o sentido da revolução na trama dos fatos cotidianos, sacrificando o conjunto da obra revolucionária, que acabou esquecida e desgastada.

A idéia de compromisso e de engajamento para a construção de uma perspectiva socialista não burocrática e não delirante requer pensar o mundo e os sujeitos que habitam o mundo, com o desejo de reflexão sobre os desafios da sociedade.

¹² Cf. HANS JONAS, **Ética da Responsabilidade**. Rio de Janeiro:Contraponto:Ed. PUC-Rio, 2006, p. 290.

Ao aprendermos com as experiências históricas, fazemos parte do cenário filosófico, que rompe com a dialética idealista e agrega-se a uma compreensão material das contradições da história e da política. Desse modo, a necessidade mais urgente é repensar a democracia e o modelo de Estado, pensando na sua forma de governabilidade para todos. Nessa tentativa salientamos a re-construção da democracia nos paradigmas do socialismo, além dos modelos de dominação já vividos. Aqui se instala uma tensão otimizada entre ideologia e utopia. A primeira, enquanto representação justificadora de uma ordem social vigente e a segunda como o momento fértil do caráter criador dos sujeitos sociais. Recorrendo a Michael Lowy: o pensamento utópico é o que aspira a um estado não-existente das relações sociais, o que lhe dá, ao menos potencialmente, um caráter crítico, subversivo, ou mesmo explosivo.¹³

A ética tem um potencial subversivo e isso permite a construção de uma cidadania participativa e crítica. Chegamos, pois, ao problema da liberdade como fundamento da democracia. Estamos querendo pontuar a importância substantiva da liberdade numa democracia possível de ser construída, em confronto com o Estado, normativo, mas não ético. Cumpre o pacto social formal e se desincumbe da tarefa emancipatória.

Resultam, então, atitudes de conformismo e resistência. O conformismo é a face da ingenuidade política, é a manifestação de uma debilidade teórico-prática, face à instância do poder. É a expressão do consentimento. A resistência requer outra forma de conduta. A sua práxis trabalha com outras evidências. A resistência opera com o dado do enfrentamento. A consciência além de crítica é atuante. Institui o momento da negação, organizando o contra-poder. É o momento da sociedade civil. No Brasil e na América Latina essas duas atitudes – conformismo e resistência – possuem as peculiaridades de suas culturas políticas.

As possibilidades éticas da democracia e do socialismo podem estar configuradas nessas culturas políticas que buscam entender a condição humana, nesse contexto do Continente Americano.

¹³ Cf. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchausen*, 1991, p. 12.

Corredor de las Ideas
Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy.

10,11 y 12 de Setiembre del 2009. Maldonado, Uruguay

NOME: Vinícius Cunha dos Santos
EMAIL: vinidab@ibest.com.br
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

CALDERA E OS DILEMAS DA DEMOCRACIA

RESUMO: O presente trabalho é uma reflexão sobre o livro “Dilemas da Democracia” de Alejandro Serrano Caldera, com o objetivo de melhor conhecer as idéias deste pensador latino-americano. Nesta pesquisa, partimos dos conceitos de democracia, para compreendê-la e buscar valores e ações no rumo de sua consolidação. Também trabalharemos sobre alguns inimigos atuais da democracia, como o Mercado Total, a padronização das culturas e a desigualdade social, propondo, como alternativa, a ética do progresso e da diversidade, junto com um redimensionamento do mercado e do estado, de forma que a sociedade civil possa ter o papel principal neste processo. Por fim, há uma pequena reflexão sobre a utopia, tida como necessária para esta construção constante que é a democracia.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura, Democracia, Política, Utopia, Estado, Mercado.

MESA : DE ALLENDE AL SOCIALISMO DEL SIGLO XXI

CAMBIOS REVOLUCIONARIOS EN LAS DEMOCRACIAS LATINOAMERICANAS :
EL CASO DE VENEZUELA Y EL ECO-SOCIALISMO DEL SIGLO XXI

Yannick de la Fuente y Claude Llena (Universidad de Montpellier – Francia)

Resumen :

Mientras que la izquierda radical europea se ve reducida a un debate teórico por falta de real alternancia democrática por parte de los mismos partidos socialistas europeos, Venezuela y gran parte de Latinoamérica están demostrando al mundo que es posible por la vía democrática construir alternativas al neoliberalismo fieles así al eslogan de los altermundialistas : “otro mundo es posible”. Pero esta tentativa levanta numerosas incógnitas y pone en tela de juicio la capacidad misma del hombre en transformar las bases de sociedades capitalistas injustas y egoístas en otro modelo social viable económicamente y ecológicamente.

Mesa 2

DDHH

corredor2009uruguay@gmail.com

A crise da cidadania e a Diretiva de Retorno da União Européia: as faces oblíquas de uma experiência migratória de retrocessos em matéria de Direitos Humanos cosmopolitas

Ana Carolina Guimarães Seffrin¹⁴

Valéria Ribas do Nascimento¹⁵

Jose Luis Bolzan de Moraes¹⁶

1. O Estrangeiro: reflexões introdutórias

“Mesmo no banco dos réus, é sempre interessante ouvir falar de si mesmo. Durante as falas do promotor e do meu advogado, posso dizer que se falou muito de mim, e talvez até mais de mim do que do meu crime. Eram, aliás, assim tão diferentes estes discursos?”¹⁷

Desde o término da Segunda Grande Guerra Mundial, diversos Estados espalhados pelo globo terrestre assumiram a guinada vertical de luta pela reafirmação na fé dos direitos fundamentais do homem, da dignidade e no valor do ser humano, na igualdade dos direitos, associando uma experiência instruída ao propósito claro de estabelecimento e estruturação de condições sobre as quais a justiça e o respeito a obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional pudessem ser mantidos¹⁸. A narrativa histórica, sobre sua dinâmica, desenvolveu-se por dois diapasões distintos: medidas de legitimação da matéria subscrita pelos Direitos Humanos e medidas hodiernamente reproduzidas na técnica da violação.

Em um tempo contemporâneo nivelado pelos percalços da globalização e pelas práticas neoliberais, os Estados hoje deparam-se à um problema inquietante chamado manutenção, instauração e desenvolvimento da democracia social-estatal¹⁹, vértice, em si mesmo, amarrado e tido como de proximidade com os Direitos Humanos. Um exame autêntico permite apontar o paulatino constituir de um cenário de proteção aos seres humanos, o reconhecimento de direitos sob o plano internacional e

¹⁴ AUTORA. Mestranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Bolsista CAPES/Prosup. Graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Santa Maria (FADISMA). Email: anaseffrin@gmail.com.

¹⁵ AUTORA. Doutoranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Mestre em Direito Público pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Professora de Direito Constitucional da Faculdade de Direito de Santa Maria (FADISMA) e UNISINOS. Advogada. Email: valribas@terra.com.br.

¹⁶ ORIENTADOR. Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Pós-Doutoramento junto à Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Procurador do Estado do Rio Grande do Sul. Coordenador do PPGDireito da UNISINOS. Email: bolzan@hotmail.com.

¹⁷ CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d., p. 100.

¹⁸ Os argumentos são oriundos das normativas, sobremaneira aquelas fixadas no âmbito da Organização das Nações Unidas. Para tanto, observe-se o preâmbulo de tratados e textos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 e a Carta das Nações Unidas de 1945, dispositivos propugnantes da reafirmação na fé, som de formação de um sistema de união entre Estados.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 2.

uma ideia fantasmagoricamente contrária, inserida nas implicações de uma concepção de direitos convergida no engajamento de bloqueios à efetivação.

Um exemplo factível da realidade contraposta, de significantes malogrados nas dúvidas e nas incertezas, chama-se Diretiva 2008/115/CE do Parlamento Europeu e do Conselho da União Europeia, de 16 de dezembro de 2008²⁰. Relativa a normas e procedimentos comuns nos Estados-membros para o regresso de nacionais de países terceiros em situação irregular, trata-se de um instrumento servido ao conhecimento da discriminação, proclamada no viés da ampla adesão dos Estados para prevenir, sobre os limites da lei, à formatação de uma cláusula de obrigatoriedade de “varredura” de imigrantes, tecendo um raciocínio elementar excepcional: assegurar o financiamento de uma prática anti-democrática, o enxame de fracasso da União Europeia para instruir um projeto político frente aos principais desafios do capitalismo no âmbito da precedência de universalidade dos direitos²¹.

Na latência das adjudicações, as terminologias adstritas diante das palavras “cosmopolitismo”, “cidadania” e até mesmo “Direitos Humanos” ganham um respaldo de multiplicidade significativa, razão residente em debates contemporâneos sobre os fundamentos envolvidos, bem como diversidade e multiplicidade de reflexões. O potencial das consequências legais, as circunstâncias históricas, dentre tantos outros fluxos, são envoltivos chaves para o caráter oportuno de dilemas operantes quando o assunto diga respeito a essas matérias e uma crítica e denúncia contra o “suposto” e “inoportuno” discurso social de cidadania europeia conjuga-se como indispensável para uma análise das estratégias esfaceladas pagas na moeda da exclusão social²².

O presente artigo não pretende exaurir eixos-temáticos inter-relacionados às migrações no bloco comunitário europeu, como também abordar a xenofobia sob um viés de problema sistemático a desenvolver-se naquele solo. Trata-se de uma tentativa de pincelar as questões de índole jurídica centrais no conteúdo da Diretiva e o quanto suas características possuem denotação distinta aos princípios básicos – elementares – do Direito Internacional dos Direitos Humanos, sintomas os quais caminham em completo desacordo com a opulência de importância desse ramo. É, portanto, o situar de uma desconfiança com a alternativa normativa da União Europeia, a sugestão de um argumento crítico, a derivação de reconhecimento da comunidade jurídica não assentada pelas fronteiras, mas na manutenção da dignidade da pessoa, democracia em busca de uma identidade.

²⁰ O inteiro teor do documento jurídico encontra-se disponível no endereço eletrônico do bloco comunitário europeu. (EUR-Lex. Disponível em: <<http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktext=checkbox&visu=#texte>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

²¹ Conforme Flávia Piovesan: “O processo de universalização dos direitos humanos traz em si a necessidade de implementação desses direitos, mediante a criação de uma sistemática internacional de monitoramento e controle – a chamada *international accountability* (...) a conjugação desses instrumentos internacionais simbolizou a mais significativa expressão do movimento internacional dos direitos humanos, apresentando central importância para o sistema de proteção em sua globalidade.” (PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Max Limonad, 2000, p. 159 e p. 160).

²² HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 2.

2. Nessa constelação pós-nacional, universalismos para quem? A assunção da derrotada dos Direitos Humanos

“Reencontrei a calma, depois que partiu. Estava esgotado. Atirei-me sobre o leito. Acho que dormi, pois acordei com estrelas sobre o rosto. Subiam até mim os ruídos do campo.(...) Anunciavam partidas para um mundo que me era para sempre indiferente.”²³

Quando Mireille Delmas-Marty observa o laboratório europeu de direitos um organismo vivo caracterizado no plural²⁴, abreviado no reconhecimento de políticas sociais e econômicas, propugna o recôndito da ordenação jurídica, a vocação de uma harmonia europeia composta pela complexidade de relações entre Estados. Insurge uma reflexão entre as margens de apreciação jurídica, entendendo pela chave da legitimação dessa harmonização a ética dos direitos do homem²⁵ e a admissibilidade de um sistema jurídico das comunidades europeias. Regurgitam, pois, as conflituosas dúvidas: o processo de integração possibilita avanços suficientes para privilegiar o fundamento de funcionamento do bloco pela “gasolina” dos direitos fundamentais? Em outras palavras, é possível desejar um “pluralismo ordenado por um uso correto das chaves, essa é a busca em curso que transforma a Europa numa espécie de laboratório do pluralismo”²⁶, mas seu anúncio ainda não pode ser plenamente acatado pela simples razão de se tratar do objetivo de um sonho global – ou pelo menos de certos Estados – mas não necessariamente europeu.

Afirmar tal significa observar o império – e uma panaceia – de perda de solidariedade com o restante do globo terrestre oriunda dos Estados aludidos no bloco comunitário. A controvérsia condiciona uma “mudança política” de ambíguas apropriações, simbiose de esforços sistemáticos no impulso de marginalização de grupos de imigrantes, condicionados à posição de inferioridade. Os elementos restam respaldados à dignidade violada e à barbárie ou à manifestação da beligerância violenta, afastamento do indivíduo à tomada de decisões, pontos oscilantes nos quais transitam e cronologicamente criam a hospitalidade como uma colocação vulgar e de indisposta transposição²⁷. Não é de surpreender que incidentes violatórios expressem o perigo da principiologia intolerância.

²³ CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d., p. 122.

²⁴ DELMAS-MARTY, Mireille. *Por um direito comum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 235.

²⁵ *Ibidem*, p. 266.

²⁶ *Ibidem*, p. 271.

²⁷ Nesse sentido, José Augusto Lindgren Alves observa uma cruzada e um conflito dentro do próprio Ocidente em se tratando dos nervos dos Direitos Humanos, o levante de problemas discriminatórios candentes, matérias que se tornam exclusivas no âmbito de conferências internacionais. “Em 2004 ocorreram três: em Berlim, sobre o anti-semitismo; em Paris, sobre a propaganda racista, xenofóbica e anti-semita na Internet; e em Bruxelas, sobre a intolerância em geral, envolvendo também os fenômenos crescentes do anti-arabismo e da islamofobia. (...) Não deixa, portanto, de ser alentador ver que, apesar de todos os percalços e incidentes violatórios, os direitos humanos não foram abandonados nas discussões atinentes à segurança e cooperação na Europa. Infelizmente toda essa movimentação da União Europeia e da OSCE não tem produzido resultados visíveis no âmbito interno dos Estados-membros, preocupados prioritariamente com a prevenção contra o terrorismo. (ALVES, J. A. Lindgren. *Os direitos humanos na pós-modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 244).

Em 18 de junho de 2008, o Parlamento Europeu aprovou, por 369 votos a favor, 197 contra e 106 abstenções, documento representado em padrões e procedimentos comuns para a deportação de imigrantes ilegais. Desencadeando fortes reações²⁸ no mundo inteiro, a Diretiva esteve preocupada em estabelecer normas claras, transparentes e justas para uma política de regresso eficaz, haja vista elementos necessários para uma política de migração bem gerida²⁹.

Seus encontros oferecem apenas ficções. De um lado, defende o tratamento de nacionais de países terceiros detidos de forma humana e digna, no respeito de seus direitos fundamentais e nos termos do direito internacional e do direito nacional, e, de outro, permite o “afastamento” do estrangeiro, ordem de execução do dever de regresso, assim como possibilita “detenção” para efeitos de afastamento, especificidades de difícil compatibilidade com o direito internacional e nacional, imaginário da interdição da liberdade – maior bem que todos carregam consigo – como sinônimo indispensável a uma política “migratória” bem gerida.

Até 24 de Dezembro de 2010 o projeto deve ser posto totalmente em prática, devendo os Estados-Membros respaldar vigor acionário sobre as disposições legislativas, regulamentares e administrativas. O desejo é o reinado de uma fortaleza, mas o regime supranacional europeu investe dificuldade radical em verificar um processo de integração guarnecido na ética dos direitos do homem ou até mesmo na pluralidade dos direitos. Os encadeamentos demonstram que, de fato, trata-se de um “laboratório”, mas eis um reduto de experiências nada distantes daquelas sentidas pelos Estados totalitários turbulentos dos regimes remendados por Hitler e Mussolini.

Todas as afirmações presentes estão vinculadas sobre o grande paradoxo dos discursos políticos e o refúgio europeu em pôr em prática, por meio de artifícios legais, princípios de repulsão à migração; o domínio funciona perfeitamente dentro dos estranhos aquedutos da Diretiva, que passa a existir como o referendo de uma redefinição democrática com trejeitos nazi-fascistas³⁰, delimitando uma sociedade sobre si mesma, como se estivesse inserida apenas dentro das próprias fronteiras, manejo dos europarlamentares.

²⁸ Veja a reação, pois, com a “Declaração do Grupo do Rio sobre a Diretiva”, o adital da Cúpula do Mercosul rechaçando-a, as manifestações de organizações não-governamentais, dentre outros, enquanto reconhecimento crítico às implicações do objeto legal.

²⁹ Não se tratam de opiniões próprias, mas tão somente os fundamentos elencados no teor legal do documento. Ver as considerações introdutórias contidas na base do texto. (EUR-Lex. Disponível em: <<http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

³⁰ Paulo Nogueira Batista Jr. invoca um ambiente crescentemente xenófobo e racista, lembrando o “Festung Europa” (Fortaleza Europa), famosa palavra de ordem da Alemanha nazista; depois da derrota em Stalingrado, em 1943, Hitler nunca mais recuperou a ofensiva de forma duradoura, tratando a fase final da guerra no conversão do “Festung Europa”, que os alemães defenderam a todo custo nas frentes ocidental e oriental. (BATISTA JR., Paulo Nogueira. *Diretiva do Retorno: Festung Europa*. Disponível em: <<http://www.ecodebate.com.br/2008/06/30/diretiva-de-retorno-festung-europa-artigo-de-paulo-nogueira-batista-jr/>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

O signo é rebatizado como o estampar da vergonha: a vergonha do povo europeu em estender asilo ao contingente de imigrantes, o conotativo de uma influência gravitacional de forte apego nacionalista³¹. Ventura e Seitenfus aduzem: estar-se-á a falar, na simetria de Claude Lévi-Strauss, em uma “Triste Europa”, metáfora para com os “Tristes Trópicos”, alegoria de um continente o qual crava tristes trópicos sobre si mesmo³².

A Diretiva perde seu apelo político porque não condiz com preceitos de ordem democrática. É o preenchimento – ou resposta da União Europeia – de não prestação de serviços sociais aos estrangeiros, então creditados como mão-de-obra e provisão para a realização de uma infundável gama de serviços básicos, hoje não mais preenchidos pelos próprios europeus. Simboliza a frenesi de um nacionalismo cuja credibilidade está esgotada no seu ímpeto xenófobo, argumento de doloroso desvio histórico na tradição dos Direitos Humanos. Em outra escala, é um investimento, no mínimo, assemelhado à ênfase de “expulsão”, sem qualquer valoração à manutenção da dignidade da pessoa humana. “No futuro, ou nos limitamos ao status quo de uma Europa integrada pelo mercado ou então deveremos decidir se queremos nos dirigir para uma democracia europeia”³³; “a vítima é reduzida por essa lógica a mero instrumento útil ou necessário e cumpre o ritual do sacrifício inevitável para preservação da ordem”³⁴. As motivações instigam um patamar reflexivo: o da luta por um cosmopolitismo universal, a eleição de uma constelação pós-nacional, o ponto de debate de propostas a serem erguidas, vontades políticas cotadas em demarcações cidadãs democráticas.

A negação da unidade normativa do Direito Internacional dos Direitos Humanos transparece facilmente na instância desse bloqueio vergonhoso. Desacato, barbárie, negação de uma fonte de justiça, atrocidade empregada. “Vale frisar que não é uma questão de seres humanos terem direitos, mas que os direitos constroem o humano”³⁵; solidariedade cosmopolita, pois, capaz de ir além das fronteiras nacionais.

3. A busca pelo viés cosmopolita ou, apenas, “sobras” do ideal kantiano?

“Assaltaram-me as lembranças de uma vida que já não me pertencia, mas onde encontrara as mais pobres e as mais tenazes das minhas alegrias: cheiros de verão, o bairro que eu amava, um certo

³¹ O imanente desfrutado é triste cenário: “Os apátridas, exilados ou desnaturalizados do período de entreguerras foram a prova viva de que quem se apresentasse diante das fronteiras de qualquer Estado sem outro documento a não ser a dignidade humana, estava perdido. O mesmo é o que ocorre hoje com os indocumentados que chegam aos países ricos, fugindo da miséria dos seus países de origem. O ministro espanhol de Assuntos Exteriores, Abel Matutes, formulou esta dramática verdade, a propósito de um episódio xenófobo num povoado da Amerídia, com uma fórmula insuperável: “Parsa o Estado, o imigrante sem papéis não existe”. Com certeza como mão-de-obra ele existe. Mas se esse ser humano substanciado numa mão, mão-de-obra, pretende ser sujeito de direitos humanos, então aparece a grande verdade que esses direitos dependem de um papel dado pelo Estado.” (REYES, Mate. *Memórias de Auschwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005, p. 12 e p. 13).

³² SEITENFUS, Ricardo. VENTURA, Deisy. *Triste Europa*. Disponível em: <http://www.oas.org/.../XXXV_curso_triste_europa_Ricardo_Seitenfus.pdf>. Acesso em: 10 de ago. de 2009.

³³ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 70.

³⁴ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *A justiça perante uma crítica ética da violência*. In: *Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência*. RUIZ, Castor Bartolomé. (Org.). São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 104.

³⁵ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 376.

céu ao entardecer(...) Tudo quanto eu fazia de inútil neste lugar subiu-me, então, à garganta e só tive uma pressa: acabar com isto e voltar à minha cela, para dormir.”³⁶

Ulrich Beck prediz: a realidade se tornou global e cosmopolita. As confluências da assertiva, com frequência, traduzem diversos sentidos, dependendo do contexto em que são utilizadas. O esclarecimento de diferenciação – globalização e cosmopolitismo – figura simbologia significativa plural, fato por si mesmo permeado pelo necessário contraponto entre as colocações.

Para se ter uma ideia da difícil questão terminológica, é possível começar sublinhando que, no discurso político, globalização é uma palavra da moda, geralmente identificada enquanto globalização econômica. Em contrapartida, o cosmopolitismo relaciona-se com um processo multidimensional, o qual modificou de maneira irreversível a natureza histórica dos mundos sociais e a importância dos Estados na atualidade.³⁷

O cosmopolitismo supõe o surgimento uma gama de múltiplas lealdades, assim como o aumento de variadas formas de vida “transnacionais”³⁸, bem como o acesso de atores políticos não estatais (como, por exemplo, Anistia Internacional ou Organização Mundial do Comércio e distintas instituições e organizações) e o auge de movimentos de protestos em escala mundial contra os frutos da globalização³⁹. Além disso, auge o reconhecimento internacional dos Direitos Humanos: o direito do trabalho, a proteção do meio ambiente, a supressão da pobreza, dentre outros⁴⁰.

O doutrinador alemão ainda refere que o cosmopolitismo não deva substituir o nacionalismo. Ao contrário, as ideias de direitos humanos e democracia necessitam de um solo estatal. Um olhar cosmopolita quer dizer: “en un mundo de crisis globales y de perigos derivados de la civilización, pierden su obligatoriedad las viejas diferenciaciones entre dentro e fuera, nacional e internacional (...)”.⁴¹ De fato, é preciso o denominado por Beck como realismo cosmopolita⁴², ou, em outras

³⁶ CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d., p. 106.

³⁷ BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o guerra es la paz*; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005, p. 19.

³⁸ O termo transnacional reflete uma gama de fenômenos, como por exemplo: relações de poder, de economia mundial, crises, estratégias, situações e reações próprias do Estado Nacional de cada país e grupos de países, intervenções da opinião mundial, perigos terroristas, etc. Ibidem, p. 56.

³⁹ Segundo Jose Luis Bolzan de Moraes, o Estado Moderno, definido como tal a partir do século XVI, viu-se abarcado em um largo processo de consolidação e modificação, passando atualmente por uma desconstrução/exaustão, sendo que para alguns autores necessita de uma refundação, diante das várias crises interconectadas a que está submetido. Dentre elas, cita-se: *crise conceitual*; que atinge os elementos que compõe a formação do Estado em sua concepção clássica, como povo, território e soberania; *crise estrutural*, envolvendo o próprio desenvolvimento do Estado Social, como a crise fiscal, ideológica e filosófica; *crise constitucional*, já que a Constituição no mundo globalizado se submete a um constante jogo de tensão e diferentes poderes; *crise funcional*, evidenciando alteração na tradicional forma de funcionamento, concebida por John Locke e Montesquieu e a *crise política*, baseada no tradicional regime representativo. Salienta-se que as diversas crises se relacionam a todo momento. Para aprofundar o assunto, consultar: MORAIS, Jose Luis Bolzan de. *As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

⁴⁰ BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o guerra es la paz*; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005, p. 19.

⁴¹ BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o guerra es la paz*; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005, p. 19.

palavras, de um cosmopolitismo adequado à realidade em mundo que está aí para ser constantemente reconstruído.

Persiste uma importância de destaque ao pensamento de cosmopolitismo de Beck e outros autores, sob o viés “projeto cosmopolita kantiano”. Deisy Ventura reflete a respeito das delimitações do tema, instigando o ideário de que o Estado cosmopolita não significa direito das gentes; mesmo com o reconhecimento de que os tratados sobre a guerra seriam maus costumes, reputa-se que as regras humanitárias representariam uma expressão de um “traçado secreto” da natureza. Assim, surge a importância de complementar o direito internacional com o cosmopolita, que não seria nem um direito político entre os indivíduos, nem o direito das gentes. Em síntese, não se caracteriza por ser direito “internacional, inter-estatal ou intergovernamental porque, mais do que reconhecer o indivíduo como sujeito de direito, o situa no fulcro semântico da categoria, como razão de ser e de dever-ser”. Outra demarcação reside sobre o conteúdo do direito cosmopolita, no qual “deve restringir-se as condições de hospitalidade universal, com a ressalva de que não se trata de filantropia, mas de direito”⁴³. Com relação a esta última afirmativa, destaca-se a necessidade de se desenvolver uma hospitalidade universal, fulcro de surgimento do termo “cidadania mundial” ou “cidadania cosmopolita”⁴⁴.

Nessa linha de orientação, Javier de Lucas e Luigi Ferrajoli afirmam a urgência de uma alteração no conceito tradicional de cidadania, criado no século XVIII, pelos ideais iluministas das luzes, os quais vinculavam os direitos da pessoa ao país de origem. Aquele doutrinador espanhol estabelece a dupla natureza jurídica da cidadania⁴⁵, ou seja, a proteção local e internacional, enquanto que o italiano possui posição mais radical chegando a afirmar que “si queremos tomar en serio los

⁴² É interessante pontuar a observação de Beck sobre os qualificativos que o cosmopolitismo tem recebido: cosmopolitismo normativo ou filosófico, cosmopolitismo analógico-empírico, cosmopolitismo institucionalizado, cosmopolitismo metodológico, cosmopolitismo real ou banal, cosmopolitismo de riscos, dentre outros. Este último, abarca a dimensão excepcional de interdependência cosmopolita como seqüela de conflitos e elementos comuns transnacionais da opinião pública mundial. *Ibidem*, p. 52.

⁴³ VENTURA, Deisy. Hiatos da transnacionalização na nova gramática do direito em rede: um esboço da conjugação entre estatalismo e cosmopolitismo. In: STRECK, Lenio Luiz; BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis [et al] (Org.). *Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 232.

⁴⁴ Otfried Höffe traz a diferença entre três graus de cidadania mundial: (...) “Considera-se cidadão mundial ou cosmopolita aquele que não se atém a fronteiras, que se desloca por todo o mundo, porém que se sente – mais ou menos – em casa em todas as partes por onde anda. Na medida em que conserva sua língua, sua cultura e seus costumes, mas se deixa levar pela língua franca (antigamente era o grego, hoje em dia é o inglês), não passa de um cosmopolita de primeiro grau: viajante mundial, que, mesmo no estrangeiro, não abre mão de seus vínculos locais e nacionais. Só virá a ser um cidadão mundial mais sofisticado, um cosmopolita de segunda grau, se alcançar aquela abertura para o mundo que o faça perceber o estrangeiro, reconhecendo-o com igualdade de valor. Em um sentido mais intenso, cidadão mundial é aquele que leva sua própria cultura a um outro país, mas se deixa marcar pela nova cultura e não abdica das novas características após o retorno a seu torrão nata. A título de exemplo, pode-se citar um professor de Filosofia alemão, Eugen Herrigel (1948), que ensinava Filosofia grega e alemã no Japão, todavia aprendia a alta arte do arco e flecha com um mestre zen-budista e continuou a praticá-la mais tarde na Alemanha. No entanto, mesmo este cosmopolita de terceiro grau permaneceu cidadão mundial em um sentido pré-político. Por outro lado, no entendimento político, o cidadão mundial é membro de um Estado que abrange todos os seres juridicamente capazes no mundo inteiro (...)”. In: HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*; tradução de Tito Lívio Cruz Romão: São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 394.

⁴⁵ DE LUCAS, Javier. *El desafío de las fronteras: derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid: Temas de Hoy, 1994.

derechos, debemos desvincularlos de la condición de ciudadanía, una categoría a superar”.⁴⁶ Estas reorientações sobre o sentido da cidadania na contemporaneidade vão ao encontro da óptica kantiana, na constante busca pela integração dos povos, respeito ao outro, tolerância e hospitalidade. Tais advertências remetem ao alvorecer de que a Diretiva 2008/115/CE do Parlamento Europeu conduz-se em completo desacordo com tais pressupostos, estabelecendo uma duríssima legislação contra os imigrantes encontrados em condições irregulares no território europeu.

Apenas para citar alguns exemplos da rigidez da Diretiva, cita-se o artigo 10, que permite o envio de menores não acompanhados para fora do território ou o artigo 11, que trata da proibição de nova entrada, caso a obrigação de regresso não tenha sido cumprida. Além desses dispositivos, o artigo 15 traz um amplo rol de possibilidades de detenção, o que demonstra a violência a um princípio defendido ainda no século XIII, como sendo inalienável e inviolável: a liberdade.⁴⁷

Em diferentes palavras, haveria de se esboçar uma sociedade onde os seres humanos são considerados mercadorias; o livre comércio é possível, mas a exclusão social tornar-se o princípio norteador das relações sociais, políticas e econômicas. Dessa forma, é importante o questionamento em torno do princípio da reciprocidade: os “países em desenvolvimento” deveriam agir da mesma maneira? Será iniciado em todo mundo um processo de retrocesso, as paulatinas conquistas do ideal kantiano de hospitalidade universal?

Não é demais recordar que Gabriel Garcia Márquez anunciou que não permitiria a venda de seus livros na Espanha, caso fosse solicitado visto aos colombianos. Ao mesmo tempo em que se discorre sobre a paz ou os valores de tolerância e hospitalidade, os europeus demonstram, com esta medida, que nunca foi tão clara as fronteiras entre “países desenvolvidos” e “em via de desenvolvimento”. Talvez, o que resta, é ter a esperança de que o insistente ideal cosmopolita defendido por inúmeros autores europeus, influencie as autoridades, para que o mesmo passe “das sobras” à efetividade.

4. Considerações finais: um sonho a boiar no meio do Oceano

“Sempre me pareceu que nossos concidadãos tinham duas paixões desenfreadas; as ideias e a fornicação. A torto e a direito, por assim dizer. Aliás, procuremos não condená-los: não são os únicos, é o mesmo em toda a Europa. Às vezes imagino o que dirão de nós os futuros historiadores. Uma frase só lhe bastará para definir o homem moderno: fornicava e lia jornais. Depois dessa forte definição, o assunto ficará, se assim posso me expressar, esgotado.”⁴⁸

⁴⁶ Id. Multiculturalismo y derechos humanos. In: *Diccionario de los derechos humanos*. Universidad Internacional de Andalucía: Sede Iberoamericana de la Rábida, D. L., 2000, p. 68.

⁴⁷ EUR-Lex. Disponível em: <<http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

⁴⁸ CAMUS, Albert. *A queda*. – 13ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 8.

O futuro da Europa comunitária é uma incógnita de dimensões entoadas nas impossibilidades de prognóstico. Os sentidos de um comunitarismo de vertente pulsante na exclusão, entretanto, já são apercebidos: “Ainda antes da primeira morte veio o crime – e era um rasgão cruzando teus maduros círculos”⁴⁹, lembrança tornada a devir com o assassinato do brasileiro Jean Charles de Menezes pela polícia londrina – confundido com um homem-bomba –, lembrança tornada a devir com as constantes rebeliões e manifestações dos grupos muçulmanos na França, lembrança tornada a devir na edificação da Diretiva: reunião, proclamação e condução de pontes sobre todo o abismo.

Os tensos amparos em torno da cidadania moderna do século XVIII (centrada no direito de um nacional exigir direitos individuais de determinado Estado) ou da cidadania cosmopolita (defendida por muitos autores do século XXI na busca pela equiparação do nacional ao estrangeiro) representam apenas alguns sinais da condição humana divergente em contato eterno com “o estrangeiro”. Por conseguinte, identificar a fragrância dos enlaces de selvageria e violência contra os claustros de dúvidas é o posto necessário a ser construído nesse sonho, o sonho do progresso econômico e social, o sonho da afirmação da identidade europeia na cena internacional, o sonho de criação de um espaço de liberdade, segurança e justiça. Almejar tais luzes irrompendo a praga da exclusão e da violação a Direitos Humanos é o vacilo em torno do tempo, pôr uma grande aspiração e desejo no meio do Oceano Atlântico. Para boiar.

Está deposto nas mãos da sociedade global – brasileira, uruguaia, mexicana, argentina, chilena, enfim, todos aqueles que a integram –, está deposto nas mãos dos cidadãos do mundo e também se coloca nas mãos das cúpulas de Organizações, Instituições e Estados, ousar querer um espaço onde se vislumbrem os alicerces traçados nas profundezas dos Direitos Humanos. Se o contrário ocorrer, o prodígio de espíritos de aparências imateriais totalitários trará os rufos assustadores, o surgimento de uma experiência perversa e leviana.

Referências

ALVES, J. A. Lindgren. Os direitos humanos na pós-modernidade. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BATISTA JR., Paulo Nogueira. Diretiva do Retorno: Festung Europa. Disponível em: < <http://www.ecodebate.com.br/2008/06/30/diretiva-de-retorno-festung-europa-artigo-de-paulo-nogueira-batista-jr/>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009.

BECK, Ulrich. La mirada cosmopolita o guerra es la paz; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005.

BLOG DO IZB. Disponível em: < <http://blog.zequinhabarreto.org.br/2008/07/22/imigrantes-e-a-reacao-a-diretiva-da-vergonhae/>>. Acesso em: 13 de ago. de 2009.

CAMUS, Albert. A queda. – 13ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2004.

⁴⁹ RILKE, Rainer Maria. *O livro de horas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S/A, 1993, p. 23.

CAMUS, Albert. O estrangeiro. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d.

DELMAS-MARTY, Mireille. Por um direito comum. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DE LUCAS, Javier. El desafío de las fronteras: derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural. Madrid: Temas de Hoy, 1994.

_____. Multiculturalismo y derechos humanos. In: Diccionario de los derechos humanos. Universidad Internacional de Andalucía: Sede Iberoamericana de la Rábida, D. L., 2000.

DOUZINAS, Costas. O fim dos direitos humanos. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

EUR-Lex. Disponível em: <<http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009.

HABERMAS, Jürgen. A constelação pós-nacional: ensaios políticos. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HÖFFE, Otfried. A democracia no mundo de hoje; tradução de Tito Lívio Cruz Romão: São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOLANDA, Lourival. Sob o signo do silêncio. São Paulo: Editora da Universidade Federal de São Paulo, 1992.

MORAIS, Jose Luis Bolzan de. As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. São Paulo: Max Limonad, 2000.

REYES, Mate. Memórias de Auschwitz. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

RILKE, Rainer Maria. O livro de horas. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S/A, 1993.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência. RUIZ, Castor Bartolomé. (Org.). São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SEITENFUS, Ricardo. VENTURA, Deisy. Triste Europa. Disponível em: <http://www.oas.org/.../XXXV_curso_triste_europa_Ricardo_Seitenfus.pdf>. Acesso em: 10 de ago. de 2009.

VENTURA, Deisy. Hiato da transnacionalização na nova gramática do direito em rede: um esboço da conjugação entre estatalismo e cosmopolitismo. In: STRECK, Lenio Luiz; BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis [et al] (Org.). Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 223-240.

A crise da cidadania e a Diretiva de Retorno da União Européia: as faces oblíquas de uma experiência migratória de retrocessos em matéria de Direitos Humanos cosmopolitas

Ana Carolina Guimarães Seffrin⁵⁰

Valéria Ribas do Nascimento⁵¹

Jose Luis Bolzan de Moraes⁵²

1. O Estrangeiro: reflexões introdutórias

“Mesmo no banco dos réus, é sempre interessante ouvir falar de si mesmo. Durante as falas do promotor e do meu advogado, posso dizer que se falou muito de mim, e talvez até mais de mim do que do meu crime. Eram, aliás, assim tão diferentes estes discursos?”⁵³

Desde o término da Segunda Grande Guerra Mundial, diversos Estados espalhados pelo globo terrestre assumiram a guinada vertical de luta pela reafirmação na fé dos direitos fundamentais do homem, da dignidade e no valor do ser humano, na igualdade dos direitos, associando uma experiência instruída ao propósito claro de estabelecimento e estruturação de condições sobre as quais a justiça e o respeito a obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional pudessem ser mantidos⁵⁴. A narrativa histórica, sobre sua dinâmica, desenvolveu-se por dois diapasões distintos: medidas de legitimação da matéria subscrita pelos Direitos Humanos e medidas hodiernamente reproduzidas na técnica da violação.

Em um tempo contemporâneo nivelado pelos percalços da globalização e pelas práticas neoliberais, os Estados hoje deparam-se à um problema inquietante chamado manutenção, instauração e desenvolvimento da democracia social-estatal⁵⁵, vértice, em si mesmo, amarrado e tido como de proximidade com os Direitos Humanos. Um exame autêntico permite apontar o paulatino constituir de um cenário de proteção aos seres humanos, o reconhecimento de direitos sob o plano internacional e uma ideia fantasmagoricamente contrária, inserida nas implicações de uma concepção de direitos convergida no engajamento de bloqueios à efetivação.

Um exemplo factível da realidade contraposta, de significantes malogrados nas dúvidas e nas incertezas, chama-se Diretiva 2008/115/CE do Parlamento Europeu e do Conselho da União Europeia, de 16 de dezembro de 2008⁵⁶. Relativa a normas e procedimentos comuns nos Estados-membros para

⁵⁰ AUTORA. Mestranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Bolsista CAPES/Prosup. Graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Santa Maria (FADISMA). Email: anaseffrin@gmail.com.

⁵¹ AUTORA. Doutoranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Mestre em Direito Público pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Professora de Direito Constitucional da Faculdade de Direito de Santa Maria (FADISMA) e UNISINOS. Advogada. Email: valribas@terra.com.br.

⁵² ORIENTADOR. Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Pós-Doutoramento junto à Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Procurador do Estado do Rio Grande do Sul. Coordenador do PPGDireito da UNISINOS. Email: bolzan@hotmail.com.

⁵³ CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d., p. 100.

⁵⁴ Os argumentos são oriundos das normativas, sobremaneira aquelas fixadas no âmbito da Organização das Nações Unidas. Para tanto, observe-se o preâmbulo de tratados e textos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 e a Carta das Nações Unidas de 1945, dispositivos propugnantes da reafirmação na fé, som de formação de um sistema de união entre Estados.

⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 2.

⁵⁶ O inteiro teor do documento jurídico encontra-se disponível no endereço eletrônico do bloco comunitário europeu. (EUR-Lex. Disponível em:

o regresso de nacionais de países terceiros em situação irregular, trata-se de um instrumento servido ao conhecimento da discriminação, proclamada no viés da ampla adesão dos Estados para prevenir, sobre os limites da lei, à formatação de uma cláusula de obrigatoriedade de “varredura” de imigrantes, tecendo um raciocínio elementar excepcional: assegurar o financiamento de uma prática anti-democrática, o enxame de fracasso da União Europeia para instruir um projeto político frente aos principais desafios do capitalismo no âmbito da precedência de universalidade dos direitos⁵⁷.

Na latência das adjudicações, as terminologias adstritas diante das palavras “cosmopolitismo”, “cidadania” e até mesmo “Direitos Humanos” ganham um respaldo de multiplicidade significativa, razão residente em debates contemporâneos sobre os fundamentos envolvidos, bem como diversidade e multiplicidade de reflexões. O potencial das consequências legais, as circunstâncias históricas, dentre tantos outros fluxos, são envoltivos chaves para o caráter oportuno de dilemas operantes quando o assunto diga respeito a essas matérias e uma crítica e denúncia contra o “suposto” e “inoportuno” discurso social de cidadania europeia conjuga-se como indispensável para uma análise das estratégias esfaceladas pagas na moeda da exclusão social⁵⁸.

O presente artigo não pretende exaurir eixos-temáticos inter-relacionados às migrações no bloco comunitário europeu, como também abordar a xenofobia sob um viés de problema sistemático a desenvolver-se naquele solo. Trata-se de uma tentativa de pincelar as questões de índole jurídica centrais no conteúdo da Diretiva e o quanto suas características possuem denotação distinta aos princípios básicos – elementares – do Direito Internacional dos Direitos Humanos, sintomas os quais caminham em completo desacordo com a opulência de importância desse ramo. É, portanto, o situar de uma desconfiança com a alternativa normativa da União Europeia, a sugestão de um argumento crítico, a derivação de reconhecimento da comunidade jurídica não assentada pelas fronteiras, mas na manutenção da dignidade da pessoa, democracia em busca de uma identidade.

2. Nessa constelação pós-nacional, universalismos para quem? A assunção da derrotada dos Direitos Humanos

“Reencontrei a calma, depois que partiu. Estava esgotado. Atirei-me sobre o leito. Acho que dormi, pois acordei com estrelas sobre o rosto. Subiam até mim os ruídos do campo.(...) Anunciavam partidas para um mundo que me era para sempre indiferente.”⁵⁹

Quando Mireille Delmas-Marty observa o laboratório europeu de direitos um organismo vivo caracterizado no plural⁶⁰, abreviado no reconhecimento de políticas sociais e econômicas, propugna o

<<http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

⁵⁷ Conforme Flávia Piovesan: “O processo de universalização dos direitos humanos traz em si a necessidade de implementação desses direitos, mediante a criação de uma sistemática internacional de monitoramento e controle – a chamada *international accountability* (...) a conjugação desses instrumentos internacionais simbolizou a mais significativa expressão do movimento internacional dos direitos humanos, apresentando central importância para o sistema de proteção em sua globalidade.” (PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Max Limonad, 2000, p. 159 e p. 160).

⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 2.

⁵⁹ CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d., p. 122.

recôndito da ordenação jurídica, a vocação de uma harmonia europeia composta pela complexidade de relações entre Estados. Insurge uma reflexão entre as margens de apreciação jurídica, entendendo pela chave da legitimação dessa harmonização a ética dos direitos do homem⁶¹ e a admissibilidade de um sistema jurídico das comunidades europeias. Regu Celso Candido de Azambuja (currículo resumido)

Graduação em Filosofia bacharelado (1992) e licenciatura (1990), mestrado em Filosofia (1997) - pela UFRGS e doutorado em Psicologia (2003) - pela PUCSP. Professor Adjunto II da UNISINOS, atuando como Coordenador do Curso de Filosofia e Professor Convidado do PPG em Filosofia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Tecnologia, Poder e Subjetividade, atuando principalmente nos seguintes temas: tecnologia, ética, política, internet e antropologia.

Publicações:

Livros:

1. AZAMBUJA, C. C. (Org.) ; ROHDEN, Luiz (Org.) ; Os Gregos e Nós - em homenagem a José Nedel. 1. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.
2. AZAMBUJA, C. C. (Org.) ; CARBONARA, Vanderlei (Org.) . Filosofia e Ensino: um diálogo transdisciplinar. 1. ed. Ijuí: UNIJUÍ, 2004.
3. AZAMBUJA, C. C. (Org.) . A criação histórica. 1. ed. Porto Alegre: Artes e Ofícios/Sec. Municipal da Cultura, 1992.

Capítulos de livros:

4. AZAMBUJA, C. C. ; Et al. History of informantion and communication technology (ICT). In: SHRUM, W.; BENSON, K.; BIJKER, W.; BRUNNSTEIN, K.. (Org.). Past, present and future of research in the information society. 1 ed. New York: Springer, 2007, v.1 , p. 33-46.
5. AZAMBUJA, C. C. . A Filosofia no Ciberespaço. In: Maria A C Ribas; Marisa C Meller; Ricardo A Rodrigues; Rita de A Gonçalves; Ronai P da Rocha. (Org.). A Filosofia na Escola. 1 ed. Ijuí: Unijui, 2005, v. 1, p. 215-227.

Artigos:

6. AZAMBUJA, C. C. . Transumanismo e nanotecnologia molecular. Cadernos IHU Idéias (UNISINOS), v. 109, p. 5-25, 2008.
7. AZAMBUJA, C. C. . A Construção da Ágora Virtual. Barbarói, Santa Cruz do Sul/RS, v. 6, p. 7-26, 1997.
8. AZAMBUJA, C. C. . World Wide Polis. Filosofia Unisinos, São Leopoldo - RS, v. 6, n. 2, p. 231-238, 2005.

Projetos:

9. AZAMBUJA, C.C. (Coord) Projeto Filoweb – Filosofia na Web. Unisinos, São Leopoldo. Em < <http://www.unisinos.br/filoweb/> >

Currículo completo Plataforma CNPq Lattes:

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.jsp?id=K4791554T9>

⁶⁰ DELMAS-MARTY, Mireille. *Por um direito comum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 235.

⁶¹ *Ibidem*, p. 266.

Grupo de pesquisa: Filosofia da Tecnologia Unisinos
<http://groups.google.com/group/filosofia-da-tecnologia>

Página internet
<http://caosmose.net/candido/>

E-mail profissional
ccandido@unisinos.br

rgitam, pois, as conflituosas dúvidas: o processo de integração possibilita avanços suficientes para privilegiar o fundamento de funcionamento do bloco pela “gasolina” dos direitos fundamentais? Em outras palavras, é possível desejar um “pluralismo ordenado por um uso correto das chaves, essa é a busca em curso que transforma a Europa numa espécie de laboratório do pluralismo”⁶², mas seu anúncio ainda não pode ser plenamente acatado pela simples razão de se tratar do objetivo de um sonho global – ou pelo menos de certos Estados – mas não necessariamente europeu.

Afirmar tal significa observar o império – e uma panaceia – de perda de solidariedade com o restante do globo terrestre oriunda dos Estados aludidos no bloco comunitário. A controvérsia condiciona uma “mudança política” de ambíguas apropriações, simbiose de esforços sistemáticos no impulso de marginalização de grupos de imigrantes, condicionados à posição de inferioridade. Os elementos restam respaldados à dignidade violada e à barbárie ou à manifestação da beligerância violenta, afastamento do indivíduo à tomada de decisões, pontos oscilantes nos quais transitam e cronologicamente criam a hospitalidade como uma colocação vulgar e de indisposta transposição⁶³. Não é de surpreender que incidentes violatórios expressem o perigo da principiologia intolerância.

Em 18 de junho de 2008, o Parlamento Europeu aprovou, por 369 votos a favor, 197 contra e 106 abstenções, documento representado em padrões e procedimentos comuns para a deportação de imigrantes ilegais. Desencadeando fortes reações⁶⁴ no mundo inteiro, a Diretiva esteve preocupada em

⁶² Ibidem, p. 271.

⁶³ Nesse sentido, José Augusto Lindgren Alves observa uma cruzada e um conflito dentro do próprio Ocidente em se tratando dos nervos dos Direitos Humanos, o levante de problemas discriminatórios candentes, matérias que se tornam exclusivas no âmbito de conferências internacionais. “Em 2004 ocorreram três: em Berlim, sobre o anti-semitismo; em Paris, sobre a propaganda racista, xenofóbica e anti-semita na Internet; e em Bruxelas, sobre a intolerância em geral, envolvendo também os fenômenos crescentes do anti-arabismo e da islamofobia. (...) Não deixa, portanto, de ser alentador ver que, apesar de todos os percalços e incidentes violatórios, os direitos humanos não foram abandonados nas discussões atinentes à segurança e cooperação na Europa. Infelizmente toda essa movimentação da União Europeia e da OSCE não tem produzido resultados visíveis no âmbito interno dos Estados-membros, preocupados prioritariamente com a prevenção contra o terrorismo. (ALVES, J. A. Lindgren. *Os direitos humanos na pós-modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 244).

⁶⁴ Veja a reação, pois, com a “Declaração do Grupo do Rio sobre a Diretiva”, o adital da Cúpula do Mercosul rechaçando-a, as manifestações de organizações não-governamentais, dentre outros, enquanto reconhecimento crítico às implicações do objeto legal.

estabelecer normas claras, transparentes e justas para uma política de regresso eficaz, haja vista elementos necessários para uma política de migração bem gerida⁶⁵.

Seus encontros oferecem apenas ficções. De um lado, defende o tratamento de nacionais de países terceiros detidos de forma humana e digna, no respeito de seus direitos fundamentais e nos termos do direito internacional e do direito nacional, e, de outro, permite o “afastamento” do estrangeiro, ordem de execução do dever de regresso, assim como possibilita “detenção” para efeitos de afastamento, especificidades de difícil compatibilidade com o direito internacional e nacional, imaginário da interdição da liberdade – maior bem que todos carregam consigo – como sinônimo indispensável a uma política “migratória” bem gerida.

Até 24 de Dezembro de 2010 o projeto deve ser posto totalmente em prática, devendo os Estados-Membros respaldar vigor acionário sobre as disposições legislativas, regulamentares e administrativas. O desejo é o reinado de uma fortaleza, mas o regime supranacional europeu investe dificuldade radical em verificar um processo de integração garantido na ética dos direitos do homem ou até mesmo na pluralidade dos direitos. Os encadeamentos demonstram que, de fato, trata-se de um “laboratório”, mas eis um reduto de experiências nada distantes daquelas sentidas pelos Estados totalitários turbulentos dos regimes remendados por Hitler e Mussolini.

Todas as afirmações presentes estão vinculadas sobre o grande paradoxo dos discursos políticos e o refúgio europeu em pôr em prática, por meio de artifícios legais, princípios de repulsão à migração; o domínio funciona perfeitamente dentro dos estranhos aquedutos da Diretiva, que passa a existir como o referendo de uma redefinição democrática com trejeitos nazi-fascistas⁶⁶, delimitando uma sociedade sobre si mesma, como se estivesse inserida apenas dentro das próprias fronteiras, manejo dos europarlamentares.

O signo é rebatizado como o estampar da vergonha: a vergonha do povo europeu em estender asilo a um contingente de imigrantes, o conotativo de uma influência gravitacional de forte apego nacionalista⁶⁷.

⁶⁵ Não se tratam de opiniões próprias, mas tão somente os fundamentos elencados no teor legal do documento. Ver as considerações introdutórias contidas na base do texto. (EUR-Lex. Disponível em: <<http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktext=checkbox&visu=#texte>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

⁶⁶ Paulo Nogueira Batista Jr. invoca um ambiente crescentemente xenófobo e racista, lembrando o “Festung Europa” (Fortaleza Europa), famosa palavra de ordem da Alemanha nazista; depois da derrota em Stalingrado, em 1943, Hitler nunca mais recuperou a ofensiva de forma duradoura, tratando a fase final da guerra no conversão do “Festung Europa”, que os alemães defenderam a todo custo nas frentes ocidental e oriental. (BATISTA JR., Paulo Nogueira. *Diretiva do Retorno: Festung Europa*. Disponível em: <<http://www.ecodebate.com.br/2008/06/30/diretiva-de-retorno-festung-europa-artigo-de-paulo-nogueira-batista-jr/>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

⁶⁷ O imaneente desfrutado é triste cenário: “Os apátridas, exilados ou desnaturalizados do período de entreguerras foram a prova viva de que quem se apresentasse diante das fronteiras de qualquer Estado sem outro documento a não ser a dignidade humana, estava perdido. O mesmo é o que ocorre hoje com os indocumentados que chegam aos países ricos, fugindo da miséria dos seus países de origem. O ministro espanhol de Assuntos Exteriores, Abel Matutes, formulou esta dramática verdade, a propósito de um episódio xenófobo num povoado da América, com uma fórmula insuperável: “Parsa o Estado, o imigrante sem papéis não existe”. Com certeza como mão-de-obra ele existe. Mas se esse ser humano substanciado numa mão, mão-de-obra, pretende ser sujeito de direitos humanos, então aparece a grande verdade que esses direitos dependem de um papel dado pelo Estado.” (REYES, Mate. *Memórias de Auschwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005, p. 12 e p. 13).

Ventura e Seitenfus aduzem: estar-se-á a falar, na simetria de Claude Lévi-Strauss, em uma “Triste Europa”, metáfora para com os “Tristes Trópicos”, alegoria de um continente o qual crava tristes trópicos sobre si mesmo⁶⁸.

A Diretiva perde seu apelo político porque não condiz com preceitos de ordem democrática. É o preenchimento – ou resposta da União Europeia – de não prestação de serviços sociais aos estrangeiros, então creditados como mão-de-obra e provisão para a realização de uma infindável gama de serviços básicos, hoje não mais preenchidos pelos próprios europeus. Simboliza a frenesi de um nacionalismo cuja credibilidade está esgotada no seu ímpeto xenófobo, argumento de doloroso desvio histórico na tradição dos Direitos Humanos. Em outra escala, é um investimento, no mínimo, assemelhado à ênfase de “expulsão”, sem qualquer valoração à manutenção da dignidade da pessoa humana. “No futuro, ou nos limitamos ao status quo de uma Europa integrada pelo mercado ou então deveremos decidir se queremos nos dirigir para uma democracia europeia”⁶⁹; “a vítima é reduzida por essa lógica a mero instrumento útil ou necessário e cumpre o ritual do sacrifício inevitável para preservação da ordem”⁷⁰. As motivações instigam um patamar reflexivo: o da luta por um cosmopolitismo universal, a eleição de uma constelação pós-nacional, o ponto de debate de propostas a serem erguidas, vontades políticas cotadas em demarcações cidadãs democráticas.

A negação da unidade normativa do Direito Internacional dos Direitos Humanos transparece facilmente na instância desse bloqueio vergonhoso. Desacato, barbárie, negação de uma fonte de justiça, atrocidade empregada. “Vale frisar que não é uma questão de seres humanos terem direitos, mas que os direitos constroem o humano”⁷¹; solidariedade cosmopolita, pois, capaz de ir além das fronteiras nacionais.

3. A busca pelo viés cosmopolita ou, apenas, “sobras” do ideal kantiano?

“Assaltaram-me as lembranças de uma vida que já não me pertencia, mas onde encontrara as mais pobres e as mais tenazes das minhas alegrias: cheiros de verão, o bairro que eu amava, um certo céu ao entardecer(...) Tudo quanto eu fazia de inútil neste lugar subiu-me, então, à garganta e só tive uma pressa: acabar com isto e voltar à minha cela, para dormir.”⁷²

Ulrich Beck prediz: a realidade se tornou global e cosmopolita. As confluências da assertiva, com frequência, traduzem diversos sentidos, dependendo do contexto em que são utilizadas. O esclarecimento de diferenciação – globalização e cosmopolitismo – figura simbologia significativa plural, fato por si mesmo permeado pelo necessário contraponto entre as colocações.

⁶⁸ SEITENFUS, Ricardo. VENTURA, Deisy. *Triste Europa*. Disponível em: <http://www.oas.org/.../XXXV_curso_triste_europa_Ricardo_Seitenfus.pdf>. Acesso em: 10 de ago. de 2009.

⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 70.

⁷⁰ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *A justiça perante uma crítica ética da violência*. In: Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência. RUIZ, Castor Bartolomé. (Org.). São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 104.

⁷¹ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 376.

⁷² CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d., p. 106.

Para se ter uma ideia da difícil questão terminológica, é possível começar sublinhando que, no discurso político, globalização é uma palavra da moda, geralmente identificada enquanto globalização econômica. Em contrapartida, o cosmopolitismo relaciona-se com um processo multidimensional, o qual modificou de maneira irreversível a natureza histórica dos mundos sociais e a importância dos Estados na atualidade.⁷³

O cosmopolitismo supõe o surgimento uma gama de múltiplas lealdades, assim como o aumento de variadas formas de vida “transnacionais”⁷⁴, bem como o acesso de atores políticos não estatais (como, por exemplo, Anistia Internacional ou Organização Mundial do Comércio e distintas instituições e organizações) e o auge de movimentos de protestos em escala mundial contra os frutos da globalização⁷⁵. Além disso, afere o reconhecimento internacional dos Direitos Humanos: o direito do trabalho, a proteção do meio ambiente, a supressão da pobreza, dentre outros⁷⁶.

O doutrinador alemão ainda refere que o cosmopolitismo não deva substituir o nacionalismo. Ao contrário, as ideias de direitos humanos e democracia necessitam de um solo estatal. Um olhar cosmopolita quer dizer: “en un mundo de crisis globales y de perigos derivados de la civilización, pierden su obligatoriedad las viejas diferenciaciones entre dentro e fuera, nacional e internacional (...)”.⁷⁷ De fato, é preciso o denominado por Beck como realismo cosmopolita⁷⁸, ou, em outras palavras, de um cosmopolitismo adequado à realidade em mundo que está aí para ser constantemente reconstruído.

Persiste uma importância de destaque ao pensamento de cosmopolitismo de Beck e outros autores, sob o viés “projeto cosmopolita kantiano”. Deisy Ventura reflete a respeito das delimitações do tema,

⁷³ BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o guerra es la paz*; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005, p. 19.

⁷⁴ O termo transnacional reflete uma gama de fenômenos, como por exemplo: relações de poder, de economia mundial, crises, estratégias, situações e reações próprias do Estado Nacional de cada país e grupos de países, intervenções da opinião mundial, perigos terroristas, etc. Ibidem, p. 56.

⁷⁵ Segundo Jose Luis Bolzan de Moraes, o Estado Moderno, definido como tal a partir do século XVI, viu-se abarcado em um largo processo de consolidação e modificação, passando atualmente por uma desconstrução/exaustão, sendo que para alguns autores necessita de uma refundação, diante das várias crises interconectadas a que está submetido. Dentre elas, cita-se: *crise conceitual*, que atinge os elementos que compõe a formação do Estado em sua concepção clássica, como povo, território e soberania; *crise estrutural*, envolvendo o próprio desenvolvimento do Estado Social, como a crise fiscal, ideológica e filosófica; *crise constitucional*, já que a Constituição no mundo globalizado se submete a um constante jogo de tensão e diferentes poderes; *crise funcional*, evidenciando alteração na tradicional forma de funcionamento, concebida por John Locke e Montesquieu e a *crise política*, baseada no tradicional regime representativo. Salienta-se que as diversas crises se relacionam a todo momento. Para aprofundar o assunto, consultar: MORAIS, Jose Luis Bolzan de. *As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

⁷⁶ BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o guerra es la paz*; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005, p. 19.

⁷⁷ BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o guerra es la paz*; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005, p. 19.

⁷⁸ É interessante pontuar a observação de Beck sobre os qualificativos que o cosmopolitismo tem recebido: cosmopolitismo normativo ou filosófico, cosmopolitismo analógico-empírico, cosmopolitismo institucionalizado, cosmopolitismo metodológico, cosmopolitismo real ou banal, cosmopolitismo de riscos, dentre outros. Este último, abarca a dimensão excepcional de interdependência cosmopolita como seqüela de conflitos e elementos comuns transnacionais da opinião pública mundial. Ibidem, p. 52.

instigando o ideário de que o Estado cosmopolita não significa direito das gentes; mesmo com o reconhecimento de que os tratados sobre a guerra seriam maus costumes, reputa-se que as regras humanitárias representariam uma expressão de um “traçado secreto” da natureza. Assim, surge a importância de complementar o direito internacional com o cosmopolita, que não seria nem um direito político entre os indivíduos, nem o direito das gentes. Em síntese, não se caracteriza por ser direito “internacional, inter-estatal ou intergovernamental porque, mais do que reconhecer o indivíduo como sujeito de direito, o situa no fulcro semântico da categoria, como razão de ser e de dever-ser”. Outra demarcação reside sobre o conteúdo do direito cosmopolita, no qual “deve restringir-se as condições de hospitalidade universal, com a ressalva de que não se trata de filantropia, mas de direito”⁷⁹. Com relação a esta última afirmativa, destaca-se a necessidade de se desenvolver uma hospitalidade universal, fulcro de surgimento do termo “cidadania mundial” ou “cidadania cosmopolita”⁸⁰.

Nessa linha de orientação, Javier de Lucas e Luigi Ferrajoli afirmam a urgência de uma alteração no conceito tradicional de cidadania, criado no século XVIII, pelos ideais iluministas das luzes, os quais vinculavam os direitos da pessoa ao país de origem. Aquele doutrinador espanhol estabelece a dupla natureza jurídica da cidadania⁸¹, ou seja, a proteção local e internacional, enquanto que o italiano possui posição mais radical chegando a afirmar que “si queremos tomar en serio los derechos, debemos desvincularlos de la condición de ciudadanía, una categoría a superar”⁸². Estas reorientações sobre o sentido da cidadania na contemporaneidade vão ao encontro da óptica kantiana, na constante busca pela integração dos povos, respeito ao outro, tolerância e hospitalidade. Tais advertências remetem ao alvorecer de que a Diretiva 2008/115/CE do Parlamento Europeu conduz-se em completo desacordo com tais pressupostos, estabelecendo uma duríssima legislação contra os imigrantes encontrados em condições irregulares no território europeu.

⁷⁹ VENTURA, Deisy. Hiato da transnacionalização na nova gramática do direito em rede: um esboço da conjugação entre estatalismo e cosmopolitismo. In: STRECK, Lenio Luiz; BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis [et al] (Org.). *Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 232.

⁸⁰ Otfried Höffe traz a diferença entre três graus de cidadania mundial: (...) “Considera-se cidadão mundial ou cosmopolita aquele que não se atém a fronteiras, que se desloca por todo o mundo, porém que se sente – mais ou menos – em casa em todas as partes por onde anda. Na medida em que conserva sua língua, sua cultura e seus costumes, mas se deixa levar pela língua franca (antigamente era o grego, hoje em dia é o inglês), não passa de um cosmopolita de primeiro grau: viajante mundial, que, mesmo no estrangeiro, não abre mão de seus vínculos locais e nacionais. Só virá a ser um cidadão mundial mais sofisticado, um cosmopolita de segunda grau, se alcançar aquela abertura para o mundo que o faça perceber o estrangeiro, reconhecendo-o com igualdade de valor. Em um sentido mais intenso, cidadão mundial é aquele que leva sua própria cultura a um outro país, mas se deixa marcar pela nova cultura e não abdica das novas características após o retorno a seu torrão nata. A título de exemplo, pode-se citar um professor de Filosofia alemão, Eugen Herrigel (1948), que ensinava Filosofia grega e alemã no Japão, todavia aprendia a alta arte do arco e flecha com um mestre zen-budista e continuou a praticá-la mais tarde na Alemanha. No entanto, mesmo este cosmopolita de terceiro grau permaneceu cidadão mundial em um sentido pré-político. Por outro lado, no entendimento político, o cidadão mundial é membro de um Estado que abrange todos os seres juridicamente capazes no mundo inteiro (...)”. In: HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*; tradução de Tito Lívio Cruz Romão: São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 394.

⁸¹ DE LUCAS, Javier. *El desafío de las fronteras: derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid: Temas de Hoy, 1994.

⁸² Id. *Multiculturalismo y derechos humanos*. In: *Diccionario de los derechos humanos*. Universidad Internacional de Andalucía: Sede Iberoamericana de la Rábida, D. L., 2000, p. 68.

Apenas para citar alguns exemplos da rigidez da Diretiva, cita-se o artigo 10, que permite o envio de menores não acompanhados para fora do território ou o artigo 11, que trata da proibição de nova entrada, caso a obrigação de regresso não tenha sido cumprida. Além desses dispositivos, o artigo 15 traz um amplo rol de possibilidades de detenção, o que demonstra a violência a um princípio defendido ainda no século XIII, como sendo inalienável e inviolável: a liberdade.⁸³

Em diferentes palavras, haveria de se esboçar uma sociedade onde os seres humanos são considerados mercadorias; o livre comércio é possível, mas a exclusão social tornar-se o princípio norteador das relações sociais, políticas e econômicas. Dessa forma, é importante o questionamento em torno do princípio da reciprocidade: os “países em desenvolvimento” deveriam agir da mesma maneira? Será iniciado em todo mundo um processo de retrocesso, as paulatinas conquistas do ideal kantiano de hospitalidade universal?

Não é demais recordar que Gabriel Garcia Márquez anunciou que não permitiria a venda de seus livros na Espanha, caso fosse solicitado visto aos colombianos. Ao mesmo tempo em que se discorre sobre a paz ou os valores de tolerância e hospitalidade, os europeus demonstram, com esta medida, que nunca foi tão clara as fronteiras entre “países desenvolvidos” e “em via de desenvolvimento”. Talvez, o que resta, é ter a esperança de que o insistente ideal cosmopolita defendido por inúmeros autores europeus, influencie as autoridades, para que o mesmo passe “das sobras” à efetividade.

4. Considerações finais: um sonho a boiar no meio do Oceano

“Sempre me pareceu que nossos concidadãos tinham duas paixões desenfreadas; as ideias e a fornicação. A torto e a direito, por assim dizer. Aliás, procuremos não condená-los: não são os únicos, é o mesmo em toda a Europa. Às vezes imagino o que dirão de nós os futuros historiadores. Uma frase só lhe bastará para definir o homem moderno: fornicava e lia jornais. Depois dessa forte definição, o assunto ficará, se assim posso me expressar, esgotado.”⁸⁴

O futuro da Europa comunitária é uma incógnita de dimensões entoadas nas impossibilidades de prognóstico. Os sentidos de um comunitarismo de vertente pulsante na exclusão, entretanto, já são apercebidos: “Ainda antes da primeira morte veio o crime – e era um rasgão cruzando teus maduros círculos”⁸⁵, lembrança tomada a devir com o assassinato do brasileiro Jean Charles de Menezes pela polícia londrina – confundido com um homem-bomba –, lembrança tornada a devir com as constantes rebeliões e manifestações dos grupos muçulmanos na França, lembrança tornada a devir na edificação da Diretiva: reunião, proclamação e condução de pontes sobre todo o abismo.

⁸³ EUR-Lex. Disponível em: <[http://eurlex.europa.eu/ Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte](http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte)>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

⁸⁴ CAMUS, Albert. *A queda*. – 13ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 8.

⁸⁵ RILKE, Rainer Maria. *O livro de horas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S/A, 1993, p. 23.

Os tenhos amparos em torno da cidadania moderna do século XVIII (centrada no direito de um nacional exigir direitos individuais de determinado Estado) ou da cidadania cosmopolita (defendida por muitos autores do século XXI na busca pela equiparação do nacional ao estrangeiro) representam apenas alguns sinais da condição humana divergente em contato eterno com “o estrangeiro”. Por conseguinte, identificar a flagrância dos enlaces de selvageria e violência contra os claustros de dúvidas é o posto necessário a ser construído nesse sonho, o sonho do progresso econômico e social, o sonho da afirmação da identidade europeia na cena internacional, o sonho de criação de um espaço de liberdade, segurança e justiça. Almejar tais luzes irrompendo a praga da exclusão e da violação a Direitos Humanos é o vacilo em torno do tempo, pôr uma grande aspiração e desejo no meio do Oceano Atlântico. Para boiar.

Está deposto nas mãos da sociedade global – brasileira, uruguaia, mexicana, argentina, chilena, enfim, todos aqueles que a integram –, está deposto nas mãos dos cidadãos do mundo e também se coloca nas mãos das cúpulas de Organizações, Instituições e Estados, ousar querer um espaço onde se vislumbrem os alicerces traçados nas profundezas dos Direitos Humanos. Se o contrário ocorrer, o prodígio de espíritos de aparências imateriais totalitárias trará os rufos assustadores, o surgimento de uma experiência perversa e leviana.

Referências

ALVES, J. A. Lindgren. Os direitos humanos na pós-modernidade. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BATISTA JR., Paulo Nogueira. Diretiva do Retorno: Festung Europa. Disponível em: <<http://www.ecodebate.com.br/2008/06/30/diretiva-de-retorno-festung-europa-artigo-de-paulo-nogueira-batista-jr/>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009.

BECK, Ulrich. La mirada cosmopolita o guerra es la paz; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005.

BLOG DO IZB. Disponível em: <<http://blog.zequinhabarreto.org.br/2008/07/22/imigrantes-e-a-reacao-a-diretiva-da-vergonhae>>. Acesso em: 13 de ago. de 2009.

CAMUS, Albert. A queda. – 13ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2004.

CAMUS, Albert. O estrangeiro. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d.

DELMAS-MARTY, Mireille. Por um direito comum. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DE LUCAS, Javier. El desafío de las fronteras: derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural. Madrid: Temas de Hoy, 1994.

_____. Multiculturalismo y derechos humanos. In: Diccionario de los derechos humanos. Universidad Internacional de Andalucía: Sede Iberoamericana de la Rábida, D. L., 2000.

DOUZINAS, Costas. O fim dos direitos humanos. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

EUR-Lex. Disponível em:
<<http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009.

HABERMAS, Jürgen. A constelação pós-nacional: ensaios políticos. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HÖFFE, Otfried. A democracia no mundo de hoje; tradução de Tito Lívio Cruz Romão: São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOLANDA, Lourival. Sob o signo do silêncio. São Paulo: Editora da Universidade Federal de São Paulo, 1992.

MORAIS, Jose Luis Bolzan de. As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. São Paulo: Max Limonad, 2000.

REYES, Mate. Memórias de Auschwitz. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

RILKE, Rainer Maria. O livro de horas. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S/A, 1993.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência. RUIZ, Castor Bartolomé. (Org.). São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SEITENFUS, Ricardo. VENTURA, Deisy. Triste Europa. Disponível em: <http://www.oas.org/.../XXXV_curso_triste_europa_Ricardo_Seitenfus.pdf>. Acesso em: 10 de ago. de 2009.

VENTURA, Deisy. Hiatos da transnacionalização na nova gramática do direito em rede: um esboço da conjugação entre estatualismo e cosmopolitismo. In: STRECK, Lenio Luiz; BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis [et al] (Org.). Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 223-240.

Breves anotaciones sobre Ética, Derechos humanos y Educación en América Latina: El caso Colombiano.

Resumen

El material pretende, como su nombre lo indica, presentar para su discusión unas breves reflexiones sobre un tema que hoy en el mundo se debate con un inusitado interés y que sigue requiriendo de compromisos teóricos y prácticos, desde las distintas disciplinas, para lograr transformar las condiciones que imposibilitan al hombre vivir con dignidad y decoro.

La perspectiva que utilizamos para abordar la complejidad del tema es la filosófica, toda vez que consideramos que ella nos abre un horizonte inmenso para dialogar y controvertir en escenarios académicos sobre Derechos humanos y Educación, sin encasillarlos en el campo de la Política, el Derecho y la Moral independientemente considerados.

La defensa de los Derechos humanos, en la jerga política, ha adquirido una expresión sin igual. Es en este campo donde más se les reivindica. Lo hacen con igual énfasis sus defensores, detractores y violadores. Pareciera que es desde la política como mejor se puede elaborar un discurso en su defensa. Político que no se muestre defensor de los derechos humanos no tiene ninguna posibilidad de ascender en la escala de valores a la hora de aspirar a ocupar cargos de la más alta representatividad.

Pero como la defensa de los Derechos humanos es un problema de profundas connotaciones éticas, es imprescindible que los académicos en el campo de las Ciencias Sociales y Humanas, en época de agudización de la crisis, contribuyamos a desbrozar caminos para un mejor andar hacia el logro de una vida más justa y digna.

Palabras claves

Ética, Derechos humanos, Educación, America Latina, Colombia, Filosofía, Crisis.

Abstract

Short annotations about Ethics, Human Rights and Education in Latin America: the Colombian Case.

This writing pretends, as its name indicates, to present to its discussion short thoughts about a subject that today in the world is being debated with special interest and continues to require theoretical and practical commitments, from the different disciplines, to transform the conditions that make difficult for men to live with dignity.

The point of view that we use to show the complexity of the subject is philosophy, everytime we consider that it opens us a new horizon to dialog in academic scenarios about Human Rights and Education, without been stuck in Politics, Law and Moral if we consider them as independent items.

The defense of Human Rights in the Politics has acquired a special expression. In this field more is claimed. Their defensors, detractors and the ones who break them. It seems that from Politics is the best way to make a better speech for its defense. A politician that doesn't show itself as in favor of the Human Rights doesn't have any possibility to climb the stairs of values in order to be in one of the highest positions he or she can be.

But as the defense of Human rights is a problem that has many ethical connotations, is essential for the academics in the field of Social and Human sciences, that in the time of crisis, they contribute to find ways to achieve a more worthy and fair way of life.

Key words

Introducción

La actual crisis mundial tiene un componente político y axiológico muy importante que exige, desde la intelección filosófica, desbrozar caminos para encontrar posibles salidas de superación. La discusión y los movimientos que han comenzado a realizarse en América Latina sobre las múltiples consecuencias que se derivan de esa crisis y los procesos eleccionarios que se avecinan, nos exigen, desde una visión académica, una reflexión del más alto nivel sobre lo que es la política y su sentido en este momento, pero también lo que es la ética, ligadas al ejército ciudadano.

Nada más apropiado que acudir a grandes pensadores en el campo de la filosofía como Aristóteles, Kant, Fernando Savater, Luc ferri, Etanislao Zuleta, entre otros, filósofos brillantes, influyentes y controvertidos, y desde su perspectiva teórica dialogar para extraer de su pensamiento lo que hay de pertinente en ellos y así contribuir con la necesaria transformación de nuestra cultura política y ética, hoy más deteriorada que ayer.

Ese deterioro, nos ha llevado a una postración que eufemísticamente llamamos la crisis de valores, pero que en realidad es una forma de decadencia económica y política, es un desdibujamiento de las formas tradicionales del poder, generado por la ruptura sistemática de los ideales fundamentales de la política por parte de quienes la practican.

Hay que aspirar a que la política se haga de modo distinto, sujeta a los grandes principios fundamentales que están inscritos en lo profundo de la conciencia de cada ser humano. No hay posibilidad de transformar el mundo si no se le comprende y se le explica, de tal manera, que una buena política dirija esos cambios. De hecho quienes aspiran a dirigir el Estado y a sus instituciones deben dedicar mucho tiempo al estudio para comprender la realidad y transformarla de una manera positiva.

La ética no es una panacea, o una solución mágica, para los problemas de la política, a pesar de que evidentemente, los valores, tanto los de la ética como los de la política, confluyen en último término.

La perspectiva de la ética y la de la política son diferentes. La ética es la actitud o la intención del individuo frente a sus obligaciones sociales y personales. La ética siempre está en nuestras manos individuales para actuar de conformidad con nuestros propios niveles de conciencia. La Ética es siempre una reflexión sobre la propia libertad en el aquí y en el ahora.

La política tiene y necesita la complicidad y el apoyo de otros, la política no siempre está en nuestras manos, debemos convencer a los otros de las necesidades de determinadas reformas o proyectos para llevarlos a cabo. Tiene perfecto sentido decir que un proyecto político no se puede realizar hoy, pero se puede realizar después. Entonces la política admite el aplazamiento, admite el largo plazo, exige el hecho de que se cuente con el apoyo y la complicidad de los otros, pero la ética no. La política requiere de instituciones y no simplemente de buena voluntad o intenciones, de modo que la política es diferente de la ética y no puede resolverse exclusivamente por inyecciones de ética. La ética busca mejorar a las personas, la política busca mejorar las instituciones.

Por lo tanto, la idea de que se puede curar o modificar la política con dosis de ética es una ilusión engañosa de la que hay que despertar. La política y las reformas o transformación de las instituciones requieren de mejor política. La ética, como reflexión sobre la libertad, brinda un marco necesario para las expectativas de los políticos. Esta bien que además de hacer buena política, relacionemos los ideales políticos con los ideales morales más generales de la sociedad, sobre todo con los aspectos colectivos, porque la ética tiene una dimensión personal en la búsqueda de la excelencia, de la

perfección personal, pero igualmente, una faceta social o colectiva de nuestras relaciones con los demás y de lo que queremos hacer juntos como ideal.

1

Virtud y libertad

Para los saberes cosmológicos antiguos la expresión virtud como finalidad estaba inscrita o era intrínseca a la naturaleza de cada ser. La palabra significaba excelencia en la realización, con la mayor perfección posible, de las funciones del destino natural. Aristóteles en el libro más representativo de la antigüedad en cuestiones morales, *Ética Nicomaquea*, afirmaba “que de la misma manera como en el flautista, el escultor o el artesano lo bueno o el bien están en la función que realizan; así también ocurre en el caso del hombre”. Y a renglón seguido se preguntaba: “¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, y éste es, por naturaleza inactivo?”

En esa cosmología, si de lo que se trataba era realizar con la mayor perfección posible nuestro destino natural, era de suponer la existencia de talento y la necesidad del ejercicio permanente para ser cada día mejor. De la misma manera que el músico requiere de esa capacidad y de esa habilidad (talento y ejercicio) para aprender a tocar muy bien un instrumento, así también la esencia de ser hombre requiere de ellas y solo cuando adquiere “el hábito de hacer el bien” puede decirse que practica la virtud. La virtuosidad en el comportamiento se adquiere cuando nos acostumbramos en nuestras acciones a rechazar la maldad y privilegiar la bondad, independientemente de las circunstancias ventajosas o desventajosas que nos rodeen y de las miradas y voces del otro.

A veces creemos que ser virtuosos es ser portadores de valores y actuar con ellos de conformidad con el espacio donde nos encontramos, las necesidades que tengamos y los intereses particulares que nos animen. Valor y virtud son dos conceptos que se identifican y contraponen. Ambos están referidos a cualidades de la personalidad que nos invitan a contrarrestar las tendencias irracionales hacia la maldad. Pero el valor se agota allí donde creemos haber hecho el bien, mientras la virtud se manifiesta en forma permanente. Dos ejemplos pueden ilustrar esta afirmación: 1-Soy honesto en el manejo de los fondos públicos mientras me controlen y vigilen, pero tan pronto cesen los controles y la vigilancia me robo lo que no me pertenece (valor). 2-Manejaré siempre y con pulcritud los fondos públicos por que son del Estado y tienen como función servir a la comunidad, pero sobre todo, porque la naturaleza racional me priva de robarme lo ajeno (virtud).

Esas opciones solo son posibles en el ser humano porque tiene libertad o condiciones y capacidades para escoger entre variedad de situaciones. Este fue justamente el adelanto revolucionario de la *Ética Moderna* frente a la *Ética Cosmológica* y la *Ética Cristiana*. La *Cosmológica* o *Antigua* recurría a la naturaleza y entendía la virtud como la actualización exitosa de las posiciones naturales de un ser o, como diría Aristóteles un tránsito de la “potencia al acto”. La *Medieval* o *cristiana* recurría a la divinidad y entendía a la virtud como hacer lo debido por simple obediencia a DIOS.

En la modernidad la gran revolución moral fue posible porque el mundo del hombre ya no era el de la naturaleza o el de la divinidad, era el de la razón y la voluntad, y, en adelante, el hombre sería tratado no “como un fin sino como un medio”. Es decir, su dignidad y respecto absoluto implicaban que no debían ser utilizados, aunque fuese para alcanzar objetivos pretendidamente superiores. La virtud ya no es una prolongación natural ni un mandato divino. Es la lucha de la libertad contra la naturalidad y contra todas las tendencias hacia la animalidad que existen en el hombre.

2

Virtud y democracia

Mientras se identificaba el concepto de virtud con la naturaleza como modelo a imitar o con la obediencia a los mandatos divinos, el mundo era visto como un universo aristocrático que postulaba una jerarquía natural entre los seres, en donde los mejores estaban arriba y los peores abajo. Se concebía el todo, es decir el cosmos, como infinitamente superior a los individuos que lo integraban y lo que subyacía en la mente de estos era la lógica del egoísmo natural. Así mismo el trabajo, en ese universo aristocrático, se concebía como una tara o como una actividad servil.

El predominio del holismo prevaleció hasta la modernidad. En adelante, el todo no tiene nada de sagrado, pues es un caos y ya uno es ese lugar divino y armonioso en cuyo seno hay que encontrar, a cualquier precio, el lugar que a cada quien corresponde. De esta manera, el holismo da paso al individualismo, porque es el individuo el que cuenta y ya no tiene la obligación de sacrificarse para proteger el todo. Por el contrario, siendo el todo la suma de los individuos, cada ser humano es un fin en sí mismo y no un medio al servicio de otros intereses. La preeminencia del individualismo sobre el egoísmo natural permite la construcción de un mundo ético artificial. En este mundo el trabajo deja de ser visto como un obstáculo en la realización del hombre y pasa a constituirse en una actividad esencial, hasta el punto de considerar a quien no trabaja no solo como un hombre pobre carente de los medios mínimos de subsistencia, sino, igualmente, como un pobre hombre incapaz de hacer realidad su destino en la tierra, es decir de desarrollar su humanidad buscando perfeccionarse cada día más y activando su inteligencia y voluntad para lograr un mundo mejor.

Pero tal vez el hecho más significativo de que el sujeto pase a ocupar el lugar del cosmos y de la divinidad, convirtiéndose en el centro de todo (antropocentrismo), es que la virtud deja de residir en ellos (cosmos y divinidad) para instalarse en la libertad del individuo. Cuando esto sucede es cuando los demás adquieren valor ante mí. Soy yo, libre y frente a otro. Este otro, libre y frente a mí le impone restricciones a mi libertad, la cual, por consiguiente termina donde comienza la de él. Si mi libertad termina donde comienza la del otro y la de este donde comienza la mía ella nos impone la democracia. Entendida ésta como el consenso donde las voces de los otros son escuchadas y valoradas, por muy minoritarias que parezcan ser. Es decir, donde los argumentos de autoridad son rechazados, entendiendo como argumentos de autoridad las creencias impuestas como verdades absolutas por instituciones dotadas de un poder y de las cuales no se puede dudar y mucho menos poner en cuestión.

La creencia equivocada de que la mayoría se impone a la minoría trae como resultado desviaciones autoritarias que terminan vulnerando los derechos humanos. Como diría nuestro gran pensador afro descendiente, Estanislao Zuleta, en su maravillosa obra Educación y Democracia: La verdadera democracia es aquella que es igualmente capaz de escuchar y dar sentido a las voces de la minoría en medio de la algarabía de la mayoría.

Cuánta falta nos hace aplicar ese pensamiento, sobre todo, cuando algunas veces de las más, son las minorías y no las mayorías las que tienen en su poder mental las luces para iluminar el camino de la esperanza. Como ya ha ocurrido en la historia no siempre la voz del pueblo es la voz de Dios. Esto no significa que estemos del todo de acuerdo con el existencialista Soren kierkegaard quien con su amarga ironía decía que "la multitud es la mentira y la verdad siempre está en la minoría".

Filosofía del ser enajenado

Si descontextualizamos la frase existencialista “nacimos arrojados al mundo libres, responsables y sin excusas” podríamos caer en el error de pensar que la enajenación es culpa del individuo y que nada tiene que ver ella con el contexto social en donde está inmerso.

Valdría, entonces, el reproche: si yo nací libre ¿por qué me dejé someter a la voluntad de otro? Si la responsabilidad para pensar soberanamente es mía ¿porqué tengo motivos para justificar la ausencia de libertad para actuar?

Definitivamente el individuo nace en un entramado de relaciones interpersonales, en el marco de un clima y un espacio cultural que de salida lo hace víctima y a veces victimario de la norma, la ley, la autoridad y de las instituciones. Un clima cultural propicio para vivir en libertad, contribuirá en la formación de un individuo libre. Por el contrario, un clima cultural enfermo por la violencia y la opresión mental, propiciará la construcción de un individuo enfermizo que revelará permanentemente en sus acciones los valores de la socialización a la que ha estado sometido en sus años de existencia. Sabido es que la socialización primera, la que se ejerce en el seno familiar, es la más importante y la que estructura solidamente las bases de la personalidad y el carácter.

En las sociedades modernas, caracterizadas por las relaciones mercantiles, aunque parezca insólito, las leyes del mercado y del capital actúan invisibles y ciegas sin que el individuo se percate, como lo señalara con suma claridad Ernesto Che Guevara, en su excelente carta a Carlos Quijano del Semanario Marcha de Montevideo, escrita en 1.965 y recogida por los historiadores bajo el título: El hombre nuevo.

En ella, a propósito de la leyes del capitalismo y su influencia en la conciencia de las gentes decía el Che: “el ejemplar humano, enajenado, tiene un invisible cordón umbilical que le liga a la sociedad en su conjunto: la ley del valor. Ella actúa en todos los aspectos de su vida, va modelando su camino y su destino”.

Aquí encuentra su origen la creencia en la propaganda capitalista que nos hace creer y nos lleva al convencimiento que el camino para amasar fortunas y salir de la miseria es tortuoso y con escollos, pero que puede ser superado por cualquier individuo con las cualidades necesarias para ello. La propaganda mercantilista muestra un camino solitario con un premio que se avizora en la lejanía y que a manera de espejismo estimula la esperanza de un día que al tardar o no llegar preña la desesperanza y actúa estimulando el instinto más primitivo del ser humano: la perversidad. Entre otras razones, porque ese camino al decir del Che, es una carrera de lobos, solamente se puede llegar por el fracaso del otro.

El ascenso en la escala de valores que ofrece el camino de la educación corre la misma suerte que el camino de la fortuna, porque la tendencia del capitalismo como sistema es convertir cualquier valor de uso, igualmente en valor de cambio, es decir en una mercancía. Por eso la educación deja de ser un bien común para ofrecerse en el mercado al mejor postor. Se compra y se vende como una mercancía más, sin escrúpulos, y, como toda mercancía en la sociedad capitalista “mientras exista, sus efectos se harán sentir en la organización de la producción, y, por ende, en la conciencia.

4

Filosofía y derechos humanos.

Los derechos del hombre han adquirido en la jerga política una expresión sin igual. Es en el campo de la política donde más se reivindicán. Lo hacen con igual énfasis sus defensores, detractores y

58

violadores. Pareciera que es desde la política como mejor se puede elaborar un discurso en defensa de los derechos humanos. Por esa razón, político que no se muestre defensor de los derechos humanos no tiene ninguna posibilidad de ascender en la escala de valores, a la hora de aspirar a ocupar cargos de alta representatividad en la vida burocrática y política de una nación. Es más, se le considera fuera de contexto histórico.

Pero como la política ha sido tan desprestigiada por la praxis de quienes la han corrompido, la defensa de los derechos del hombre no ha adquirido la contundencia que merecen. Aparecen solo como fríos y simples catálogos en cuadernillos, manuales y leyes. Si la defensa real pasara por lo que se ha dicho y escrito sobre los derechos del hombre, no serían necesarias nuevas prédicas. Estaríamos asombrados del respeto por la dignidad del hombre.

Pero como es imposible prescindir de la política y de los políticos, solo toca mirar la solución como perspectiva generacional. Porque la reivindicación de la política, como una actividad honesta y transparente, solo es posible con un cambio profundo de mentalidades para erradicar la maleza y para que germinen los nuevos fundamentos axiológicos de la humanidad. Cualquier solución cortoplacista se estrella contra la tozudez de la realidad.

Es un problema ético de profundas connotaciones y de trascendentales reflexiones que solo la filosofía puede abordar con la sabiduría que le caracteriza.

Es la filosofía y el poder de su mirada la que puede permitir ver, pensar, hablar y escribir sobre los derechos humanos, más allá de la simple aceptación de los mismos en los marcos constitucionales y legales como simples decálogos antiguos, modernos o contemporáneos.

Gracias al nivel de conciencia crítica y auto reflexiva que alcanza la filosofía, los derechos humanos en el campo jurídico, como lo señala Savater en su obra *El amor propio como fundamento de la Ética*, pueden llegar a dejar de estar rodeados de la desconfianza, de quienes “los consideran demasiados morales para ser estrictamente derechos; o para quienes piensan que por parecerse demasiado al derecho positivo no puede reclamarse en su nombre la universalidad moral”.

Solo desde la perspectiva de la Filosofía, con educadores educados para tal efecto y con la formación suficiente para emprender tan delicada y noble tarea, se puede dialogar y controvertir en escenarios académicos sobre los derechos humanos, sin encasillarlos o encajonarlos en los campos de la política, el derecho y la moral, independientemente considerados. La Filosofía permite ver, leer, entender y enseñar la transversalidad que caracteriza a los derechos humanos en cada uno de los campos anteriores (política, derecho y moral).

El reconocimiento activo de los derechos humanos no parte para la Filosofía de que el hombre tenga tales o cuales derechos, sino que el derecho a ser hombre, como dice Savater, en un artículo interesante “*El Porvenir de la Ética*”, “es un estatuto consciente y voluntario que los hombres deben moralmente concederse unos a otros, como sujetos de derecho”. Es el principio esencial para entender la vinculación, dignidad, necesidad y libertades humanas.

El éxito ideológico de los derechos humanos, en el marco de la globalización, debe reforzarse en la Universidad y desde la Universidad, a través de la Filosofía de los Derechos Humanos y sus proyecciones en la sociedad.

La crisis moral

El pensador y escritor colombiano Eduardo Caballero Calderón dictó en el año de 1.944 una conferencia en el paraninfo de la Universidad del Cauca. De ella desprendió un artículo muy interesante que tituló: La crisis moral.

En ese año, aún continuaba realizándose la Segunda Guerra Mundial que afectaba a todas las economías y al andamiaje social y político que de ellas se desprendía. Pero generaba especialmente consecuencias funestas en el campo axiológico. Por supuesto nuestra nación no escapaba a sus efectos.

Refiriéndose a la vida moral de Colombia Caballero Calderón escribía, entre otras cosas éstas:

...vosotros sentiréis, tal vez más agudamente que yo, el desconcierto de la vida pública que parece detenida en un remolino de vergüenza...el país es un gran ser macilento, expuesto a todos los peligros, inclusive al de morir, o entregarse, por simple consunción, como un organismo cuyas carnes se desbaratan.

...en el mundo moral encuentro una penuria orgánica, una debilidad que nos enturbia la vista, una desnutrición intelectual que nos está exponiendo a enfermedades políticas y a convulsiones internacionales.

Luego hacía alusión a los síntomas de esa penuria moral:

...la falta de valor que se traduce en una total ausencia de franqueza. Esa falta de sinceridad hace que todo se perturbe, que nada se entienda, que todo sea como encubrimiento, que todas las palabras tengan un segundo sentido, que todas las acciones oculten algo...Puesto que no hay franqueza, ni esta se estima, triunfa permanentemente entre nosotros el más soslayado y habilidoso sobre el más hábil, el que sigue caminos más tortuosos sobre el que marcha por el camino recto con la cabeza levantada. El electorero de barrio pasa antes que el estudiante en una corporación pública; el cacique político viene a las cámaras cuando el profesor, el intelectual y el patriota se quedan a sus puertas. Los asuntos políticos se resuelven en cenáculos, y no a la vista del pueblo. Pero ¿qué de extraño hay en todo esto, cuando precisamente por falta de franqueza nadie se atreve a denunciarlo en un parlamento, en un periódico o en una cátedra? Cuando por esa cobardía que propicia el encubrimiento individual y colectivo, solo la adulación se acepta como arma política para con los poderosos y para con los humildes se recomienda la demagogia, que es otra especie de adulación todavía más abyecta.

...Falta de valor que consiste en hundir la cabeza en el pantano para no ver lo que pasa un poco más allá de la frontera. Falta de valor para decirle al mundo qué es lo que queremos, y en especial para mostrar a quienes nos tienden generosamente una mano el peligro que representa el puñal que tiene escondido en la otra. Falta de valor para decirle a los conductores del pueblo que no nos están llevando hacia ninguna parte. Falta de valor para decirle al pueblo que no está pensando en sus verdaderos problemas y que está endiosando a ídolos de barro. Falta de valor para decir al intelectual que no venda diariamente su pluma, y al político que no entregue su patrimonio moral, y a los fabricantes de escándalos que están pecando contra la patria y que la están desjarretando, como cuatrereros disfrazados.

La ausencia de ideales

Cuando el maestro Eduardo Caballero Calderón escribió ese artículo sobre La crisis moral, en el año de 1.944, no existían en el país, en la dimensión en que hoy los conocemos, los fenómenos políticos que tanto horror y desolación han causado en la sociedad colombiana. Me refiero al narcotráfico, a la guerrilla y al paramilitarismo. Yo diría que era muy difícil intuirlos en el análisis político para la época. Sabemos que posterior a la muerte del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán, a partir de 1.948, las contradicciones políticas se exageran a tal extremo que desembocan en el conflicto armado colombiano con las consecuencias y desviaciones que durante más de cuatro (4) décadas lo han caracterizado.

Pero a pesar del tiempo en que lo escribió, sigo insistiendo, sus comentarios siguen teniendo una vigencia extraordinaria. Miremos lo que seguía diciendo el maestro:

...Otro síntoma, señores, es el de esta mortal indiferencia que aquí se tiene por las cosas grandes y que preocupan al mundo, y que a nosotros nos dejan como si no existieran. Ya se ha visto como se ha recibido aquí el hecho de que en los mares y los continentes se esté librando una batalla decisiva de la cual no se sabe quien va a salir triunfador: si un principio democrático de la vida, o si una organización tiránica de la sociedad, y aquí nos debatimos por saber como ha de formarse el próximo gobierno: es decir quienes han de ser los hombres que estén de turno para aprovecharlo (Se refería el maestro a la Segunda Guerra Mundial).

Solo que al lado de esa indiferencia por los grandes problemas y por aquellos que atañen directamente a la existencia y al porvenir de la patria, encontraréis que el pueblo se sacude con inquietud, se revuelve sobre sí mismo, como un enfermo desvelado que no encuentra posición en la cama...

Y de todo ese cuadro clínico, ¿qué resulta? sino que el país se está muriendo por falta de ideales. Ellos constituyen el esqueleto moral de un hombre y de una nación, y su ausencia produce esta languidez que nos está matando...No hay ideales, no hay interés en ir a ninguna parte y todo el mundo se debate y se asfixia en un caos moral.

...Ahí tenéis la raíz de esa angustia que nos atormenta y la causa profunda de tantos males como hacen presa en la carne adolorida del país. Nadie tiene ideales en Colombia para Colombia; y una patria sin ideales no existe...

Y aquí ni los partidos, ni el estado, ni el gobierno, tienen un objetivo distinto del de Vivir para vivir...dan la impresión de haber caducado prematuramente y de ser como esos abortos entecos que se arrugan en plena adolescencia, que se encorvan y que no crecen, a pesar de lo cual toda la vida, hasta la muerte, permanecen siendo lastimosamente infantiles.

...Nos proponemos abrir nuestros ojos a grandes ideales, sacaros la cabeza de esa podredumbre en que hoy la tenemos sumergida, obligaros a mirar alto y lejos y a soñar en una Colombia grande y ambiciosa, en una América libre y en un mundo mejor. Si Dios no quiere que veamos todo eso con

nuestros propios ojos, al menos nuestros hijos habrán de agradecerlos el no haberlos engendrados colonos o esclavos, que es lo mismo, sino ciudadanos del mundo.

Definitivamente el escrito de Eduardo Caballero Calderón bien merece el lugar que hoy ocupa en el filosofar ético latinoamericano, al lado de los grandes: José Martí, José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira; José Ingenieros, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Ernesto che Guevara, Paulo Freire, Eduardo García Maynez, Rissieri Frondizzi y Enrique Dussell, entre otros. Todos ellos partidarios de una Ética de la liberación.

Estas páginas parece hubiesen escrito para la Colombia de hoy y el momento presente.

7

La hipocresía moral de la política

El debate sobre temas morales va y viene. Ha enfrentado históricamente a representantes de las más diversas opiniones religiosas e ideológicas con argumentos de carácter legal, cultural y axiológico. Por ejemplo, no ha existido una sola sociedad en el mundo en donde el aborto y el matrimonio entre homosexuales no hayan sido condenados como prácticas contrarias a la vida. Ni ha existido una sola comunidad donde a pesar de las prohibiciones, las condenas y las campañas publicitarias, sobre los riesgos que se corren, no hayan seguido siendo un fenómeno de la vida cotidiana. Incluso aquellas sociedades que los han penalizado han terminado aceptándolos y tolerándolos como malignidad inevitable. Es la hipocresía de la moral humana.

De allí que el debate moral es histórico y universal. Y los fundamentos que los defienden o los rechazan han seguido siendo los mismos sin mayores variaciones a través del tiempo. Por eso nada nuevo agregamos a la discusión cuando afirmamos o negamos lo uno o lo otro. En el caso del aborto, se dice que por producirse en el país más de trescientos mil abortos ilegales, cada año, el aborto debería legalizarse radicalmente y no a medias. Pero hay quienes afirman, para sostener lo contrario que, con el sentido de este mismo argumento, es decir, por producirse cientos de miles de muertes violentas al año y muchos secuestros, cada día, tanto la violencia como el secuestro deberían correr la misma suerte. Son situaciones parecidas estadísticamente, pero esencialmente diferentes en cuanto a su naturaleza y sentido. Mejores argumentos han presentado las feministas, en el mundo, para defender sus tesis sobre la necesidad de admitir y legalizar el aborto como un derecho de la mujer. Muchas intelectuales de este movimiento han realizado estudios serios que ameritan ser tenidos en cuenta, sobre todo, por tratarse de decisiones que incumben más a la mujer que al hombre.

En algunos casos el debate moral solo ha servido a gobernantes de turno para distraer la atención y evitar que se ocupe de aspectos más trascendentales de la vida pública. Los temas morales se mueven cuando se trata de actuar en esa dirección, cuando se quiere ejercer un protagonismo para salir del anonimato momentáneo o, simplemente, para aparecer ante la opinión pública como un funcionario responsable de funciones que, aunque le competen, no son justamente las más importantes. A muchos les conviene meter al país en discusiones que, si bien es cierto no son innecesarias, evitan que la atención ciudadana se centre en otros temas polémicos de mayor envergadura.

La necesidad, interés y significado del debate moral surge cuando se plantea como parte de un sistema de ideas morales, independientemente de que esta sea una discusión mucho más especializada y propia para los entendidos en la materia. De esa manera, y, ya en el plano de la reflexión ética, podríamos mirar y comprender con claridad:

° La relación entre las normas y los bienes, entre la ética individual y la ética social y entre la vida teórica y la vida práctica. Además, entenderíamos el fundamento último que sustenta la conducta moral

y el sentido, dirección e intención que el mismo proyecta. Esto nos permitiría llegar al fondo del fariseísmo moral, propio de estas sociedades.

° Si es primordial en la naturaleza humana plantearse como fin último la felicidad, y, si es este hedonismo el que hace que la moral sea utilitaria, perfeccionista, evolucionista, religiosa, individual o social.

° Si la bondad o maldad de todo acto depende de la adecuación o inadecuación con el fin propuesto (felicidad), a diferencia del rigorismo Kantiano que anula todo posible eudemonismo en la conducta moral.

° Si es necesario que el sistema de valores admitidos, por la vía de la costumbre o de la legalidad, se articule con los principios éticos de la felicidad y la libertad y se realicen sin hipocresías, pues legislamos pero no obedecemos la ley, exigimos pero no damos, en suma, teorizamos pero no practicamos.

El mundo atraviesa por momentos muy difíciles y problemas como el desempleo, la corrupción, la pobreza, la baja calidad de la educación, la estrechez de su cobertura, la inasistencia hospitalaria, la falta de soluciones dignas para afrontar el problema de la vivienda, la violencia e inseguridad ciudadana...etc. merecen tanta o mayor atención que los problemas morales de corte alcance. Ameritan ser debatidos en público y con la suficiente amplitud, no para hacer el mero ejercicio intelectual y mentiroso de épocas preelectorales, sino para encontrarles las alternativas apropiadas y debidas. Para el Estado y los partidarios de que no se despenalice el aborto: ¿No sería mejor avanzar en la solución de los graves problemas de la educación en el país y encontrar en ella las acciones y estrategias para desarrollar una labor cultural, preventiva y de concientización? ¿No estaría la clave en el valor de educar?

8

El debate moral sobre la corrupción

La corrupción a todos los niveles de la vida pública y privada es la peor de nuestras enfermedades, la que impide que una gran cantidad de recursos se destinen a solucionar los graves problemas sociales, económicos, políticos, culturales y educativos de América Latina y la que amenaza con derrumbar las bases sobre las cuales se levantan los sistemas políticos vigentes.

No existe una sola de las instituciones del estado que no haya sido víctima de un político corrupto, de un funcionario sobornable o de un contratista inescrupuloso. La cantidad de dineros que han devorado se cuentan en miles de billones de pesos y el Estado allí, como si nada pasara, preso por los corruptos. De vez en cuando, quienes lo dirigen, se acuerdan de que el cáncer existe, pero no se preocupan por extirparlo de raíz con una operación de alta cirugía. Entre muchas razones, porque el corrupto ni se juzga ni se castiga así mismo. Colombia es uno de los países del mundo con mayor grado de impunidad en la administración de la justicia, es una de las causas de la corrupción en el país. Pero no hay en el país un funcionario del Estado que no reconozca este hecho. Ni las investigaciones adelantadas han sido suficientes ni los representantes del Estado, han aplicado coherente y eficazmente las políticas anticorrupción que con tanto énfasis se pregonan; sobre todo, cuando se trata de mostrar, con el pregón, solo buenas intenciones. La justicia espectáculo, siempre prima sobre una justicia eficaz y efectiva.

En el mes de Febrero del año 2.002 se realizó en Colombia la más grande de las encuestas realizadas sobre el fenómeno de la corrupción. Fue preparada por el Instituto del Banco Mundial y en ella participaron y colaboraron el Centro Nacional de Consultoría, Transparencia por Colombia, Universidad de los Andes y la Vicepresidencia de la República. Las cifras no pudieron ser más elocuentes y aterradoras al mismo tiempo: la mitad de las adquisiciones del Estado contenían algún elemento de soborno, el promedio de los cobros ascendía hasta cerca del 19% del monto de los contratos, cerca

del 11% de las asignaciones públicas eran desviadas para fines distintos a su destinación legal, el 62% de los empresarios estimó que siempre se pagaban sobornos o propinas para ganar licitaciones en el sector público. La encuesta, igualmente, arrojó que entre las instituciones más corruptas del país estaban el Congreso de la República, Inviás, Cajanal y Caprecón.

En esa misma encuesta apareció la rama judicial como el epicentro de la corrupción, asociada con elevados niveles de impunidad, dilación, ineficiencia y muy baja calidad en su administración. El 74% de los usuarios consideró que es muy frecuente el pago de sobornos en la justicia.

En ese entonces, le escuchamos decir al señor Vicepresidente de la República que el gobierno nacional prepararía un programa de acción para mejorar la gobernabilidad y controlar la corrupción. Lo mismo que le escuchamos decir, con su fórmula presidencial, en el año de 1.994, cuando aspiraban a dirigir los destinos de este país. El tiempo ha seguido su marcha inexorable hacia el futuro, y, que sepamos, la primera ha continuado el camino del deterioro, y, la segunda, en vez de ceder, crece constante y permanentemente estimulada, justamente, por la falta de controles y la impunidad en la administración de la justicia. Pastrana y Bell terminaron su mandato, sin pena ni gloria en la lucha contra la corrupción. Los últimos escándalos sobre ese flagelo al final de la gestión conservadora así lo señalan, sobre todo, con el desvío de más de 2 millones de dólares de la ayuda estadounidense para la lucha antidroga contemplada en el Plan Colombia.

Pero eso no es lo más grave. Lo más grave fue que quienes dirigieron y apoyaron a ese gobierno, bajo la idea de que “quien a buen árbol se arrima buena sombra lo cobija”, salieron con su morral de propuestas para “sitio seguro” buscando proyectar su influencia en próximos cuatrienios. Tal vez, justificadamente, pues de pronto en esos nuevos períodos podrían cumplir con sus aplazadas propuestas de gobierno. De allí, que orientados por el concepto hípico de política electoral esperaron hasta el final de la carrera, para apostarle al candidato ganador en las encuestas. A lo único que aspiraba la oposición para salvarnos de tan nefasta influencia era que al final de la misma, como sucede en cualquier hipódromo del mundo, se metiera un palo como ganador. Pero no fue así. Ganó Uribe, está terminando su segundo mandato, aspira al tercero y la corrupción continúa haciendo estragos.

Educación gratuita y obligatoria

La educación pública ha sido creada por los grandes intelectuales, a través de los siglos, quienes tuvieron la iniciativa de construir una educación primaria libre, gratuita y obligatoria como fundamento de la acción individual y colectiva de las gentes en el mundo. Con el transcurrir del tiempo, en la mayoría de los países, es difícil afirmar que efectivamente la educación primaria sea libre, gratuita y obligatoria. Basta mirar hacia nuestro alrededor para comprender esta triste realidad, a pesar de que en

las normas constitucionales y los discursos de nuestros gobernantes ese excelente propósito aparece como prioridad. En estos días la prensa y la televisión dieron cuenta de la gran cantidad de padres y familiares de niños agolpados en el coliseo de la 72 de la ciudad de Barranquilla y en las escuelas del Distrito, desde tempranas horas de la mañana y repitiendo la jornada, buscando un cupo escolar, muestra fehaciente y parroquial de la afirmación anterior. El espectáculo fue triste y desalentador y eso que vivimos en la Región donde tenemos el privilegio de tener, según las encuestas, a los mejores mandatarios seccionales.

A propósito son muy interesantes las reflexiones que hace Sabato, en su libro *Antes del fin*, sobre la educación. Reflexiones que nos obligan a preguntarnos: ¿Quién no entiende lo que significa la educación recibida en esas escuelitas de la infancia, con humildes maestros y maestras que nos enseñaban a ser “buscadores de la verdad”, pero, sobre todo, a afianzar, forjar y estructurar las líneas éticas básicas del comportamiento del hombre y la mujer del futuro? Es allí en donde se reciben las impresiones que más van a perdurar por el reto de nuestras vidas y donde se aprende a amar así mismo y a los demás. Así aprendimos a amar a la patria, utilizando el ejemplo histórico y vivencial proyectado de nuestros próceres, con un noble sentimiento que congrega, porque quien ama verdaderamente a su patria comprende y respeta a los demás; a la inversa del patriotismo inocuo, que es bajo, mezquino, presuntuoso y plagado de la vanidad que nos aleja y nos hace odiar. Lo que ocurre con tantas potencias que se consideran superiores por el solo hecho de dominar a las demás naciones.

Toda educación depende de la filosofía de la cultura que la presida. Debemos oponernos al vaciamiento de nuestra cultura, y a quienes reducen la educación al conocimiento de la técnica y de la informática, útiles para los negocios, pero carente de los saberes fundamentales que revela el arte. Esta educación, la del mundo de la técnica y la informática, que supuestamente nos iba a acercar unos a otros, ha significado, para la inmensa mayoría, un abismo insalvable.

La educación es la base y el pilar de todos los procesos de desarrollo. La buena educación es necesaria para no tener que contemplar mañana las ruinas de un hermosísimo castillo que con los esfuerzos de todos hubiésemos podido construir. La educación es la clave para avanzar por los caminos de la paz y la reconciliación y para que países como Colombia no tenga que repetir la historia de violencia que tanto nos maltrata. La educación es el mejor medio que tenemos para concientizarnos y no seguir siendo espectadores de esas tristes escenas de sangre, horror y violencia que cuestiona la humanidad entera, y que diariamente nos demuestran que no debemos desentendernos del sufrimiento de ningún ser humano. La educación es lo menos material que existe, pero lo más decisivo en el porvenir de un pueblo, porque es su fortaleza espiritual; ¿Será por eso que avasallada por quienes pretenden vender al país como oficinas de los grandes consorcios extranjeros?

Solo la educación nos puede permitir recuperar los valores éticos y espirituales de nuestros orígenes y algún día tendremos la posibilidad de que deje de ser un privilegio de pocos para convertirse en la necesidad de muchos. La educación es la única manera de que la ignorancia, como diría Bolívar, deje de ser instrumento ciego de la destrucción de un pueblo y transforme los niveles de conciencia para que se convierta en poderosa herramienta de liberación.

Referencias bibliográficas.

- 1- *Aprender a vivir*. Luc Ferry. Editorial Taurus 2.007.
- 2- *Ética Nicomaquea*. Aristóteles.
- 3- *Discurso sobre el origen y las desigualdades entre los hombres*. J.J: Rousseau. Editorial. Tecnos 2.005
- 4- *La crisis moral*. Eduardo Caballero Calderón. *Ética Latinoamericana*. Editorial. El Buho. 1.998

- 5- Ética como amor propio. Fernando Sabater. Editorial Grijalbo. 1.997.
- 6- Ética, política y ciudadanía. Editorial Grijalbo. 1,997
- 7 Antes del fin. Ernesto Sabato. Editorial Seix Barral. 2.002

Autor: Cristóbal Arteta Ripoll. Docente investigador Universidad del Atlántico/Universidad Libre. Barranquilla- Colombia. Grupo de Investigación Amauta

Resumen Hoja de vida

Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll

Títulos y experiencia:

Licenciado en Ciencias Sociales y económicas. Universidad del Atlántico. B/quilla
Magíster en Educación y Filosofía Latinoamericana. USTA. Bogotá. 1987
Profesor universidades: Atlántico y Libre de la ciudad de Barranquilla.

Libros publicados:

- 1- El Sandinismo proceso inconcluso. Editorial Antillas. 2.003
- 2- Briznas sobre el Ser Latinoamericano. Editorial Antillas. 2004
- 3- Cultura y sociedad en Tierradentro. Editorial Antillas. 2.003
- 4- Páginas universitarias. Editorial Antillas. 2.004.
- 5- Ética y Política, una mirada desde la academia. 2.006

Otras publicaciones:

Autor de muchos artículos y ensayos publicados en Revistas y periódicos de circulación nacional.
Columnista del diario La libertad de la ciudad de Barranquilla.
Fundador del Grupo de investigaciones Amauta y Director de la Revista Amauta. Barranquilla

La Perspectiva Crítica Latinoamericana

Presentación

Ante el impacto generado en la teoría del conocimiento y de la filosofía en general como saberes totalizadores y críticos, por la aceleración cibernética y la transformación tecnológica de la acumulación capitalista concentrada, en etapa de expansión exponencial a nivel mundial, conocida como "globalización", (o el imperialismo de los banqueros Cfr Samaja J.) durante las décadas de los 80 y 90 de fines del siglo pasado, entran en tensión dos corrientes de pensamiento confrontando el fenómeno en América Latina. La una, como continuación y profundización de los discursos y acciones independentistas, anticolonialistas y antiimperialistas de los siglos 18, 19 y 20, La perspectiva crítica latinoamericana. Y la otra, como un nuevo intento arrasador de la primera, enacada en las visiones deconstructivistas, posmodernas, fragmentarias y sectorizadas, surgidas del desarraigo promovido por

el efecto de desterritorialización del capitalismo globalizado. Teorizada en unidades académicas norteamericanas se la denomina multiculturalismo.

Qué es la Perspectiva Crítica Latinoamericana?

Nuestro norte es el Sur! Joaquín Torres García 1941

Aún el más ligero recorrido de la historia de la humanidad, vista desde nuestra Latinoamérica, permite observar que la injusticia tiene presencia hegemónica como valor de relación entre los seres humanos, entre las distintas comunidades y regiones de esta tierra, con respecto a Europa y EEUU. Cambiar estas situaciones económicas, sociales y culturales injustas, ha sido el desafío político de hombres y mujeres emergentes de los pueblos, automandatos representantes de intereses nacionales y sociales, que no aceptaron esas condiciones de explotación, exclusión y sometimiento, rebelándose por la libertad, la igualdad y la justicia. Primero, en la resistencia al invasor europeo como Pueblos originarios siglos XV y XVI y luego en el siglo XVIII con las llamadas por José M. Rosa Revoluciones Indianas o Guerras sociales, antecedentes de las revoluciones independentistas del siglo XIX, y de las luchas por la liberación nacional y social del siglo XX hasta llegar a las luchas democráticas y sociales de este siglo XXI.

El 10 de Diciembre del año 2008 cumplió su 60 aniversario, el último programa de mejoría de las condiciones de vida de la humanidad, basado en el consenso alcanzado entre las naciones del mundo, sobre los derechos civiles y políticos, luego de la conocida como 2º guerra mundial del siglo XX, la Declaración Universal de los DDHH. Esta afirmación, se encuentra en fuerte tensión con el neocolonialismo y la hegemonía de la "globalización capitalista" que un distinguido investigador y epistemólogo argentino definiera justamente como "el imperialismo de los banqueros" (Samaja J. 1985). Esta fuerte tensión entre lo discursivo y las prácticas de postergación y exclusión de los beneficios institucionales, (estatales), hacen visible enormes masas de gentes, quienes por imposición de modelos hegemónicos de explotación humana, en todas sus formas y expropiación de los recursos naturales de nuestras tierras de América Latina, son conocidos por el eufemismo de base sociológica como "los colectivos postergados". Si los atributos de universalidad y de indivisibilidad confieren a los derechos humanos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales el grado de justicia social más alto alcanzado por la humanidad hasta el momento, de allí su punto de tensión extremo con la negación de los mismos. Y esto impacta fuertemente en la Educación en DDHH en la región. Cuando hablamos de Derechos humanos, no nos referimos solamente a los delitos cometidos por el Terrorismo de Estado, por las dictaduras cívico militares, ni a una materia más en la formación académica, técnica y profesional de los recursos humanos para el sector público y privado. Estamos haciendo referencia a

un modelo de construcción de la sociedad basada en la colaboración recíproca y la solidaridad permanente. Modo de vida entramado en principios del Derecho Social que definimos como principios de equidad, de igualdad y de solidaridad. Esto significa tener conciencia de nuestros derechos y de nuestras obligaciones ciudadanas, respetando la diversidad y el pluralismo cultural. El discurso liberal y neoliberal ha aducido cuestiones individuales y sectoriales, (la teoría del handicap o de la falta) y hasta étnicas, para justificar la pobreza y la falta de educación de las mayorías populares. Desarrollar el programa universal de los derechos humanos en nuestra región, significa romper con esa lógica eurocéntrica, patriarcal y racista, sostenida por los principios del antiguo Derecho natural (lus naturalismo) y sus formas de representación como el "Alterius iuris"(representación por otros) legado de la Edad Media y también identificar los sistemas de poder que generaron históricamente injusticia y desigualdad, en nuestras tierras. Así podemos descubrir un hilo conductor entre el racismo, el patriarcado, el capitalismo neoliberal, militando fuertemente entre el complejo entramado de la interdependencia capitalista de la llamada sociedad occidental posmoderna. Es necesario instaurar una cultura de vigencia plena de los derechos humanos integrales y esto es principalmente una tarea de la educación pública. Así humildemente lo hemos hecho, asesorando a la Dirección de Enseñanza Superior del Consejo General de Educación en la Provincia de E.R, para la inclusión de la cátedra de DDHH, en todos los Institutos de Formación Docente, de nivel terciario no universitario establecida en 1988, por decreto N° 3462, del Gobierno provincial, aún en vigencia y promoviendo el tratamiento y aprobación por el Consejo Superior Provisorio de la Resolución N° 811/05 de inclusión de la cátedra de DDHH en todas las carreras de la Universidad Autónoma de ER y elaborando y diseñando el Programa "Educar en DDHH", de nuestra autoría, aprobado por Resolución N° 371/06.de la UADER., contando con reconocimiento políticos y académicos de relevancia, como la cátedra UNESCO de DDHH con sede en la prestigiosa Universidad de la República y el respaldo explícito de Madres de Plaza de Mayo y Abuelas de Plaza de Mayo.

Una contribución crítica al discurso de los Derechos Humanos.

La perspectiva latinoamericana, no es un punto de vista local, es una mirada situada socialmente en un contexto témporo espacial determinado. Cuando decimos situado socialmente, no hablamos de individualidades sino que hablamos de lo singular colectivo. La agenda de esta perspectiva está compuesta por las preocupaciones clásicas de la tradición del pensamiento latinoamericano a saber: La reflexión por nuestra identidad en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas incluyendo el reconocimiento de la prexistencia étnica y cultural de los Pueblos Originarios. Y por tanto el estudio de nuestras raíces culturales, incorporando, el conocimiento de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales, producidas en nuestra América; y las modalidades particulares en que ha sido recepcionado y reformulado el pensamiento eurocéntrico y latineuropeo en nuestra región. Aquí

queremos destacar el extraordinario aporte de la Universidad Popular de Madres de Plaza de Mayo, que desde la misma época, año 2006, que lanzamos nuestro programa “Educar en DDHH” desde la perspectiva crítica latinoamericana, la UPMPM, emprendió la tarea, pionera por cierto; de producir ensayos históricos, tal cual dice Inés Vázquez, ...” consideramos que los ciclos de alza de determinados temas y asuntos político históricos, no surgen aisladamente ni por voluntad de tal o cual intelectual. Nos interesa de esta etapa de auge calendario de nuestros procesos emancipatorios, la curiosidad social por un si mismo político, cultural e histórico que, soterradamente la más de las veces, ha venido tejiendo su trama fina, casi inconsútil, en forma incesante, con dolores y terrores, pero sin abandono de la vital tarea de preservarnos como colectivo social americano.(Presentación La Patria es América Inés Vazquez rectora UPMPM)

Crítica de la crítica

Consideramos importante realizar una primera contribución crítica, para profundizar el debate. Nuestro aporte es crítico en varios sentidos, como búsqueda de conocimiento, como impugnación de lo naturalizado, como desocultamiento y nuevo criterio de verdad. Dice Aníbal Quijano, “la cuestión de los DDHH es, sabidamente, una vieja cuestión. Para no ir muy atrás, se la encuentra ya en la Grecia clásica. Pero como cuestión abierta en las relaciones sociales y en el debate social, se instala recién con las revoluciones sociales de los siglos XVII y XVIII. Su primer texto emblemático, es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de la Asamblea Nacional de la Revolución Francesa en 1789.” Coincidimos y disentimos con Quijano. Coincidencia, según Séneca, (4 A.C.- 65 D.C) los estoicos son los fundadores de los derechos del género humano. Disidencia, si bien se considera emblemático para el liberalismo el texto de la declaración de los derechos del Hombre y el Ciudadano, también es paradigmático el patriarcalismo, la discriminación de los llamados pobres e iletrados y la discriminación contra las comunidades originarias y los criollos de sus “colonias”. La discriminación contra la participación de las mujeres llega al extremo de la decapitación de Olimpia de Gougés quien criticaba el terrorismo de Estado inaugurado junto con la revolución de los franceses, que negaba explícitamente los derechos y la ciudadanía a las mujeres, y no admitía la ciudadanía a los hombres y mujeres de sus colonias en Asia, América y África, vinculando la ciudadanía con lo masculino, la propiedad y la educación. Les droits humaines sólo para los hommes, (no femmes) “hônêtes” honestos (es decir propietarios) y “eclaires” ilustrados (que sabían leer y escribir); una minoría de la población. Y esta herencia de la razón ilustrada es el discurso predominante aún, en los ámbitos académicos, negado y tergiversado el sujeto popular colectivo, en las historias oficiales y fundamentalmente en los discursos de la ciencia y la tecnología que por supuesto mantiene su hegemonía en la educación. Tal cual lo expresáramos en la presentación del Programa “Educar en DDHH”. En el marco de este proyecto que aportamos cual campo de confrontación de las ideas fundacionales de una perspectiva

crítica latinoamericana, sostenemos la indivisibilidad de los derechos políticos, civiles, económicos sociales y culturales, centrando la reflexión y el debate en la visibilización de la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Originarios, en nuestro caso: Chaná, Charrúa y Guaraní, los derechos y participación protagónica de las mujeres, que luchan por la igualdad, y de la identidad histórica de los pueblos iberoamericanos, construida en la resistencia al invasor y en las luchas por la independencia de España y luego en el proceso de resistencia y deconstrucción de la colonización anglosajona.

LA OTRA HISTORIA

Esta contribución crítica tiene que ver con el etnocidio de las comunidades originarias y del saqueo sistemático de la riqueza de las "Indias" con el culturicidio como escenario del Holocausto local y regional. Por una cuestión de respeto y coherencia hemos pedido a los referentes mayores de las etnias originarias entrerrianas Chanás, Charrúas y Guaranés, que nos aporten relatos orales transmitidos de generación en generación, que estamos editando.

ESTAMOS HABLANDO DE OTRA HISTORIA

Juan José Rossi, profesor de Historia Americana I en la UADER de Concepción del Uruguay en su obra "La máscara de América. El eje curvo de nuestra historia (Ed. Galerna Bs As. 2007), se refiere a la Etnohistoria como método de investigación histórica en función de un conocimiento más efectivo y real de nuestra auténtica historia argentina y americana. "el término Etnohistoria etimológicamente significa historia de todas las etnias o grupos conformados como nación cultural en un determinado tiempo y hábitat". El autor sostiene "la división entre historia y y prehistoria del acontecer humano es ficticia en si misma y parte de un concepto distorsionante y arbitrario impuesto por el sistema occidental a partir del siglo XVI con la firme intención de justificar que la verdadera historia del continente empieza con su ingreso compulsivo". Rossi nos propone utilizar el concepto de Etnohistoria y su método de investigación, para el conocimiento y revalorización de la totalidad de nuestra historia local y, sobre todo, para superar la distorsión y dicotomía artificial instalada como lógicas en el sistema educativo". Compartimos con el autor que "...la reforma de dicho sistema es prioritario por cuanto es determinante en la construcción de la identidad nacional y la memoria colectiva de nuestra sociedad que, mancomunadamente debería dirigir sus esfuerzos a reestructurar el contenido esencial del proceso histórico milenario continental y argentino reflejado en el sistema para efectivizar el intento de un cambio de retrospectiva y perspectiva histórica. El autor de La máscara de América, reconoce un lento proceso para lograr ese cambio y se anticipa a posibles críticas al afirmar "...no significa despremiar y menos aún negar, el mestizaje biológico cultural y los aportes de las culturas occidental, cristiana, asiática y africana. Por el contrario se trata de contextualizar y reubicar, aquel impacto foráneo en las

distintas dimensiones del proceso humano del continente...”. Compartimos con él finalmente, que cualquier reforma en dicho sistema dado que es determinante en la construcción del consenso ideológico y la memoria colectiva de nuestra sociedad, debería dirigir los esfuerzos fundamentalmente a reestructurar el contenido esencial del mismo para efectivizar el intento de un cambio de perspectiva histórico cultural. Dice el autor “rectificar el eje “artificialmente curvo” de nuestra historia, torcido por el peso simbólico de la cruz y la espada”. Agregamos nosotros, luego por el peso del fusil y la ilustración, finalmente el capital; las armas y la cruz siempre...

LA OTRA EN LA HISTORIA

En el siglo XVII, coincidente con el liberalismo fundacional, Poullain de la Barre, escritor francés autor de “La educación de las damas” (1673), influye en John Stuart Mill y Harriett Taylor en Inglaterra, inspirándolos para sus históricos “Ensayos sobre la igualdad de los sexos”, donde piden “la igualdad perfecta de los géneros, para tener acceso al mejoramiento de la condición humana”. En la misma época, en nuestra América, Isabel de Guevara una de las plebeyas fundadoras del primer asentamiento en el Río de la Plata, en una carta a su homónima, La Católica reina, reclama por el doble empeño puesto en la cotidiana rutina como mujer de tareas hogareñas incluyendo las maritales y las de samaritanas, con las de cazadoras y guerreras en reemplazo de los hombres agobiados por terror, el hambre, las enfermedades y el desánimo, asumiendo militarmente la defensa, y no recibiendo otra recompensa que perder todo. Recordemos la participación protagónica de las mujeres durante la Revolución Francesa, transforman “Los cuadernos de quejas” en protestas políticas, siendo justamente las mujeres llamadas del “bajo pueblo”, quienes asaltan Versalles y protagonizan la toma de la Bastilla. Recordemos que en aquel contexto Olimpia de Gouges elabora la Carta de los derechos de la mujer y de la ciudadana en 1791, siendo guillotizada al año siguiente, por asumir representación política femenina en el espacio público reservado para los varones. Pero en el Alto Perú en 1780, Micaela Bastidas Puyucawa, una mujer que acompaña con su protagonismo la insurrección indígena más grande de la América colonizada, públicamente es torturada, estrangulada y golpeada hasta la muerte ante los ojos de su marido, compañeros de lucha y aún su propio hijo. Juana Azurduy desde 1809 en Chuquisaca, luchando junto a Güemes y Belgrano, encabezando el repliegue de multitudes como en el éxodo jujeño, y la mujeres charrúas combatiendo junto a sus guerreros, como las guaraníes y abiponas, negras y mulatas, criollas pobres, compartiendo el éxodo de los orientales Artiguistas rumbo al Ayuí, codo a codo con los hombres, entramando el sujeto popular en construcción. Tendrá que pasar mucho tiempo y el triunfo de las armas independentistas para que su protagonismo sea reconocido públicamente. Simón Bolívar después del triunfo de Junín en Perú lo proclama “¡Hijas del Sol! Ya sois tan libres como hermosas! Tenéis una Patria iluminada por las armas del ejército libertador; Libres son

vuestros padres y hermanos, libres serán vuestros esposos y libres daréis al mundo los frutos de vuestro amor!”.

Dice mi compañera de equipo Gladis Balbi, autora de estos párrafos ¿porqué, los discursos liberales y progresistas, que desembarcan en los claustros, con la ideas iluministas separando gobierno de monarquía y ciencia de religión no incluyen a las mujeres? La versión de la ciencia como “cosa de hombres”, desde el Renacimiento a nuestros días se vincula con dos cuestiones centrales de la Razón ilustrada; la neutralidad de la ciencia y la dicotomía del espacio público/privado. El discurso científico liberal hizo equivalencia entre neutralidad y objetividad y la tornó fundamento de la razón. El saber como conocimiento objetivo, en tanto racionalidad pura y la objetividad sin incidencia del contexto socio-cultural de producción sin interferencia de sentimientos y de personas. Se vincula la razón y la objetividad como virtudes masculinas fundamentalmente, del varón europeo. Los sentimientos y las pasiones son virtudes propias de la mujer cual modelo universal, y su vez se relega al hogar y la familia, espacio de lo femenino, como espacio privado. Y al espacio público (la política, el comercio, la ciencia y el arte) se lo define como ámbito masculino. La vinculación liberalismo y androcentrismo eurocéntrico es evidente, cuestionando la objetividad y revelando el peso patriarcal y etnocéntrico en el proceso de la ciencia. Esto genera dos cuestiones básicas: 1º, subestimación y 2º discriminación: La discriminación se refiere a no conceder a la “otra” la calidad del ser humano varón, como analizamos en otros textos. Desde entonces, cuestionar la razón patriarcal, vinculada a la hegemonía de los proyectos neocolonialistas y capitalistas, siempre racistas y sexistas permitió de la mano de pioneras como la peruana Flora Tristán, cuya casa frecuentara Simón Bolívar, a principios de aquel convulsionado siglo XIX, iniciar la politización de la discriminación. Entonces, esta nueva conciencia surge cuando se asume que se pueden levantar legítimas demandas, haciendo uso de los espacios políticos. Esta toma de conciencia colectiva, es la que permite superar las visiones particulares o fragmentarias estacionadas en el escalón de la queja o malestar sectorial que define una primera etapa, y se supera cuando las mujeres y los hombres buscan la libertad, la igualdad y la solidaridad aunque crean que su propio accionar no es relevante, o se culpan a si mismas/os de no alcanzarla. Alguien con justeza denominó a esta posición ideológica, una falsa concepción de no protagonismo histórico. Finalmente, esta búsqueda de igualdad en las mujeres construída compartiendo las luchas emancipatorias de entonces, surgió cuando comprendimos que los problemas eran compartidos por otros y otras como nosotras, atribuyendo entonces la causa de su malestar a las condiciones sociales, tales como la discriminación. Pero estas tomas de conciencia en la historia y las soluciones políticas en nuestra América vienen de la mano de mayor educación y capacitación de los sectores populares, de la no discriminación laboral y social, y de la igualdad de posibilidades en todos los terrenos. Y la educación superior debe contribuir a ello.

NUESTROS OTROS Y OTRAS en la Historia

A diferencia de la revolución norteamericana 1776 y la revolución francesa 1789, y el rasgo distintivo de esta gesta emancipadora en Nuestra América, es haberse desplegado como un movimiento continental de liberación nacional y social, en la medida que apelando a fuentes y antecedentes, se puede visibilizar al sujeto histórico popular que fuera protagonista encarnado en los pueblos originarios, los afroamericanos, los gauchos y los llaneros, los Chisperos de Mayo, las mujeres históricas, las masas de trabajadores del campo y las ciudades. Deuda histórica, asignatura pendiente en nuestro país y en países hermanos y sociedades proclamadas democráticas. Como dice Pérez Cruz, "Invito que se busque en la mayoría de las declaraciones gubernamentales y documentos que ya circulan, dónde está el sujeto popular de la emancipación americana: dónde el indio, el negro, el zambo y el mulato, el gaucho y el llanero, la bella y heroica mujer americana". La gesta independentista hispanoamericana como decían Francisco Miranda, Moreno, Artigas, San Martín y Bolívar, entre otros, nace, con Tupac Amaru II y Micaela Bastidas Puyucawa, en los Andes del Alto Perú en 1780 y resurge en Haití 14 de Agosto 1791, un centenar de miles de esclavos negros se rebela poniendo en marcha una insurrección contra el sistema colonial esclavista, para luego de resistir los embates de la Asamblea Nacional de la Francia Revolucionaria, descubrir que aquella famosa declaración de libertad, igualdad y fraternidad sólo incluía como ya fuera cuestionada por Olimpya de Gouyé solo incluía a los, varones, europeos, propietarios e ilustrados. Finalmente este proceso culmina con la primera declaración de la independencia en nuestra América, en 1804. He aquí otra de las asignaturas pendientes del debate en la academia latinoamericana. El discurso histórico de las fuentes y antecedentes, de los procesos emancipatorios de americalatina, se sostiene en la abundante bibliografía sobre la Revolución Inglesa, luego Norteamericana y finalmente Francesa, presentadas como pilares de las democracias modernas. Pero a su vez niegan esta experiencia fundante de la perspectiva crítica que ubica en una isla del Caribe que de inmediato nos remite a otra, el origen de las revoluciones independentistas y sociales de Nuestra América. Así este hiato en el discurso liberal, progresista y aún marxista en nuestra región, los transforma en voceros del pensamiento hegemónico occidental. La obturación en el relato en realidad tiene como profundo significado filosófico político no visibilizar los límites racistas, sexistas y eurocéntricos de aquellos procesos presentados como paradigmas de libertad e igualdad, y a su vez la negación de la revolución haitiana, continua hacia el sur, degradando y ocultando el tremendo protagonismo que los pueblos originarios tanto de América como de África y así como los criollos campesinos y las mujeres, tuvieron sobre todo con Artigas, Bolívar, San Martín, por mencionar los más reconocidos líderes del proceso emancipatorio. La emancipación americana se extiende reconociendo a los hermanos mayores a los aborígenes, aboliendo la esclavitud e integrando a los pueblos originarios africanos, destacando a los criollos, mestizos de indios y españoles, a los hijos e hijas de pardos y

morenas y mulatas, a los que se sumará el mestizaje de gringos de Europa central y del norte. Proceso integrador de aborígenes, y mujeres, abolicionista de la esclavitud, distribuidora de la riqueza y del poder político, reivindicadora de las masas oprimidas, que jamás admitieran los independentistas norteamericanos y los revolucionarios franceses. Años antes el gran maestro Simón Rodríguez, amplía las fronteras del pensamiento liberal fundacional en los límites mismos de la frontera conceptual de la democracia burguesa, república de los propietarios, el federalismo de los terratenientes y comerciantes de las ciudades puerto. Justamente donde llegaron Kant y Hegel, las masas que acompañaron y acompañan los procesos nacionales, populares y revolucionarios avanzan hacia democracias plenas.

Multiculturalismo: vino nuevo en viejos odres?

El discurso del Multiculturalismo se nutre de la hipótesis que los desplazamientos poblacionales o movimientos migratorios de la periferia, a los centros de poder como una de las consecuencias de la globalización, producen en la 2ª mitad del siglo XX en América Latina, un resquebrajamiento en su identidad. Según esta perspectiva posmoderna, en esta situación de ruptura y discontinuidad, los denominados grandes relatos o relatos emancipatorios, característicos de la modernidad en la región, comienzan a mostrarse como reflejos del discurso colonialista, actuando como reproductores de una lógica homogeneizante y ocultadora de la diversidad de "sujetos contingentes y descentrados". Cuando en este discurso situado en la academia norteamericana, se confunde lo latinoamericano con lo latinoestadounidense, pasamos de ser protagonistas a espectadores de un escenario simbólico, que tiene que ver, más que con nosotros y nuestra identidad, con la política imperialista. Es cierto que el impacto de las migraciones en los Estados Unidos ha puesto en crisis la identidad casi monocultural de aquel país y obliga a atender la diversidad étnica, religiosa y cultural de su población. Pero, la operación teórica de entender esa problemática local como común a todo el continente americano de mínima, o adjudicarle de máxima, un alcance mundial, representa la convicción de que "la cultura norteamericana es isomorfa con el mundo". "Esta concepción de sí mismos como "microcosmos" forma parte de la legitimación del ideal estadounidense de Norteamérica como líder mundial. Es importante descubrir en el entramado de los discursos pluralistas que defienden estas posiciones, una línea de pensamiento funcional a la lógica del fundamentalismo del mercado. "Resuena en todo esto un nuevo panamericanismo que, como el viejo, es una forma discursiva que expresa la vocación imperialista de los Estados Unidos en la región. Ya en el año 1888, en el marco de la conferencia convocada por E.E.U.U, Martí advirtió contra la ideología del panamericanismo y lanzó su consigna "Nuestra América". En el tiempo reciente, con esta nueva maniobra sigue primando en la Educación Superior el consenso de Ottawa de 1988 Sostenemos con Fernandez Nadal que estos desarrollos teóricos son una muestra, del llamado "giro cultural" al interior del campo de la filosofía y el pensamiento latinoamericanos, en ámbitos académicos dependientes y específicamente en cierta intelectualidad, por la renuncia a

producir una explicación totalizante y crítica de la realidad, fruto de la “redota” de los 70, al decir de los orientales artiguistas y el reinado neoliberal de los 80 y 90.. Por otra parte esto no aporta ninguna solución ya que se mantienen vigentes en la agenda educativa, todas las preocupaciones clásicas de la tradición del pensamiento latinoamericano. Como lo expresa Fernandez Nadal, de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico. Y se suma hoy la urgente tarea de comprender la configuración actual del mundo y afrontar críticamente las consecuencias para la región y para la humanidad del modelo histórico-social imperante, y este a nuestro entender es el compromiso de la Universidad y de los intelectuales con los DDHH.

Prof. Alejandro J. Richardet, Prof. Gladis María Balbi

Paraná, Otoño 2009

1

‘Capacidades’, uma nova palavra para os direitos humanos

por Susana de Castro

Em 1986, Martha Nussbaum publicou a obra pela qual ficou conhecida em todo o mundo, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Nesta obra a filósofa americana abriu uma nova fronteira para os estudos da ética aristotélica ao filiar o pensamento ético aristotélico às tragédias e aos aspectos trágicos da vida humana. Ao invés, porém, de manter-se, como o esperado de uma classicista, exclusivamente na área da filosofia antiga, Nussbaum enveredou-se pela filosofia política, pelo feminismo, pela cultura asiática e pela teologia – como se pode notar claramente no presente livro, no qual todas essas habilidades confluem. No mesmo ano da publicação do *Fragility* vai trabalhar com o economista indiano Amartya Sen no WIDER (World Institute for Development Economics Research), um instituto da Universidade das Nações Unidas em Helsinque. Descobriu, então, que muito do que Aristóteles falava sobre a dignidade humana estava relacionado com a teoria de Sen a respeito das ‘capacidades humanas’. Passou desde então a visitar a Finlândia e a Índia, país em que eram desenvolvidos os projetos do instituto, regularmente. Essa experiência vai marcar profundamente o seu pensamento filosófico. Graças a ela, diz, saiu da ‘bolha’ acadêmica americana e passou a dedicar-se ao estudo das culturas asiáticas de uma maneira geral, e, em particular, da história e cultura indiana. A despeito da enorme admiração que passa a ter pela cultura indiana, sua riqueza literária e religiosa, reconhece imediatamente que a democracia constitucional indiana não era capaz de garantir a igualdade entre os sexos e que as mulheres nesse país eram tratadas como cidadãs de segunda classe. A experiência com pesquisadores sociais do WIDER vai lhe mostrar também como é importante para a filosofia o estudo de casos e os relatos individuais, seja porque servem como mecanismos de ‘prova’, seja porque, o que para ela é o mais importante, aproximam o

leitor pela imaginação da situação tal qual realmente vivida pelas pessoas. Depois de visitar seguidas vezes a Índia, de ouvir relatos individuais sobre as situações vividas pelas mulheres, dedicar-se ao estudo da literatura e das leis, e a leitura dos relatos de Martha Chen - feminista nascida na Índia, filha de missionários norte-americanos, que se dedica à causa das mulheres e que conhece profundamente a realidade das mulheres na Índia --, elaborou uma lista *transcultural, universal* de 2 capacidades centrais. A seu ver, é preciso estabelecer-se uma 'estrutura universal' (*universal framework*) de valores que nos dê uma base crítica para avaliar o nível de qualidade de vida das mulheres de culturas particulares (p. 39 e p. 51). Neste ponto ela critica veementemente os defensores do relativismo cultural, que negam a possibilidade de se estabelecer uma estrutura universal qualquer válida para todas as culturas, dada a incomensurabilidade das subjetividades formadas culturalmente, principalmente as do ocidente e do oriente. Segundo estes, qualquer tentativa de universalizar valores, representaria uma postura 'paternalista', mediante a qual se interferiria no poder de escolha individual em nome de um suposto saber 'superior'. Baseando-se nesse relativismo cultural, os tradicionalistas alegam que a cultura indiana guarda as suas especificidades que não podem ser abarcadas por uma agenda comum de questões, que noções de modéstia e pureza cultuadas como virtudes das mulheres tanto na religião muçulmana quanto hindu podem trazer um estado de felicidade para a mulher indiana, e, por outro lado, os altos índices de divórcio e o carreirismo das mulheres ocidentais não necessariamente servem de parâmetro para uma vida feliz. Contra esse tipo de crítica, Nussbaum diz que há aqui uma *supersimplificação*, pois a estrutura universal de valores transculturais não pretende privar quem quer que seja de optar por x ou y tipo de vida, mas sim garantir-lhe a opção verdadeira de escolha (p. 41) – isso ficará mais claro quando adiante diferenciarmos, seguindo Rawls a partir de Nussbaum, o liberalismo *político* do *compreensivo*. Os relativistas ignoram os protestos das mulheres contra as tradições que lhes prejudicam e em geral esquecem de lhes perguntar o que pensam sobre as normas que lhes foram impingidas pelos códigos religiosos formulados por patriarcas religiosos a partir de um pano de fundo de quase total *deseempoderamento* político e econômico das mulheres (p. 42). Para que o leitor não afeito aos hábitos indianos se dê conta do que estamos falando é importante frisar que a despeito da constituição indiana ser secular, o Estado não é completamente laico, pois permite às religiões majoritárias (hindu, muçumana, parsi e cristã) estabelecerem seus próprios códigos civis que regem as leis familiares, de herança, divórcio, direito à propriedade, liberdade política e econômica etc. Quem nasce em uma família de determinada religião, automaticamente obedecerá a um ou outro código. Comum a todos é o papel secundário das mulheres, que não têm direito à propriedade, em muitos casos são impedidas de trabalhar, mesmo em caso de viuvez (dependendo da casta a que pertencem, no caso da religião hindu), não têm direito a herança, não têm direito a 3 divórcio etc. O diagnóstico é claro quanto à diferenciação entre a situação da menina e do menino no caso da família hindu. Considerando-se que a família terá que pagar pelo seu dote para que case e uma vez casada ela 'pertencerá' à família do marido, não podendo auxiliar seus pais na velhice, a menina recebe desde a infância um tratamento inferior ao menino, não indo muitas vezes a escola, ou recebendo uma alimentação inferior.

Nussbaum é bastante feliz ao afirmar que o relativismo cultural enquanto *tese descritiva* sobre o modo como formulamos juízos de valor é certamente falso, pois omite o fato de que as pessoas são "fontes de empréstimos de idéias" (*resourceful borrowers of ideas*): "As idéias do marxismo, que se originaram na Biblioteca britânica, influenciaram o comportamento em Cuba, China e Camboja" (p. 48), assim como as ideais do cristianismo e do Islã influenciaram o comportamento em todo o

mundo.

Enquanto *tese normativa* sobre como formulamos juízos morais o relativismo também tem sérios problemas. Em primeiro lugar, não tem sustentação no mundo moderno, no qual a mídia e a internet fazem as ideias circularem por todo o mundo. Ideias como 'igualitarismo', 'feminismo', 'democracia', estão hoje *dentro* de toda sociedade conhecida. Além disso, muitas formas de relativismo moral baseiam-se numa definição passada de 'cultura' fornecida pela antropologia cultural, segundo a qual a cultura seria algo *homogêneo* e não *diverso*, na qual vigora sempre *acordo e submissão* e não *contestação*. Essa é uma visão estática e não dinâmica das culturas que não corresponde à experiência real que delas temos.

Por fim, o relativismo normativo é auto-contraditório, pois ao nos pedir para submetermos-nos às regras locais está nos pedindo para nos submetermos a regras que são extremamente não-relativista. A maioria das tradições locais toma a si mesmas como absoluta e não relativamente verdadeiras. Essa é uma questão que traz a baila um fato importante. Muitas das pessoas que defendem o relativismo cultural, o fazem acreditando que com isso estão defendendo a diversidade quando na verdade estão defendendo as posições absolutas e não relativas das autoridades tradicionais locais. Com relação à crítica do relativismo cultural que diz ser o universalismo ético uma postura paternalista que não deixa às pessoas a liberdade de escolha, Nussbaum é bastante clara. Por defender um feminismo liberal, seria extremamente contraditório que negasse às pessoas a liberdade de escolher o melhor para si, porém, há que se qualificar melhor o que se entende por liberalismo, pois como mesmo afirma em seu livro anterior, *Sex and Social Justice* (1999, p. 57), o liberalismo é uma palavra polissêmica cujo sentido varia muitas vezes de acordo com quem o esteja defendendo. Em comum, apenas a defesa intransigente da liberdade como valor político maior; cada pessoa tem o direito de determinar para si os seus valores pessoais, sua visão de mundo, religião, pensamento, enfim o seu Bem.

Se, por um lado, temos o liberalismo utilitarista de J. Bentham e outros, que defendem que a incomensurabilidade e inconsistência entre os bens individuais leva à necessidade de a organização social ser regulada pelas ideias de satisfação do maior número, em que os bens são agregados uns aos outros, por outro, está o liberalismo igualitário de John Rawls, que reconhece que a despeito da diversidade e incomensurabilidade dos bens individuais é possível criar uma organização social justa, redistributiva de recursos, a partir de um procedimento de busca de consenso sobreposto, no qual indivíduos razoáveis, isto é, capazes de refletir sobre o bem comum, escolheriam para além de suas diferenças pessoais, religiosas, de pensamento, naturais, sociais, etc., a concepção de justiça que melhor atendesse aos interesses de todos. O que Rawls mostra é que é possível *sobrepôr-se* às diferenças de valores individuais e encontrar um universo comum de questões, um 'equilíbrio reflexivo', que delimite o campo do que é justo para todos.

Nussbaum filia-se à tradição liberal igualitária. Assim como Rawls, não pretende construir uma teoria liberal *compreensiva* que determine o tipo certo de Bem para todos (como pretendem os comunitaristas e John Stuart Mill), ou seja, que saia da esfera do público e entre na esfera privada, determinando o que é melhor para cada um, mas sim uma teoria liberal *política*, que estipule os princípios normativos a partir dos quais é possível fundamentar políticas públicas justas. Aqui, deve-se salientar, porém, que Nussbaum segue Mill e, de uma maneira geral, as feministas em suas críticas à separação liberal entre o público e privado. Há que se qualificar, no entanto, o espaço privado melhor.

Se entendermos por espaço privado o que as feministas e Mill entendem, a saber, a família, então Nussbaum concorda com que esta não possa, nem deva, ficar imune à análise crítica das relações desiguais entre os sexos que a família patriarcal,

heterossexual, perpetua. Por isso, dedica um capítulo (“Love, care, and dignity”) a mostrar, entre outras coisas, como a família é fruto das leis do Estado que determinam quais associações pessoais podem, ou não, serem chamadas de família e sob quais condições. A família é uma instituição básica da sociedade e enquanto social, assim como as outras instituições básicas de uma sociedade igualitária, também deve ser regulada por comportamentos justos, porém é preciso estar atento para a justiça entre os indivíduos de uma mesma família, saber se os recursos estão sendo distribuídos igualmente, se as relações de poder são equilibradas etc., a fim de que ao final todos tenham igualdade de condições de desenvolvimento pessoal. Por outro lado, se entendermos como Kant o espaço privado como o espaço pessoal de cada indivíduo separadamente, então, nesse caso, ela considera que deva ser, como Rawls, um espaço que sofra o mínimo de intervenção direta do poder público, pois é o espaço sagrado da liberdade de escolha, a partir do qual cada qual determina e escolhe o seu modo de vida. Nussbaum filia-se ao liberalismo moral de Kant e sua ideia de pessoa moral. Para Kant cada ser humano tem a capacidade de raciocínio prático, ou seja, a capacidade de escolher o melhor para si sem ferir as regras de responsabilidade e moralidade, portanto cada ser humano, independente de classe, gênero ou que quer que seja, deve ser tratado como um fim em si mesmo. Tratar um sujeito como um meio para atingir sua própria felicidade é para Kant ferir gravemente sua personalidade, sua liberdade e autonomia. Nussbaum considera o princípio da personalidade e respeito, isto é o princípio de não fazer ninguém um meio para sua felicidade, uma das regras fundamentais para o estabelecimento da estrutura universal de valores que devem servir à fundamentação filosófica de políticas públicas justas. A própria noção de ‘capacidade’ é uma tradução desse princípio: porque todo ser humano guarda em si uma série de capacidades comuns, dentre elas a capacidade de escolha, ninguém pode ser um meio para a felicidade de outro, pois pode e deve buscar sua própria felicidade. No caso das mulheres, essa é uma regra de ouro, pois muito do tipo de ideal de feminilidade perpetuado pelas tradições patriarcais faz delas um meio para a felicidade seja do esposo, seja dos filhos. A mulher ideal é aquela sempre disposta ao sacrifício e ao cuidado de outrem.

O que falta à doutrina da personalidade kantiana é a clareza de que existem pré-condições materiais para que cada indivíduo possa ser verdadeiramente autônomo e dessa forma realizar a sua *humanidade*, isto é, aquilo que lhe diferencia dos animais, sua capacidade de escolha moral. É, por isso, preciso estipular de uma maneira mais clara dentro do rol das capacidades as pré-condições concretas a que as pessoas necessitam. Um indivíduo que vive sob constante terror psicológico, sob a ameaça de violência, ou que viva subnutrido, terá afetada a sua capacidade de escolha e de raciocínio prático, tendendo a adaptar suas preferências pessoais ao nível baixo de

6
qualidade de vida a que está acostumado. Assim, antes de falarmos sobre a capacidade de escolha, a qual os liberais utilitaristas são os primeiros a defender, devemos primeiro determinar as condições em que essas preferências e escolhas estão sendo feitas. Estas representariam as condições mínimas de existência digna e autônoma as quais todo o ser humano necessitaria a fim de que não tornar-se um meio para a felicidade de outra pessoa, mas possa escolher o bem de sua vida e exercer seus direitos políticos.

Encontramo-nos aqui na encruzilhada em que os projetos liberais precisam mais uma vez ser bem diferenciados um do outro. Nussbaum dedica todo um capítulo (“Adaptative preferences and women options”) para tratar do problema da escolha. Dentro de uma visão liberal utilitarista, a escolha de cada qual deve ser respeitada acima do tudo, não há como interferir ou querer interferir nela, sem ferir a liberdade de cada um. Seguindo uma tradição ética aristotélica, Nussbaum questiona as

condições nas quais essas escolhas são feitas. Mostra que dependendo do universo social em que se viva, as escolhas são adaptadas e não verdadeiramente livres. Rawls também critica a posição utilitarista que respeita acima de tudo a liberdade de escolha, mostrando que fatores sociais são determinantes para ao universo de escolha, determinando até onde ela pode ou não ir. Numa sociedade igualitária e justa, diz Rawls, é preciso garantir a igualdade de oportunidades para todos. Ocorre, porém, que Rawls segue uma linha racionalista kantiana, que acredita que a escolha correta é a escolha racional, na qual os indivíduos determinam racionalmente quais devem ser as condições de igualdade de oportunidades e agem conforme os princípios da razão. Nussbaum, ao contrário, acredita que o desejo tem um papel importante na liberdade de escolha. Segue Aristóteles, para quem o desejo é deliberativo, ou seja, cognitivo, depende da concordância, ou não, do sujeito com determinada crença. Quanto melhor informada estiver a pessoa, melhor será o julgamento acerca da crença que motiva seu desejo. Crenças falsas certamente gerarão desejos e ações falsas. Ninguém está imune a escolhas falsas, mas quanto melhor informado estiver o desejo, melhor serão as escolhas. Dessa forma, negar a educação às mulheres significa um prejuízo sério à sua capacidade de escolha. Quanto melhor informada estiver, mais seu desejo do que quer para si estará baseado em crenças verdadeiras e assim mais chances terá que fazer boas escolhas. A educação, portanto, está entre os itens das capacidades centrais. A lista procura contemplar as condições físicas, materiais e psicológicas necessárias à 'preferência informada'. A razão prática é um dos itens da lista, mas sabemos que

7

todos os itens são interdependentes. Sem educação e saúde, a razão prática, isto é, a capacidade de escolha e de preferência, fica seriamente afetada.

A intenção de Nussbaum é a de oferecer um instrumental teórico para ser usado na prática, na luta pela garantia de direitos para as mulheres em todo o mundo, mas principalmente nos países em desenvolvimento, onde se encontram as maiores desigualdades entre os sexos. Uma prova cabal dessa desigualdade está na taxa de 'mulheres ausentes' criadas por Amartya Sen. Em situações normais de vida, as mulheres vivem um pouco mais do que os homens, numa proporção de 102,2 mulheres para 100 homens. Em países em desenvolvimento, no entanto, levando em conta essa variação, verifica-se que há um número grande de mulheres ausentes: 4,4 milhões na América Latina, 2,4 milhões na África do Norte, 1,4 milhões no Irã, 44,0 milhões na China (p.4).

Nussbaum afirma veementemente que a agenda de questões das mulheres de classe média que dominam os debates nos EUA, relacionadas especialmente a relações desiguais entre os sexos, e problemas tais como estupro, assédio sexual, violência doméstica, devem dar lugar a questões internacionais acerca das condições de vida das mulheres dos países pobres, que enfrentam problemas como analfabetismo, proibição de trabalho, má alimentação, saúde precária, etc.

A partir dos relatos que colheu entre diversos grupos de mulheres de diversas nacionalidades, escandinavas, indianas, entre outras, Nussbaum chegou a uma lista de dez capacidades centrais a qual o indivíduo deve ser capaz de agir ou de ser -- essa lista, como ela mesma diz (p. 97), corresponde de certa forma as direitos humanos civis e sociais: 1. **direito à vida** : não morrer prematuramente por falta de assistência ou cuidado; 2. **saúde física**: ser capaz de ter uma boa saúde, inclusive saúde reprodutiva; alimentar-se adequadamente; ter proteção adequada; 3. **integridade física**: não ser vítima de violência, poder circular livremente pelos lugares, ter oportunidade de satisfação sexual e liberdade de escolha em assuntos reprodutivos; 4. **sentidos, imaginação e pensamento**: ser capaz de usar os sentidos, imaginar, pensar e raciocinar -- e de fazer essas coisas de uma maneira "verdadeiramente humana", uma maneira informada e cultivada por uma educação adequada; ser capaz de usar a

própria mente de modo protegido pelas garantias de liberdade de expressão com relação tanto a discurso artístico quanto político, e liberdade de exercício religioso; 5. **emoções**: ser capaz de amar quem nos ama e se preocupa por nós; não ter o próprio desenvolvimento emocional prejudicado por sentimentos de medo e angústia; 6.

8

razão prática: ser capaz de forma uma concepção de bem para si mesmo e de refletir criticamente sobre o planejamento da própria vida; 7. **afiliação**: A. ser capaz de viver com outros e por outros; B. ter a base social para o auto-respeito e não-humilhação. 8.

outras espécies: ser capaz de viver com preocupação por e em relação a plantas, animais, e o mundo da natureza; 9. **lazer**: ser capaz de rir, brincar, e participar de atividades de recreação; 10. **controle sobre o próprio ambiente**: A. político: Ser capaz de participar de escolhas políticas. B. material: ser capaz de ter propriedade. (p. 79-80).

Em listas anteriores não figurava a capacidade de ter propriedade, pois Nussbaum temia confundir seu projeto com o programa do liberalismo libertário para o qual a propriedade privada é algo que deveria ser protegido acima de qualquer coisa, mas a experiência com as mulheres na Índia lhe mostrou que grande causa de seu empobrecimento e desempoderamento advinha da sua falta de direito à propriedade. Assim, na ausência de direitos à propriedade, não podiam reivindicar para si nenhum bem material, seja em caso de divórcio, seja em caso de partilha de herança. Todos os itens da lista são importantes, centrais e interdependentes, mas Nussbaum segue uma orientação aristotélica ao destacar dois deles como especialmente importantes, a razão prática e a afiliação (itens 6 e 7). O poder de deliberar acerca do seu modo de vida e dos valores que lhe são importantes e escolher tudo isso faz parte da capacidade da razão prática e, como dissemos acima, é o que faz do ser humano um ser ativo frente à natureza, e não passivo como os animais. Por outro lado, como diz Aristóteles, o ser humano é um animal para quem a convivência com outros é extremamente importante para a sua formação e construção enquanto ser virtuoso. Aqui, Nussbaum salienta essa característica do ser humano; sua humanidade está relacionada à existência de outros, a quem está ligado por laços afetivos ou de trabalho. Essa referência externa a um outro a quem se está ligado de alguma maneira é muito importante para o auto respeito. Na sua experiência com as mulheres na Índia, Nussbaum pode constatar que as mulheres que aprendiam com os coletivos de mulheres a se organizar para reivindicar a atenção de autoridades governamentais e que aprendiam a compartilhar com outras mulheres seus problemas, se sentiam bastante felizes com suas trocas. Antes viviam isoladas no lar e presas a relações desiguais entre os sexos, agora aprendem o prazer da convivência entre iguais, com objetivos comuns.

9

O nó górdio da exposição de Nussbaum está na questão religiosa. Como boa liberal ela não pode fugir à necessidade de proteger a liberdade de consciência religiosa, mas por outro lado as diversas religiões são as responsáveis pelas inúmeras tradições não igualitárias na Índia.

Em um capítulo dedicado todo ele ao papel das religiões ("The role of religion"), afirma que o sistema indiano que delega a cada religião o direito a estabelecer seu código civil é o mais adequado politicamente, ao menos no atual momento, uma vez que se o código civil fosse determinado secular e unicamente pelo Estado seria capaz de provocar insatisfação entre a minoria muçulmana, que acreditaria estar, na verdade, sendo regida pelo código civil hindu, já que os hindus detêm a maioria política. Assim, preservando as diferenças entre os códigos, o Estado garante a paz entre as diversas etnias religiosas. Ocorre, porém, que com isso o poder de deliberar sobre a liberdade das pessoas fica a cargo de lideranças religiosas.

Nussbaum estabelece dois princípios, o da 'restrição moral' (*moral constraint*), e o 'princípio kantiano da pessoalidade', segundo a qual ninguém pode se tratado como um meio para a felicidade do outro, como parâmetros para avaliar a correção ou não das regras religiosas (p. 187 e seg.). A partir do momento que elas firam um dos dois princípios, há uma razão para torná-las inefetivas. Por um lado, me parece uma extrema ingenuidade achar que o patriarca da igreja se deixe convencer por tais argumentos, mas, por outro, como ela mesmo admite, esse é um processo longo que só será resolvido ao longo de muitas gerações (p. 165). Dificilmente as primeiras gerações de homens aceitarão facilmente ceder ao poder adquirido automaticamente só pelo fato de terem nascido homens, sem que para isso tenham feito nada. No momento, é preciso estimular as ações educacionais de gênero que trabalhem no sentido de conscientizar os homens para as diferenças sociais dos papéis ocupados por cada um dos sexos. A experiência com os coletivos de mulheres na Índia mostrou a Nussbaum que na medida em que as mulheres vão conquistando voz política e econômica, passam a ser mais respeitadas por seus cônjuges e a relação de poder começa a ser modificada. Eles passam a ver-lhes de modo diferente, pois graças às suas reivindicações e luta a família ou a comunidade passa a ganhar melhores condições de vida: como saneamento, mais escolas, posto de saúde etc. Nussbaum acredita que conquanto as religiões não prejudiquem o desenvolvimento de ninguém em particular, nada impede que mantenham hábitos tais como manter os sexos separados nas Sinagogas, ou o uso do véu pelas adolescentes

10 franco-muçulmanas. Inclusive não haveria nada de errado com a poligamia, desde que ela fosse permitida a pessoas de ambos os sexos. (p. 228 e 229)

Para finalizar, não podemos deixar de lado a caracterização que Nussbaum dá a seu universalismo das capacidades centrais. Segundo diz, ele tem cinco características que o qualificam de uma maneira menos dogmática como parece à primeira vista. Em primeiro lugar está a *múltipla realização*; cada uma das capacidades pode ser realizada de diversos modos, de acordo com o gosto do indivíduo, as circunstâncias locais e as tradições. Em segundo, seu universalismo diferencia entre funcionamento real e capacidade; o importante é a pessoa ter a capacidade não usá-la efetivamente. Cada pessoa adulta é livre para se recusar a alimentar-se, por exemplo, seguindo um preceito religioso, mas é importante para a sua liberdade ser total, que tenha a possibilidade de se alimentar-se adequadamente caso queira. Em terceiro lugar está a centralidade das liberdades e da razão prática. O conteúdo da lista das capacidades dá um papel central ao poder de cada cidadão de escolher e também um papel central às liberdades civis e políticas. Quarto, trata-se também de uma lista baseada na concepção liberal política e não compreensiva, ou seja, sua intenção não é mostrar a todas as pessoas o que é melhor para as suas vidas, mas ser objeto de um consenso político sobreposto entre pessoas que têm diferentes visões de mundo. Por último, o objetivo do enfoque das capacidades centrais é oferecer uma base filosófica aos princípios constitucionais, mas a implementação de tais princípios deve ser deixada, na maioria das vezes, para as políticas internas de cada nação. Neste último ponto é interessante salientar duas coisas, primeiro, que Nussbaum defende a cooperação internacional de tal modo que haja uma transferência de riqueza de nações ricas para nações pobres (p. 104-105), e em segundo lugar, defende que é legítimo às agências internacionais e governos externos usarem a persuasão para promover o desenvolvimento de outras nações. Assim como Rawls, Nussbaum acredita que a prova da eficiência de determinada política é a estabilidade. Através dos depoimentos colhidos nos coletivos de mulheres trabalhadoras nas diversas localidades da Índia – as mulheres credoras do SEWA (Self-Employed Women's Association), banco e sindicato criado por A. Sen

para fornecer pequenos créditos e apoiar mulheres trabalhadoras indianas são uma das fontes desses depoimentos --, Nussbaum pode constatar que uma vez que suas vidas são modificadas, essas mulheres não desejam perder o que conquistaram (p. 152-153). Esse *desejo* que as motiva a continuar a lutar pelos seus direitos e a preservar os

11

adquiridos, é a base, diz Nussbaum, para a estabilidade desses programas. Acredita que a maior causa de instabilidade política são as insatisfações. Quanto mais pessoas estiverem insatisfeitas com as vidas que estão levando, mas tenderão a apoiar mudanças radicais. O fator decisivo aqui, porém, me parece ser a educação e a organização coletiva. Como bem analisado por Nussbaum, as pessoas tendem a adaptar suas preferências, de modo que se não há um esforço para lhes abrir o campo de oportunidades para que possam exercer sua capacidade de escolha mais aprofundadamente, a tendência é se acomodarem com a situação de miséria e desempoderamento em que vivem.

LAS DIVERSAS PERÍFRASIS DEL INDIVIDUALISMO Y DE LOS DERECHOS HUMANOS

Resumen: Las leyes que hacen a la convivencia interhumana, si bien se van modificando en el transcurso de los tiempos, tienden a fijarse, si no en su materia, al menos en su espíritu, motivo que las desactualiza y obliga a sus gestores a diversos tipos de remiendos con el fin de acomodarlas a las nuevas circunstancias. Las atinentes a los DD HH adolecen de ese defecto, se cristalizan en ciertos acontecimientos de marginación o de diversos atropellos a la dignidad humana, razón por la cual el trabajo que desarrollo insiste en la abstracción de tales leyes postulando su aplicación no sobre un grupo en particular sino en que sean itinerantes respecto a los mismos: al sujeto que debe protegerse lo caracteriza la debilidad puntual la cual, una de los tantas jugadas de la historia, puede convertirlo en dominante o tiránico e, irónicamente, verse amparado por los sufrimientos anteriores para justificar sus violaciones a otros pueblos.

Perífrasis porque sobre el tema que reza el encabezamiento las nociones prístinas yacen perdidas en un mar de opiniones contrapuestas, en este tumulto exclamatorio las certezas, adquieren sus valores por la tradición de lo que se viene afirmando antes que por bases epistemológicas serias cuya única performance cognitiva debiera radicar pura y exclusivamente en su demostrabilidad, aunque simplemente fuera lingüística o histórica.

Empero no es así, y, aunque el origen de las múltiples versiones que recorren el mundo intelectual y político acerca del ámbito propio de los Derechos Humanos no difiere de los motivos que originaran múltiples ideas, igualmente contradictorias, de otros sectores cognoscibles del espectro de la realidad que nos rodea, en concreto, la condicionante naturaleza psíquica de nuestras convicciones, en el actual preciso caso el problema se agudiza al involucrar de lleno, tales versiones plenamente, a las entidades sobre las cuales emite juicios – que luego derivarán en múltiples y diversas actitudes prácticas-, esto es, nosotros mismos.

Por tal motivo, a menudo, en los diversos análisis referidos a las prerrogativas (implícitas, aunque variadamente explicitadas según las sociedades o instancias históricas) que atañen a los seres humanos, suelen presentarse términos tan cargados de pre-conceptualizaciones que se desvirtúa su significado hasta el extremo de considerárselos radicalmente opuestos, como, por ejemplo, el individualismo, teñido de múltiples epítetos degradantes (egoísmo, desinterés por el prójimo, oportunismo, interés centrado en lo económico y en la sola satisfacción hedónica del cuerpo) entre los más comunes, al cual se opondrían de manera acérrima los Derechos Humanos, por ser éstos el asiento connatural y, por demás colectivo, atinentes a una vinculación equilibrada entre los distintos miembros en el interior de cualquier comunidad y, forzosamente, a éstas entre sí.

¿O es que, acaso, el individualismo exagera en grado superlativo las posibilidades, de índole física o espiritual, que posee cualquier ser humano desde una visión legislativa, social, histórica o económica determinadas, al favorecer, de esta manera, el establecimiento de algún tipo de distancias que redundarían en beneficios parciales precisamente de cuántos supieran utilizar estas diferencias para sí mismos en desmedro de los otros?

Mas, antes de responder esta demanda, internémonos brevemente en los meandros de los “Derechos” que preceden a los “Derecho Humanos”. El “Derecho Natural” en primera instancia, que se remonta a los lejanos tiempos greco-romanos tutelares ... Veinticinco siglos después de su establecimiento y sostenida discusión por los filósofos durante todo ese transcurso aún no se halló un acuerdo universal ni sobre su esencialidad ni sobre sus alcances debidos a esa esencialidad: ¿los hombres, por naturaleza, son iguales o distintos? ¿es legítimo el imperio de los fuertes por encima de los débiles? ¿puede abortar la madre si el embarazo la perjudica de alguna manera o no desea su

continuidad? ¿deben prevalecer los actos inteligentes sobre otros tipos inferiores de conducta? Figuran sólo algunas de las cuestiones que, aún, se debaten empecinadamente.

Las plurales Iglesias y los distintos Estados, durante ese lapso y apoyados en la doctrina de este Derecho Natural inespecífico del cual emanaba un poder objetivo absoluto, al derivar de una naturaleza humana igual a sí misma desde la Creación, cometieron todo tipo de abusos en nombre de leyes lógicamente naturales incoadas en esa matriz tan indiscutible como fundamental, desde suplicios horribles hasta la toma de decisiones evidentemente absurdas como las derivadas de las ordalías. Si Dios era la fuente de ese Derecho Natural y el hombre su, igualmente natural, criatura privilegiada, ponerlo en duda equivalía a discutir su sapiencia y bondad, ubicuidad y omnipotencia así como cualquiera otro de los atributos emanados de su potencialidad, acudir a la palabra del Derecho Natural era citar la máxima e indiscutible autoridad, el Non Plus Ultra ante el cual ninguna otra evidencia se podía argüir para suplirlo.

El Derecho Positivo, en cambio, tuvo otro cariz. Simultáneo y, aunque usualmente supeditado a la autoridad del derecho precedente, si bien poseía una extensión teórica menor por su carácter relativo a una región determinada o un tiempo histórico dado, la constante necesidad de argumentar, aún en inferioridad de condiciones ante la prepotencia del *ius naturalis*, hizo posible la sucesiva creación de leyes que, con el correr de los tiempos, fueran mejorando el estatus colectivo humano, las debidas a la subsistencia carcelaria de César Beccaría, por ejemplo, uno de sus preclaros impulsores. Se plasmaron después, casi intocadas, en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1789, inspiradoras-impulsoras de prácticamente todas las medidas legales posteriores que volvieran factible un ligera mejoría de la vida humana.

Variados, los Derechos Humanos, vigentes desde entonces con diversas apelaciones e intensificados luego del final de la Segunda Guerra Mundial del siglo precedente, se fueron desarrollando paralelamente al empuje de los sistemas democráticos de gobierno y a la progresiva laicización (sobre todo en Occidente) de las sociedades. La marcha de la historia parece demostrar que, a las mismas, las acompaña la conciencia de la autonomía y la auto-responsabilidad, que, en lugar de ser relegada a las deidades, resta en manos de los hombres.

En resumen, ¿por qué motivo las diversas legislaciones que promueven la dignidad humana, su soberanía cuerpo-espiritual acompañadas por el ejercicio crítico de la razón no suelen conjugar con otras legislaciones dimanantes de Estados Teocráticos, los cuales fundamentan todas y cada una de sus acciones en dictámenes pre-temporales dados por la divinidad?

El motivo se desprende, precisamente, de la distinta visión y experiencia temporal de unas y otros: cuanto se afirma proceder de los decretos divinos pertenece a un tiempo anterior al experimentado por el transcurso temporal humano, un tiempo decisivo y absoluto aquel, el propio de la eternidad, por el contrario, absolutamente temporal el nuestro. En ese tiempo absoluto (o eternidad) las obras llevadas a cabo por los dioses, por ejemplo, cuanto el hombre sea, y en cualesquiera de sus formas, son definitivas, toda omisión a lo decidido entonces por la divinidad, suena a blasfemia. De allí que, si estas sociedades teocráticas admiten prácticas como la flagelación⁸⁶ muy difícilmente puedan aceptar que la misma viola esenciales derechos a la disposición del cuerpo propio que, de ninguna manera, puede ser expropiado por la justicia⁸⁷.

⁸⁶ No hace falta remontarse a un ayer distante para comprobarlo, en Sudán, de acuerdo con una noticia fechada en su capital, Jartún (transcripta por "La Nación" el 5 de agosto de 2009) una mujer fue condenada a recibir 40 latigazos por usar pantalones, atuendo visualizado indecente por las leyes coránicas.

⁸⁷ De allí la polémica suscitada por las torturas infligidas a los detenidos en cárceles como las de Guantánamo, acusados de pertenecer a células terroristas que atentaran contra los EU, país "democrático" cuyo fundamentalismo decimonónico sin embargo, le permite aplicar la pena de muerte, contraria a la jurisprudencia de prácticamente todo el mundo Occidental, cuya representación por antonomasia se adjudica y lleva adelante

Enfrentados a la inobjetable sapiencia divina los Derechos Humanos solamente habrán de ser comprendidos dentro de ella, si Dios no los previó están de más, así lo entendieron las sociedades tradicionalistas y así los vienen juzgando y sólo así se logra apreciar su reticencia a entenderlos, o, peor aún, a comprenderlos como una intromisión de la futilidad humana a lo esculpido como auténticas Tablas de la Ley en un material indestructible por la acción de la historia y sus vaivenes.

Por supuesto que, dada la omnipotencia del Derecho Divino a esa misma experiencia histórica le cabe objetar que son tantos los tales derechos cuantas religiones hollaron la faz de la tierra y, aran todavía en ella, dato que, difícilmente melle a las religiones, fundamentalmente a las monoteístas, desde el momento que ya no se vislumbran como antagónicas, tal lo acontecido en los tiempos precedentes, sino emparentadas y en aras del mismo fin común; la conversión y salvación humanas.

Conversión y salvación que hicieran estragos en América a lo largo de los siglos del colonialismo, aunque no sólo ellas. A partir del siglo XVI⁸⁸ la unión geográfica de la totalidad del planeta gracias a nuevas vías comerciales, unido a la necesidad de explotar los territorios anexados, requirieron una mano de obra que no daba abasto con el trabajo de los aborígenes sino que obligaba al traslado de grandes masas humanas desde el África para las distintas plantaciones y las minas del Nuevo Continente.

Como toda empresa de gran envergadura requirió de justificaciones, y no únicamente económicas, a las largas disquisiciones teológicas acerca de si los habitantes del Nuevo Mundo eran poseedores o no de alma se le unieron, posteriormente, con un cariz añadido de presunta científicidad, diversas teorías raciales de sesgo discriminatorio donde se demostraba, con diversas pruebas y argumentaciones, la notable inferioridad intelectual de la raza negra y su predisposición para las labores rudas.

De tal forma que hubo una auténtica complementación entre los aportes de la fe y los de la razón, como la superior tecnología bélica ya lo había anticipado al permitir el dominio de los aborígenes extraeuropeos, natural y científicamente ambos grupos sumaban esas deficiencias en relación a sus dominadores que podían, así, disponer de ellos a un antojo medido por la sumatoria de dos tipos de Derecho que amparaban su accionar: el Divino, porque había marcado desde el principio de los tiempos las diferencias habidas entre los distintos pobladores de la Tierra, y el Positivo, ya que, auxiliados por variados decretos, lograban encauzar favorablemente la sumisión de esas amplias masas poblacionales para beneficio del comercio y la prosperidad de los colonizadores.

Fue contra esa maraña legal debida a variados tipos de presupuestos y corroboraciones ficticias que debieron lanzarse paulatinamente los Derechos Humanos, como un tejido opuesto pero que tuviera en cuenta las formulaciones anteriores para rebatirlas con un mínimo de seguridad. Al hacerlo estableció una nueva simetría con las acciones debidas a dichas imposiciones, de las siguientes características: El Derecho Positivo se diferenciaba del Divino por su menor alcance, no solía exceder los límites del país o comarca donde se pergeñaba en tanto el presuntamente emanado de la voluntad divina disponía de un alcance universal tanto en el espacio cuanto en el tiempo, la relación entrambos era, por tanto, asimétrica. Los Derechos Humanos, en cambio, restituyen esa capacidad a las leyes sencillamente construidas por hombres mortales y particulares al manifestarse poseyendo una regencia internacional, de un alcance similar al Divino, de allí los permanentes roces que se producen entre los dos sistemas, simetrizados, paralelizados por completo.

imponiéndola por la fuerza, como bien lo sufren los países, paradójicamente musulmanes, que entorpecen su hegemonía.

⁸⁸ Que en otra oportunidad hemos denominado “Segunda Globalización”, entendiendo como Primera la asimilación romana del Lógos griego al cual sumara su *ordo mundis* y, posteriormente, la extensión del cristianismo a toda Europa.

Roces que, posteriormente, se extienden a las naciones cuyas vigencias constitucionales absolutizan sus facultades en desmedro de sus habitantes. Los Derechos Humanos requieren de una vigencia internacional forzosamente ya que, los diversos Estados nacionales, por lo general durante etapas de transición convulsiva, ya se trate de revolucionarias o de restauración conservadora entre las más frecuentes, aludiendo valores supremos tales como la defensa territorial, la vigencia de un estilo de vida, lucha contra la corrupción u otros factores similares, rematan sus controles, alimentan los odios y sospechas contra los extranjeros, minorías étnicas o culturales, intelectuales o artistas, multiplican las razias y las humillaciones contra cualquier sospechoso de pertenecer a una agrupación (tachada, invariablemente, de extremista) se convierten, así, en un espectáculo tan cotidiano que terminan por anestesiar a la población. Su frecuencia huelga, por ahora, toda referencia testimonial.

Mas, donde el imperio de los Derechos Humanos debiera poseer la misma absolutez que las facultades aludidas de las naciones en el interior de sus fronteras -y sobreponerse por encima de los Estados - es en el caso de guerra e invasión de una potencia extranjera sobre un país derrotado. En ese caso las leyes militares (para colmo foráneas), con sus toques de queda, juicios sumarios y otras desmesuras, se aplican sobre una población indefensa que no entiende las reglas ni el idioma de los extranjeros a quienes, por el solo hecho de hollar su tierra con la prepotencia debida a las armas, los observan con merecidos temor y desconfianza.

Es en este tipo de circunstancias cuando la hipocresía se convierte en el peor enemigo de los Derechos Humanos al tergiversar los argumentos para justificar sus acciones el pueblo vencedor y demostrar así como, fuera de toda duda, su invasión persigue fines humanitarios y su fundamental propuesta es la de liberar al ciudadano del país vencido de un tirano endémico o mejorar sus condiciones de vida, ya que sin la ayuda exterior no lo hubiera llevado a cabo, sumiendo a la población en un halo de interdicciones confusas en donde los conceptos pierden cualquier tipo de valía y el significado de las cosas cotidianas se hunde irremediabilmente⁸⁹.

La lucha en pos de los inalienables derechos a los que merece acceder cada individuo por el factum decisivo de poseer la humanidad en él se torna, por ende, desigual. Siguiendo el derrotero de las ejemplificaciones anteriores, no resiste parangón alguno el esfuerzo que debe realizar para acceder a esa legitimidad el miembro de un país colonizado con el semejante de un lugar opuesto. En cualquier país independiente el ciudadano deberá litigar, (en esto por igual que su compañero anterior), contra la propia situación de base: física, intelectual, personal o familiar, si, por cualquier motivo, se violan sus contados privilegios, como límite, sólo encontrará las irregularidades varias de su propio medio a las que deberá torcer en su provecho. El habitante de una tierra dominada, por el contrario, primero deberá defenderse de los encarnizados sirvientes del régimen opresor y, su lidia contra ellos se involucrará, seguramente, en las mismas contiendas que las de la totalidad del pueblo por su independencia política, económica, espiritual y militar. Recién una vez logradas tales reivindicaciones sobrevendrá la insumisión particular del individuo, la prédica y ejecución de sus beneficios, así se traten los propios de alguien que esgrima ideas o apreciaciones completamente distintas a los blasonadas, en la etapa anterior, revolucionariamente.

Los Derechos Humanos se encuentran regularizados por variados tipos de leyes y, a la vez, dispersos por instituciones generalmente desvinculadas entre sí, lo cual da pie a diferentes tipos de acciones a veces contradictorias, pues, al no responder a una centralización precisa suelen burlarlos prepotencias como la policiaca, o con una sutileza mucho mayor, cuando las decisiones que los

⁸⁹ Aunque el conocimiento de estos atropellos colectivos a la dignidad humana también se descuenta, obligado es recordar el sufrimiento vietnamita o palestino, libanés o iraquí, chechenio o afgano, centroamericano o bosnio, primero los aviones y los tanques con el napalm o el tableteo de muerte, luego los infantes y su inconcebible armadura, para dejar el paso, luego, a las vejaciones, las plagas, los impuestos ... y, a menudo, gran parte de estas bajezas protegidas por la cobertura "moral" de los Derechos Humanos que arriban, luego, en las valijas de los diplomáticos para justificar los desmanes belicistas.

someten surgen de ministerios como las de Economía, medidas, por lo usual, implementadas sin otro miramiento salvo el numérico, que al arrasar las expectativas a veces hasta de íntegras generaciones, derriban los Derechos Humanos desde su propia base, como el libre acceso a la educación, la salud o la justicia.

Un movimiento fluctuante caracteriza a los distintos regímenes políticos, democráticos o no: por un lado el hallazgo (o la imposición) del consenso, se lo busca en la mayor parte de la población con la finalidad de que acuerden algún tipo de medidas o, simplemente, acepten su manera de gobernar. Gastan, sus gestores, la mayor parte de sus energías en ese logro. Sin embargo, al menos en los sistemas modernos de gobierno, esos mismos regímenes deben aceptar, aunque a regañadientes, el disenso, ya que forma parte de sus presupuestos básicos de gobernabilidad, las conducciones monolíticas, aunque deseables en el secreto mental de numerosos dirigentes, requieren una uniformidad en la población rayana en lo fantástico y finalizan resquebrajándose.

El disenso deriva, entonces, en el principal recurso en la aplicación de los Derechos Humanos al admitir las diferencias subyacentes en el sentir, pensar y hacer de los hombres como individuos asumidos con el conjunto de particularidades gracias a las cuales se personifican en los andurriales de la historia.

¿Desde dónde se confieren los Derechos Humanos y quiénes resultan sus principales beneficiarios? Los estatuyen diversos tipos de convenciones altamente racionalizadas, su estipulación acontece en foros internacionales y, en ellos, se toman en cuenta las diferencias habidas entre el accionar del Estado, como gigantesco ente regulador de Justicia, y sus diversos integrantes, quienes, al errar o delinquir, lo hacen desde su particularidad humana, de allí que nunca sea equiparable un crimen cometido por el acuerdo de fuerzas oficiales con el del cualquier civil, éste último actúa desde su irracionalidad, egoísmo o estupidez y deberá purgar su culpa dentro de los cánones impuestos por la racionalidad jurídica⁹⁰.

¿Quiénes resultan, por lo tanto, los principales beneficiarios de los Derechos Humanos debiera convertir la forma verbal en potencial, quiénes deberían ser los principales beneficiarios de los Derechos Humanos? El error consiste, principalmente, en conferirlos a ciertos grupos minoritarios de manera absoluta, como si los mismos estuvieran destinados a comportarse siempre de una manera equivalente.

Los grupos minoritarios configuran un largo rosario extendido a lo largo de la historia global, y, simultánea o sucesivamente, ocupan posiciones de privilegio o se hallan marginados. Empero, las minorías conflictivas no son las económicas, técnico-científicas o culturales de la misma raíz histórica o biológica (con frecuencia se relacionan con las denominadas elites) presentes en todas las sociedades desarrolladas pues, aún, y precisamente por ocupar tales ubicaciones prestigiadas se las aprecia como de excelencia y en raras ocasiones (como la persecución de los nobles en las revoluciones francesa y, luego, en las de corte marxista) perseguidos y / o aniquilados.

Estas, que denominamos “minorías internas” deben distinguirse de las “minorías impropias”, al estilo de las conformadas por etnias diferentes, como los gitanos itinerantes o los judíos en Europa, los kurdos en Asia, los negros en América del Norte, los grupos migratorios (variables en países aluvionales al estilo del nuestro, a fines del siglo XIX lo fue la inmigración de origen europea, a partir de las últimas décadas del siglo posterior, la proveniente de los países limítrofes) y de los grupos “excluidos” (los homosexuales hasta no hace mucho tiempo, los portadores de enfermedades infecciosas ...) o los sometidos a marginaciones transitorias (por ejemplo el acoso sexual y sus concomitancias laborales en el caso femenino).

⁹⁰ A lo sumo cabría aceptarse la venganza individualmente considerada cuando la justicia evade sus compromisos, y, de esta manera, atemperarse el juicio de sus autores, cuya motivación fuera de resarcimiento.

No al conjunto integral de estas segundas minorías habría que verlas como “menospreciadas” o “marginadas” de manera absoluta, en los sucesivos trastocamientos históricos distintas alternativas hicieron posible bien su ascenso económico o su homologación con los grupos dominantes hasta volverse imperceptibles y hasta llegar a ocupar sus mismos locus (como le ejemplifica de manera fehaciente la inmigración europea en Argentina). Por tal motivo, la promulgación de los Derechos Humanos antes que afincarse en algunos grupos de particular y cristalizarse en ellos debería tener por objeto siempre los sectores más débiles, variadamente fluctuantes en tipos humanos que no necesariamente se encuentran condenados, por una decisión divina o un dictamen de la naturaleza, como pretendiera el derecho Natural, al acatamiento de una normativa debida a otros sectores sociales provistos de un poder mayor.

El derrotero de los Derechos Humanos resulta de un continuo y renovado interés por la mejora de la vinculación interhumana, constantemente amenazada, a la par, por pretensiones contrarias que las vuelven desaparejas. La deriva geográfica de sus antecedentes (la citada Declaración Universal de los Derechos del Hombre) muestra la siguiente sinusoide: nacen en el occidental Siglo XVIII europeo y se consolidan en el subsiguiente, desde allí, se esparcen por el resto del mundo, conquistado antes y colonizado después por los mismos europeos. Acompañan, por lo tanto, los continuos avasallamientos físicos, económicos y culturales de dicha empresa. Si en los comienzos, por ejemplificar con América, arribaron la espada y la cruz traídos por la mano hispana, junto con el Derecho Natural, la empresa independista americana, inspirándose en los dictámenes filosóficos del Siglo de las Luces, rompió esa rigidez y plasmó, en sus constituciones, derechos igualitarios para la práctica totalidad de los habitantes de las nuevas repúblicas.

Nuevas repúblicas que, sin embargo, se despliegan espacialmente por territorios antiguamente ocupados por poblaciones indígenas que asisten, por segunda vez, al despojo de sus predios, arrinconamiento geográfico, menoscabo de sus ritos y costumbres; suma de acontecimientos efectuados en nombre de la soberana razón universal que gobierna el orbe en su totalidad sin importarle un ápice estos sistemas paralelos que, paulatinamente, van cediendo posiciones.

Esta razón universal no individualiza, no se detiene ni siquiera a observar los *modus vivendi* de las poblaciones que subsume bajo las alas de sus categorías, ejerce la técnica de la tabla rasa y, aunque estipule una igualdad (ideal) también universal para la totalidad humana, al no tomar en cuenta los caracteres propios de cada comunidad e individuo adscripto a ella, avasalla ambas unidades enlazadas por el sentido de la existencia, los vínculos con la naturaleza y sus dioses ancestrales, los desidentifica y quiebra, único resultado posible del encuentro de dos rigideces mutuamente sordas. Vencida, se encierra la primera en el grito lastimoso de un ayer donde la hipertrofia heroica aflige su realidad presente y, a la derrota, suma la entrega material de sus pequeñas cosas a la par que, espiritualmente, al estilo de una enredadera, se simbiotiza con los triunfadores, pero guarda, en su interior, el rescoldo de lo sido, que no cede. La rigidez de la derrota luce obligada y defensiva, último bastión frente a la rigidez expuesta por la cultura victoriosa, egoísta y, también, cerrada sobre sí misma, aún aparentando lo contrario.

La implementación auténtica de los Derechos Humanos restaña esas heridas, porque éstos involucran el respeto y la aceptación de las normas de los pueblos vencidos hasta tanto recuperen su plena idiosincrasia y logren manifestarla sin ambages.

No obstante, si la rigidez de esas comunidades es signo de identidad precisamente comunitaria, lazo con un pasado autónomo y fuente de restauradora esperanza, aquí reaparece la confrontación suscitada por los Derechos Humanos porque, la autonomía de tales comunidades suele arrastrar

rituales o costumbres que no coinciden, precisamente, con la independencia y disposición corporal de sus miembros sino, por el contrario, configuran auténticas violaciones a la integridad humana⁹¹.

No siempre coinciden, insistimos, aunque suene a redundancia, la autonomía de las comunidades con la de sus integrantes, y, si los grandes Estados nacionales, aún los democráticos, muestran fisuras en el trato con los ciudadanos, éstas se multiplican en el caso de las pequeñas sociedades étnicas, cuyos miembros, frondosamente concientizados de los deberes que los incumben en relación a lo colectivo los anteponen, no a sus realizaciones personales, que suelen cumplir dentro del marco de las exigencias comunitarias), sino a su autonomía real, de criterio y de proyectos derivados de una conciencia que obra libremente.

Los Derechos Humanos viene a llenar el hiato establecido entre el hombre-individual y el hombre-social, no mientan personas diferentes, pero la historia nos muestra la supeditación humana del primer aspecto al segundo, desde el primitivismo de la fuerza bruta a la sutileza de las religiones, el poder económico o las tentaciones ideológicas a las imposiciones del mercado el hombre individual vive atormentado por las compulsiones sociales. Y, ¿de dónde emana esa fuerza legal que colma ese intersticio-marca de la condición humana?

De las Instituciones que velan por el bien integral del prójimo, que no son tantas, aunque, esencialmente, del mismo individuo celoso de su integridad cuerpo, mente y espíritu, acción, a menudo, tachada despectivamente de individualista, como si fuera la práctica aberrante de alguien que hace girar el mundo en torno suyo. Cuidar de sí mismo y respetando al otro que repite la misma operación por sobre sí, en un contexto social armónico cuya preocupación son los demás como entidades sin condicionamiento alguno; en esa ligazón individuo- sociedad, y solamente en ella, será posible la vigencia de los Derechos Humanos.

Carlos Enrique Berbeglia
Dr. En Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires Berbeglia
Soy Dr en Filosofía y Letras (Universidad Complutense de Madrid)
Profesor titular de "Antropología" en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires,
Tengo publicados textos filosóficos y literarios.

corredor2009uruguay@gmail.com

A crise da cidadania e a Diretiva de Retorno da União Européia: as faces oblíquas de uma experiência migratória de retrocessos em matéria de Direitos Humanos cosmopolitas

Ana Carolina Guimarães Seffrin⁹²

Valéria Ribas do Nascimento⁹³

Jose Luis Bolzan de Morais⁹⁴

⁹¹ Como, por ejemplo, la ablación del clítoris entre las mujeres musulmanas negras, hecho internalizado como un signo de identidad.

⁹² AUTORA. Mestranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Bolsista CAPES/Prosup. Graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Santa Maria (FADISMA). Email: anaseffrin@gmail.com.

⁹³ AUTORA. Doutoranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Mestre em Direito Público pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Professora de Direito Constitucional da Faculdade de Direito de Santa Maria (FADISMA) e UNISINOS. Advogada. Email: valribas@terra.com.br.

⁹⁴ ORIENTADOR. Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Pós-Doutoramento junto à Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Professor da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Procurador do Estado do Rio Grande do Sul. Coordenador do PPGDireito da UNISINOS. Email: bolzan@hotmail.com.

1. O Estrangeiro: reflexões introdutórias

“Mesmo no banco dos réus, é sempre interessante ouvir falar de si mesmo. Durante as falas do promotor e do meu advogado, posso dizer que se falou muito de mim, e talvez até mais de mim do que do meu crime. Eram, aliás, assim tão diferentes estes discursos?”⁹⁵

Desde o término da Segunda Grande Guerra Mundial, diversos Estados espalhados pelo globo terrestre assumiram a guinada vertical de luta pela reafirmação na fé dos direitos fundamentais do homem, da dignidade e no valor do ser humano, na igualdade dos direitos, associando uma experiência instruída ao propósito claro de estabelecimento e estruturação de condições sobre as quais a justiça e o respeito a obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional pudessem ser mantidos⁹⁶. A narrativa histórica, sobre sua dinâmica, desenvolveu-se por dois diapasões distintos: medidas de legitimação da matéria subscrita pelos Direitos Humanos e medidas hodiernamente reproduzidas na técnica da violação.

Em um tempo contemporâneo nivelado pelos percalços da globalização e pelas práticas neoliberais, os Estados hoje deparam-se à um problema inquietante chamado manutenção, instauração e desenvolvimento da democracia social-estatal⁹⁷, vértice, em si mesmo, amarrado e tido como de proximidade com os Direitos Humanos. Um exame autêntico permite apontar o paulatino constituir de um cenário de proteção aos seres humanos, o reconhecimento de direitos sob o plano internacional e uma ideia fantasmagoricamente contrária, inserida nas implicações de uma concepção de direitos convergida no engajamento de bloqueios à efetivação.

Um exemplo factível da realidade contraposta, de significantes malogrados nas dúvidas e nas incertezas, chama-se Diretiva 2008/115/CE do Parlamento Europeu e do Conselho da União Europeia, de 16 de dezembro de 2008⁹⁸. Relativa a normas e procedimentos comuns nos Estados-membros para o regresso de nacionais de países terceiros em situação irregular, trata-se de um instrumento servido ao conhecimento da discriminação, proclamada no viés da ampla adesão dos Estados para prevenir, sobre os limites da lei, à formatação de uma cláusula de obrigatoriedade de “varredura” de imigrantes, tecendo um raciocínio elementar excepcional: assegurar o financiamento de uma prática anti-democrática, o enxame de fracasso da União Europeia para instruir um projeto político frente aos principais desafios do capitalismo no âmbito da precedência de universalidade dos direitos⁹⁹.

⁹⁵ CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d., p. 100.

⁹⁶ Os argumentos são oriundos das normativas, sobremaneira aquelas fixadas no âmbito da Organização das Nações Unidas. Para tanto, observe-se o preâmbulo de tratados e textos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 e a Carta das Nações Unidas de 1945, dispositivos propugnantes da reafirmação na fé, som de formação de um sistema de união entre Estados.

⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 2.

⁹⁸ O inteiro teor do documento jurídico encontra-se disponível no endereço eletrônico do bloco comunitário europeu. (EUR-Lex. Disponível em: <<http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktext=checkbox&visu=#texte>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

⁹⁹ Conforme Flávia Piovesan: “O processo de universalização dos direitos humanos traz em si a necessidade de implementação desses direitos, mediante a criação de uma sistemática internacional de monitoramento e

Na latência das adjudicações, as terminologias adstritas diante das palavras “cosmopolitismo”, “cidadania” e até mesmo “Direitos Humanos” ganham um respaldo de multiplicidade significativa, razão residente em debates contemporâneos sobre os fundamentos envolvidos, bem como diversidade e multiplicidade de reflexões. O potencial das consequências legais, as circunstâncias históricas, dentre tantos outros fluxos, são envoltórios-chaves para o caráter oportuno de dilemas operantes quando o assunto diga respeito a essas matérias e uma crítica e denúncia contra o “suposto” e “inoportuno” discurso social de cidadania europeia conjuga-se como indispensável para uma análise das estratégias esfaceladas pagas na moeda da exclusão social¹⁰⁰.

O presente artigo não pretende exaurir eixos-temáticos inter-relacionados às migrações no bloco comunitário europeu, como também abordar a xenofobia sob um viés de problema sistemático a desenvolver-se naquele solo. Trata-se de uma tentativa de pincelar as questões de índole jurídica centrais no conteúdo da Diretiva e o quanto suas características possuem denotação distinta aos princípios básicos – elementares – do Direito Internacional dos Direitos Humanos, sintomas os quais caminham em completo desacordo com a opulência de importância desse ramo. É, portanto, o situar de uma desconfiança com a alternativa normativa da União Europeia, a sugestão de um argumento crítico, a derivação de reconhecimento da comunidade jurídica não assentada pelas fronteiras, mas na manutenção da dignidade da pessoa, democracia em busca de uma identidade.

2. Nessa constelação pós-nacional, universalismos para quem? A assunção da derrotada dos Direitos Humanos
“Reencontrei a calma, depois que parti. Estava esgotado. Atirei-me sobre o leito. Acho que dormi, pois acordei com estrelas sobre o rosto. Subiam até mim os ruídos do campo.(...) Anunciavam partidas para um mundo que me era para sempre indiferente.”¹⁰¹

Quando Mireille Delmas-Marty observa o laboratório europeu de direitos um organismo vivo caracterizado no plural¹⁰², abreviado no reconhecimento de políticas sociais e econômicas, propugna o recôndito da ordenação jurídica, a vocação de uma harmonia europeia composta pela complexidade de relações entre Estados. Insurge uma reflexão entre as margens de apreciação jurídica, entendendo pela chave da legitimação dessa harmonização a ética dos direitos do homem¹⁰³ e a admissibilidade de um sistema jurídico das comunidades europeias. Regurgitam, pois, as conflituosas dúvidas: o processo de integração possibilita avanços suficientes para privilegiar o fundamento de funcionamento do bloco pela “gasolina” dos direitos fundamentais? Em outras palavras, é possível desejar um “pluralismo

controle – a chamada *international accountability* (...) a conjugação desses instrumentos internacionais simbolizou a mais significativa expressão do movimento internacional dos direitos humanos, apresentando central importância para o sistema de proteção em sua globalidade.” (PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Max Limonad, 2000, p. 159 e p. 160).

¹⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 2.

¹⁰¹ CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d., p. 122.

¹⁰² DELMAS-MARTY, Mireille. *Por um direito comum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 235.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 266.

ordenado por um uso correto das chaves, essa é a busca em curso que transforma a Europa numa espécie de laboratório do pluralismo”¹⁰⁴, mas seu anúncio ainda não pode ser plenamente acatado pela simples razão de se tratar do objetivo de um sonho global – ou pelo menos de certos Estados – mas não necessariamente europeu.

Afirmar tal significa observar o império – e uma panaceia – de perda de solidariedade com o restante do globo terrestre oriunda dos Estados aludidos no bloco comunitário. A controvérsia condiciona uma “mudança política” de ambíguas apropriações, simbiose de esforços sistemáticos no impulso de marginalização de grupos de imigrantes, condicionados à posição de inferioridade. Os elementos restam respaldados à dignidade violada e à barbárie ou à manifestação da beligerância violenta, afastamento do indivíduo à tomada de decisões, pontos oscilantes nos quais transitam e cronologicamente criam a hospitalidade como uma colocação vulgar e de indisposta transposição¹⁰⁵. Não é de surpreender que incidentes violatórios expressem o perigo da principiologia intolerância.

Em 18 de junho de 2008, o Parlamento Europeu aprovou, por 369 votos a favor, 197 contra e 106 abstenções, documento representado em padrões e procedimentos comuns para a deportação de imigrantes ilegais. Desencadeando fortes reações¹⁰⁶ no mundo inteiro, a Diretiva esteve preocupada em estabelecer normas claras, transparentes e justas para uma política de regresso eficaz, haja vista elementos necessários para uma política de migração bem gerida¹⁰⁷.

Seus encontros oferecem apenas ficções. De um lado, defende o tratamento de nacionais de países terceiros detidos de forma humana e digna, no respeito de seus direitos fundamentais e nos termos do direito internacional e do direito nacional, e, de outro, permite o “afastamento” do estrangeiro, ordem de execução do dever de regresso, assim como possibilita “detenção” para efeitos de afastamento, especificidades de difícil compatibilidade com o direito internacional e nacional, imaginário da interdição da liberdade – maior bem que todos carregam consigo – como sinônimo indispensável a uma política “migratória” bem gerida.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 271.

¹⁰⁵ Nesse sentido, José Augusto Lindgren Alves observa uma cruzada e um conflito dentro do próprio Ocidente em se tratando dos nervos dos Direitos Humanos, o levante de problemas discriminatórios candentes, matérias que se tornam exclusivas no âmbito de conferências internacionais. “Em 2004 ocorreram três: em Berlim, sobre o anti-semitismo; em Paris, sobre a propaganda racista, xenofóbica e anti-semita na Internet; e em Bruxelas, sobre a intolerância em geral, envolvendo também os fenômenos crescentes do anti-arabismo e da islamofobia. (...) Não deixa, portanto, de ser alentador ver que, apesar de todos os percalços e incidentes violatórios, os direitos humanos não foram abandonados nas discussões atinentes à segurança e cooperação na Europa. Infelizmente toda essa movimentação da União Europeia e da OSCE não tem produzido resultados visíveis no âmbito interno dos Estados-membros, preocupados prioritariamente com a prevenção contra o terrorismo. (ALVES, J. A. Lindgren. *Os direitos humanos na pós-modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 244).

¹⁰⁶ Veja a reação, pois, com a “Declaração do Grupo do Rio sobre a Diretiva”, o adital da Cúpula do Mercosul rechaçando-a, as manifestações de organizações não-governamentais, dentre outros, enquanto reconhecimento crítico às implicações do objeto legal.

¹⁰⁷ Não se tratam de opiniões próprias, mas tão somente os fundamentos elencados no teor legal do documento. Ver as considerações introdutórias contidas na base do texto. (EUR-Lex. Disponível em: <<http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

Até 24 de Dezembro de 2010 o projeto deve ser posto totalmente em prática, devendo os Estados-Membros respaldar vigor acionário sobre as disposições legislativas, regulamentares e administrativas. O desejo é o reinado de uma fortaleza, mas o regime supranacional europeu investe dificuldade radical em verificar um processo de integração guarnecido na ética dos direitos do homem ou até mesmo na pluralidade dos direitos. Os encadeamentos demonstram que, de fato, trata-se de um “laboratório”, mas eis um reduto de experiências nada distantes daquelas sentidas pelos Estados totalitários turbulentos dos regimes remendados por Hitler e Mussolini.

Todas as afirmações presentes estão vinculadas sobre o grande paradoxo dos discursos políticos e o refúgio europeu em pôr em prática, por meio de artifícios legais, princípios de repulsão à migração; o domínio funciona perfeitamente dentro dos estranhos aquedutos da Diretiva, que passa a existir como o referendo de uma redefinição democrática com trejeitos nazi-fascistas¹⁰⁸, delimitando uma sociedade sobre si mesma, como se estivesse inserida apenas dentro das próprias fronteiras, manejo dos europarlamentares.

O signo é rebatizado como o estampar da vergonha: a vergonha do povo europeu em estender asilo ao contingente de imigrantes, o conotativo de uma influência gravitacional de forte apego nacionalista¹⁰⁹. Ventura e Seitenfus aduzem: estar-se-á a falar, na simetria de Claude Lévi-Strauss, em uma “Triste Europa”, metáfora para com os “Tristes Trópicos”, alegoria de um continente o qual crava tristes trópicos sobre si mesmo¹¹⁰.

A Diretiva perde seu apelo político porque não condiz com preceitos de ordem democrática. É o preenchimento – ou resposta da União Europeia – de não prestação de serviços sociais aos estrangeiros, então creditados como mão-de-obra e provisão para a realização de uma infindável gama de serviços básicos, hoje não mais preenchidos pelos próprios europeus. Simboliza a frenesi de um nacionalismo cuja credibilidade está esgotada no seu ímpeto xenófobo, argumento de doloroso desvio histórico na tradição dos Direitos Humanos. Em outra escala, é um investimento, no mínimo, assemelhado à ênfase de “expulsão”, sem qualquer valoração à manutenção da dignidade da pessoa

¹⁰⁸ Paulo Nogueira Batista Jr. invoca um ambiente crescentemente xenófobo e racista, relembrando o “Festung Europa” (Fortaleza Europa), famosa palavra de ordem da Alemanha nazista; depois da derrota em Stalingrado, em 1943, Hitler nunca mais recuperou a ofensiva de forma duradoura, tratando a fase final da guerra no conversão do “Festung Europa”, que os alemães defenderam a todo custo nas frentes ocidental e oriental. (BATISTA JR., Paulo Nogueira. *Diretiva do Retorno: Festung Europa*. Disponível em: <<http://www.ecodebate.com.br/2008/06/30/diretiva-de-retorno-festung-europa-artigo-de-paulo-nogueira-batista-jr/>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

¹⁰⁹ O imane desfrutado é triste cenário: “Os apátridas, exilados ou desnaturalizados do período de entreguerras foram a prova viva de que quem se apresentasse diante das fronteiras de qualquer Estado sem outro documento a não ser a dignidade humana, estava perdido. O mesmo é o que ocorre hoje com os indocumentados que chegam aos países ricos, fugindo da miséria dos seus países de origem. O ministro espanhol de Assuntos Exteriores, Abel Matutes, formulou esta dramática verdade, a propósito de um episódio xenófobo num povoado da América, com uma fórmula insuperável: “Para o Estado, o imigrante sem papéis não existe”. Com certeza como mão-de-obra ele existe. Mas se esse ser humano substanciado numa mão, mão-de-obra, pretende ser sujeito de direitos humanos, então aparece a grande verdade que esses direitos dependem de um papel dado pelo Estado.” (REYES, Mate. *Memórias de Auschwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005, p. 12 e p. 13).

¹¹⁰ SEITENFUS, Ricardo. VENTURA, Deisy. *Triste Europa*. Disponível em: <http://www.oas.org/.../XXXV_curso_triste_europa_Ricardo_Seitenfus.pdf>. Acesso em: 10 de ago. de 2009.

humana. “No futuro, ou nos limitamos ao status quo de uma Europa integrada pelo mercado ou então deveremos decidir se queremos nos dirigir para uma democracia europeia”¹¹¹; “a vítima é reduzida por essa lógica a mero instrumento útil ou necessário e cumpre o ritual do sacrifício inevitável para preservação da ordem”¹¹². As motivações instigam um patamar reflexivo: o da luta por um cosmopolitismo universal, a eleição de uma constelação pós-nacional, o ponto de debate de propostas a serem erguidas, vontades políticas cotadas em demarcações cidadãs democráticas.

A negação da unidade normativa do Direito Internacional dos Direitos Humanos transparece facilmente na instância desse bloqueio vergonhoso. Desacato, barbárie, negação de uma fonte de justiça, atrocidade empregada. “Vale frisar que não é uma questão de seres humanos terem direitos, mas que os direitos constroem o humano”¹¹³; solidariedade cosmopolita, pois, capaz de ir além das fronteiras nacionais.

3. A busca pelo viés cosmopolita ou, apenas, “sobras” do ideal kantiano?

“Assaltaram-me as lembranças de uma vida que já não me pertencia, mas onde encontrara as mais pobres e as mais tenazes das minhas alegrias: cheiros de verão, o bairro que eu amava, um certo céu ao entardecer(...) Tudo quanto eu fazia de inútil neste lugar subiu-me, então, à garganta e só tive uma pressa: acabar com isto e voltar à minha cela, para dormir.”¹¹⁴

Ulrich Beck prediz: a realidade se tornou global e cosmopolita. As confluências da assertiva, com frequência, traduzem diversos sentidos, dependendo do contexto em que são utilizadas. O esclarecimento de diferenciação – globalização e cosmopolitismo – figura simbologia significativa plural, fato por si mesmo permeado pelo necessário contraponto entre as colocações.

Para se ter uma ideia da difícil questão terminológica, é possível começar sublinhando que, no discurso político, globalização é uma palavra da moda, geralmente identificada enquanto globalização econômica. Em contrapartida, o cosmopolitismo relaciona-se com um processo multidimensional, o qual modificou de maneira irreversível a natureza histórica dos mundos sociais e a importância dos Estados na atualidade.¹¹⁵

¹¹¹ HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p. 70.

¹¹² RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *A justiça perante uma crítica ética da violência*. In: *Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência*. RUIZ, Castor Bartolomé. (Org.). São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 104.

¹¹³ DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, p. 376.

¹¹⁴ CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d., p. 106.

¹¹⁵ BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o guerra es la paz*; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005, p. 19.

O cosmopolitismo supõe o surgimento uma gama de múltiplas lealdades, assim como o aumento de variadas formas de vida “transnacionais”¹¹⁶, bem como o acesso de atores políticos não estatais (como, por exemplo, Anistia Internacional ou Organização Mundial do Comércio e distintas instituições e organizações) e o auge de movimentos de protestos em escala mundial contra os frutos da globalização¹¹⁷. Além disso, auge o reconhecimento internacional dos Direitos Humanos: o direito do trabalho, a proteção do meio ambiente, a supressão da pobreza, dentre outros¹¹⁸.

O doutrinador alemão ainda refere que o cosmopolitismo não deva substituir o nacionalismo. Ao contrário, as ideias de direitos humanos e democracia necessitam de um solo estatal. Um olhar cosmopolita quer dizer: “en un mundo de crisis globales y de perigos derivados de la civilización, pierden su obligatoriedad las viejas diferenciaciones entre dentro e fuera, nacional e internacional (...)”.¹¹⁹ De fato, é preciso o denominado por Beck como realismo cosmopolita¹²⁰, ou, em outras palavras, de um cosmopolitismo adequado à realidade em mundo que está aí para ser constantemente reconstruído.

Persiste uma importância de destaque ao pensamento de cosmopolitismo de Beck e outros autores, sob o viés “projeto cosmopolita kantiano”. Deisy Ventura reflete a respeito das delimitações do tema, instigando o ideário de que o Estado cosmopolita não significa direito das gentes; mesmo com o reconhecimento de que os tratados sobre a guerra seriam maus costumes, reputa-se que as regras humanitárias representariam uma expressão de um “traçado secreto” da natureza. Assim, surge a importância de complementar o direito internacional com o cosmopolita, que não seria nem um direito político entre os indivíduos, nem o direito das gentes. Em síntese, não se caracteriza por ser direito

¹¹⁶ O termo transnacional reflete uma gama de fenômenos, como por exemplo: relações de poder, de economia mundial, crises, estratégias, situações e reações próprias do Estado Nacional de cada país e grupos de países, intervenções da opinião mundial, perigos terroristas, etc. Ibidem, p. 56.

¹¹⁷ Segundo Jose Luis Bolzan de Moraes, o Estado Moderno, definido como tal a partir do século XVI, viu-se abarcado em um largo processo de consolidação e modificação, passando atualmente por uma desconstrução/exaustão, sendo que para alguns autores necessita de uma refundação, diante das várias crises interconectadas a que está submetido. Dentre elas, cita-se: *crise conceitual*, que atinge os elementos que compõe a formação do Estado em sua concepção clássica, como povo, território e soberania; *crise estrutural*, envolvendo o próprio desenvolvimento do Estado Social, como a crise fiscal, ideológica e filosófica; *crise constitucional*, já que a Constituição no mundo globalizado se submete a um constante jogo de tensão e diferentes poderes; *crise funcional*, evidenciando alteração na tradicional forma de funcionamento, concebida por John Locke e Montesquieu e a *crise política*, baseada no tradicional regime representativo. Salienta-se que as diversas crises se relacionam a todo momento. Para aprofundar o assunto, consultar: MORAIS, Jose Luis Bolzan de. *As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

¹¹⁸ BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o guerra es la paz*; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005, p. 19.

¹¹⁹ BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o guerra es la paz*; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005, p. 19.

¹²⁰ É interessante pontuar a observação de Beck sobre os qualificativos que o cosmopolitismo tem recebido: cosmopolitismo normativo ou filosófico, cosmopolitismo analógico-empírico, cosmopolitismo institucionalizado, cosmopolitismo metodológico, cosmopolitismo real ou banal, cosmopolitismo de riscos, dentre outros. Este último, abarca a dimensão excepcional de interdependência cosmopolita como seqüela de conflitos e elementos comuns transnacionais da opinião pública mundial. Ibidem, p. 52.

“internacional, inter-estatal ou intergovernamental porque, mais do que reconhecer o indivíduo como sujeito de direito, o situa no fulcro semântico da categoria, como razão de ser e de dever-ser”. Outra demarcação reside sobre o conteúdo do direito cosmopolita, no qual “deve restringir-se as condições de hospitalidade universal, com a ressalva de que não se trata de filantropia, mas de direito”¹²¹. Com relação a esta última afirmativa, destaca-se a necessidade de se desenvolver uma hospitalidade universal, fulcro de surgimento do termo “cidadania mundial” ou “cidadania cosmopolita”¹²².

Nessa linha de orientação, Javier de Lucas e Luigi Ferrajoli afirmam a urgência de uma alteração no conceito tradicional de cidadania, criado no século XVIII, pelos ideais iluministas das luzes, os quais vinculavam os direitos da pessoa ao país de origem. Aquele doutrinador espanhol estabelece a dupla natureza jurídica da cidadania¹²³, ou seja, a proteção local e internacional, enquanto que o italiano possui posição mais radical chegando a afirmar que “si queremos tomar en serio los derechos, debemos desvincularlos de la condición de ciudadanía, una categoría a superar”.¹²⁴ Estas reorientações sobre o sentido da cidadania na contemporaneidade vão ao encontro da óptica kantiana, na constante busca pela integração dos povos, respeito ao outro, tolerância e hospitalidade. Tais advertências remetem ao alvorecer de que a Diretiva 2008/115/CE do Parlamento Europeu conduz-se em completo desacordo com tais pressupostos, estabelecendo uma duríssima legislação contra os imigrantes encontrados em condições irregulares no território europeu.

Apenas para citar alguns exemplos da rigidez da Diretiva, cita-se o artigo 10, que permite o envio de menores não acompanhados para fora do território ou o artigo 11, que trata da proibição de nova entrada, caso a obrigação de regresso não tenha sido cumprida. Além desses dispositivos, o

¹²¹ VENTURA, Deisy. Hiato da transnacionalização na nova gramática do direito em rede: um esboço da conjugação entre estatalismo e cosmopolitismo. In: STRECK, Lenio Luiz; BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis [et al] (Org.). *Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 232.

¹²² Otfried Höffe traz a diferença entre três graus de cidadania mundial: (...) “Considera-se cidadão mundial ou cosmopolita aquele que não se atém a fronteiras, que se desloca por todo o mundo, porém que se sente – mais ou menos – em casa em todas as partes por onde anda. Na medida em que conserva sua língua, sua cultura e seus costumes, mas se deixa levar pela língua franca (antigamente era o grego, hoje em dia é o inglês), não passa de um cosmopolita de primeiro grau: viajante mundial, que, mesmo no estrangeiro, não abre mão de seus vínculos locais e nacionais. Só virá a ser um cidadão mundial mais sofisticado, um cosmopolita de segunda grau, se alcançar aquela abertura para o mundo que o faça perceber o estrangeiro, reconhecendo-o com igualdade de valor. Em um sentido mais intenso, cidadão mundial é aquele que leva sua própria cultura a um outro país, mas se deixa marcar pela nova cultura e não abdica das novas características após o retorno a seu torrão nata. A título de exemplo, pode-se citar um professor de Filosofia alemão, Eugen Herrigel (1948), que ensinava Filosofia grega e alemã no Japão, todavia aprendia a alta arte do arco e flecha com um mestre zen-budista e continuou a praticá-la mais tarde na Alemanha. No entanto, mesmo este cosmopolita de terceiro grau permaneceu cidadão mundial em um sentido pré-político. Por outro lado, no entendimento político, o cidadão mundial é membro de um Estado que abrange todos os seres juridicamente capazes no mundo inteiro (...)”. In: HÖFFE, Otfried. *A democracia no mundo de hoje*; tradução de Tito Lívio Cruz Romão: São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 394.

¹²³ DE LUCAS, Javier. *El desafío de las fronteras: derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid: Temas de Hoy, 1994.

¹²⁴ Id. Multiculturalismo y derechos humanos. In: *Diccionario de los derechos humanos*. Universidad Internacional de Andalucía: Sede Iberoamericana de la Rábida, D. L., 2000, p. 68.

artigo 15 traz um amplo rol de possibilidades de detenção, o que demonstra a violência a um princípio defendido ainda no século XIII, como sendo inalienável e inviolável: a liberdade.¹²⁵

Em diferentes palavras, haveria de se esboçar uma sociedade onde os seres humanos são considerados mercadorias; o livre comércio é possível, mas a exclusão social tornar-se o princípio norteador das relações sociais, políticas e econômicas. Dessa forma, é importante o questionamento em torno do princípio da reciprocidade: os “países em desenvolvimento” deveriam agir da mesma maneira? Será iniciado em todo mundo um processo de retrocesso, as paulatinas conquistas do ideal kantiano de hospitalidade universal?

Não é demais recordar que Gabriel Garcia Márquez anunciou que não permitiria a venda de seus livros na Espanha, caso fosse solicitado visto aos colombianos. Ao mesmo tempo em que se discorre sobre a paz ou os valores de tolerância e hospitalidade, os europeus demonstram, com esta medida, que nunca foi tão clara as fronteiras entre “países desenvolvidos” e “em via de desenvolvimento”. Talvez, o que resta, é ter a esperança de que o insistente ideal cosmopolita defendido por inúmeros autores europeus, influencie as autoridades, para que o mesmo passe “das sobras” à efetividade.

4. Considerações finais: um sonho a boiar no meio do Oceano

“Sempre me pareceu que nossos concidadãos tinham duas paixões desenfreadas; as ideias e a fornicação. A torto e a direito, por assim dizer. Aliás, procuremos não condená-los: não são os únicos, é o mesmo em toda a Europa. Às vezes imagino o que dirão de nós os futuros historiadores. Uma frase só lhe bastará para definir o homem moderno: fornicava e lia jornais. Depois dessa forte definição, o assunto ficará, se assim posso me expressar, esgotado.”¹²⁶

O futuro da Europa comunitária é uma incógnita de dimensões entoadas nas impossibilidades de prognóstico. Os sentidos de um comunitarismo de vertente pulsante na exclusão, entretanto, já são apercebidos: “Ainda antes da primeira morte veio o crime – e era um rasgão cruzando teus maduros círculos”¹²⁷, lembrança tornada a devir com o assassinato do brasileiro Jean Charles de Menezes pela polícia londrina – confundido com um homem-bomba –, lembrança tornada a devir com as constantes rebeliões e manifestações dos grupos muçulmanos na França, lembrança tornada a devir na edificação da Diretiva: reunião, proclamação e condução de pontes sobre todo o abismo.

Os tensos amparos em torno da cidadania moderna do século XVIII (centrada no direito de um nacional exigir direitos individuais de determinado Estado) ou da cidadania cosmopolita (defendida por muitos autores do século XXI na busca pela equiparação do nacional ao estrangeiro) representam apenas alguns sinais da condição humana divergente em contato eterno com “o estrangeiro”. Por conseguinte,

¹²⁵ EUR-Lex. Disponível em: <[http://eurlex.europa.eu/ Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte](http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte)>. Acesso em: 11 de ago. de 2009).

¹²⁶ CAMUS, Albert. *A queda*. – 13ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 8.

¹²⁷ RILKE, Rainer Maria. *O livro de horas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S/A, 1993, p. 23.

identificar a flagrância dos enlaces de selvageria e violência contra os claustros de dúvidas é o posto necessário a ser construído nesse sonho, o sonho do progresso econômico e social, o sonho da afirmação da identidade europeia na cena internacional, o sonho de criação de um espaço de liberdade, segurança e justiça. Almejar tais luzes irrompendo a praga da exclusão e da violação a Direitos Humanos é o vacilo em torno do tempo, pôr uma grande aspiração e desejo no meio do Oceano Atlântico. Para boiar.

Está deposto nas mãos da sociedade global – brasileira, uruguaia, mexicana, argentina, chilena, enfim, todos aqueles que a integram –, está deposto nas mãos dos cidadãos do mundo e também se coloca nas mãos das cúpulas de Organizações, Instituições e Estados, ousar querer um espaço onde se vislumbrem os alicerces traçados nas profundezas dos Direitos Humanos. Se o contrário ocorrer, o prodígio de espíritos de aparências imateriais totalitários trará os rufos assustadores, o surgimento de uma experiência perversa e leviana.

Referências

ALVES, J. A. Lindgren. Os direitos humanos na pós-modernidade. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BATISTA JR., Paulo Nogueira. Diretiva do Retorno: Festung Europa. Disponível em: <<http://www.ecodebate.com.br/2008/06/30/diretiva-de-retorno-festung-europa-artigo-de-paulo-nogueira-batista-jr/>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009.

BECK, Ulrich. La mirada cosmopolita o guerra es la paz; traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Paidós: Barcelona, 2005.

BLOG DO IZB. Disponível em: <<http://blog.zequinhabarreto.org.br/2008/07/22/imigrantes-e-a-reacao-a-diretiva-da-vergonhae>>. Acesso em: 13 de ago. de 2009.

CAMUS, Albert. A queda. – 13ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2004.

CAMUS, Albert. O estrangeiro. Rio de Janeiro: Editora Record, s.d.

DELMAS-MARTY, Mireille. Por um direito comum. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DE LUCAS, Javier. El desafío de las fronteras: derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural. Madrid: Temas de Hoy, 1994.

_____. Multiculturalismo y derechos humanos. In: Diccionario de los derechos humanos. Universidad Internacional de Andalucía: Sede Iberoamericana de la Rábida, D. L., 2000.

DOUZINAS, Costas. O fim dos direitos humanos. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

EUR-Lex. Disponível em: <<http://eurlex.europa.eu/Notice.do?val=485802:cs&lang=pt&list=485802:cs,&pos=1&page=1&nbl=1&pgs=10&hwords=&checktexte=checkbox&visu=#texte>>. Acesso em: 11 de ago. de 2009.

HABERMAS, Jürgen. A constelação pós-nacional: ensaios políticos. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HÖFFE, Otfried. A democracia no mundo de hoje; tradução de Tito Lívio Cruz Romão: São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOLANDA, Lourival. Sob o signo do silêncio. São Paulo: Editora da Universidade Federal de São Paulo, 1992.

MORAIS, Jose Luis Bolzan de. As crises do Estado e da Constituição e a transformação espacial dos direitos humanos. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. São Paulo: Max Limonad, 2000.

REYES, Mate. Memórias de Auschwitz. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005.

RILKE, Rainer Maria. O livro de horas. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S/A, 1993.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A justiça perante uma crítica ética da violência. In: Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência. RUIZ, Castor Bartolomé. (Org.). São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SEITENFUS, Ricardo. VENTURA, Deisy. Triste Europa. Disponível em: <http://www.oas.org/.../XXXV_curso_triste_europa_Ricardo_Seitenfus.pdf>. Acesso em: 10 de ago. de 2009.

VENTURA, Deisy. Hiato da transnacionalização na nova gramática do direito em rede: um esboço da conjugação entre estatalismo e cosmopolitismo. In: STRECK, Lenio Luiz; BOLZAN DE MORAIS, Jose Luis [et al] (Org.). Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 223-240.

Celso Candido de Azambuja (currículo resumido)

Graduação em Filosofia bacharelado (1992) e licenciatura (1990), mestrado em Filosofia (1997) - pela UFRGS e doutorado em Psicologia (2003) - pela PUCSP. Professor Adjunto II da UNISINOS, atuando como Coordenador do Curso de Filosofia e Professor Convidado do PPG em Filosofia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Tecnologia, Poder e Subjetividade, atuando principalmente nos seguintes temas: tecnologia, ética, política, internet e antropologia.

Publicações:

Livros:

4. AZAMBUJA, C. C. (Org.) ; ROHDEN, Luiz (Org.) ; Os Gregos e Nós - em homenagem a José Nedel. 1. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.
5. AZAMBUJA, C. C. (Org.) ; CARBONARA, Vanderlei (Org.) . Filosofia e Ensino: um diálogo transdisciplinar. 1. ed. Ijuí: UNIJUÍ, 2004.
6. AZAMBUJA, C. C. (Org.) . A criação histórica. 1. ed. Porto Alegre: Artes e Ofícios/Sec. Municipal da Cultura, 1992.

Capítulos de livros:

6. AZAMBUJA, C. C. ; Et al. History of informantion and communication technology (ICT). In: SHRUM, W.; BENSON, K.; BIJKER, W.; BRUNNSTEIN, K.. (Org.). Past, present and future of research in the information society. 1 ed. New York: Springer, 2007, v.1 , p. 33-46.
7. AZAMBUJA, C. C. . A Filosofia no Ciberespaço. In: Maria A C Ribas; Marisa C Meller; Ricardo A Rodrigues; Rita de A Gonçalves; Ronai P da Rocha. (Org.). A Filosofia na Escola. 1 ed. Ijuí: Unijuí, 2005, v. 1, p. 215-227.

Artigos:

9. AZAMBUJA, C. C. . Transumanismo e nanotecnologia molecular. Cadernos IHU Idéias (UNISINOS), v. 109, p. 5-25, 2008.
10. AZAMBUJA, C. C. . A Construção da Ágora Virtual. Barbarói, Santa Cruz do Sul/RS, v. 6, p. 7-26, 1997.
11. AZAMBUJA, C. C. . World Wide Polis. Filosofia Unisinos, São Leopoldo - RS, v. 6, n. 2, p. 231-238, 2005.

Projetos:

9. AZAMBUJA, C.C. (Coord) Projeto Filoweb – Filosofia na Web. Unisinos, São Leopoldo. Em < <http://www.unisinos.br/filoweb/> >

Currículo completo Plataforma CNPq Lattes:

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.jsp?id=K4791554T9>

Grupo de pesquisa: Filosofia da Tecnologia Unisinos

<http://groups.google.com/group/filosofia-da-tecnologia>

Página internet

<http://caosmose.net/candido/>

E-mail profissional

ccandido@unisinos.br

Eje temático: Filosofía Política, globalización y democracia

Reconocimiento recíproco, raíz y telos de todo proyecto democratizador

“¡Qué lástima, qué lástima, que la gente sea tan pobre!”¹²⁸

La pobreza y la desigualdad social, grandes males de nuestra época, así como la correlativa...”negación de niveles mínimos de reconocimiento recíproco”,¹²⁹ coexisten con un desarrollo de la ciencia y la tecnología que permitirían construir una sociedad al servicio de todos.

¿No parece razonable sospechar que el mundo imaginado por Wells dividido en dos especies que no se reconocen, se presente cada vez más como una anticipación de nuestro futuro?¹³⁰ Sin embargo, también parece razonable creer que no hay ningún determinismo que nos conduzca a semejante futuro y que vale la pena, según las posibilidades de cada uno, asumir la propia responsabilidad.

Ante grandes males, muy complejos y de difícil solución, parece sensato tratar de unir todos los esfuerzos de personas y grupos, que busquen contrarrestarlos.

Parece muy propio de la vocación filosófica promover el espíritu de diálogo contracorriente de la tendencia dominante a perder...”el valor del otro como alteridad dialogante”, reemplazándolo...”por el valor del otro como alteridad amenazante”¹³¹

1) – Raíces universales de los Derechos Humanos y de la democracia, como forma de vida y organización política, orientada a su más plena realización

“Los derechos humanos tienen...las mismas raíces
para todos los seres humanos”¹³²

Comparto esta convicción de Jeanne Hersh. Parecería que la idea de Derechos Humanos no tendría sentido y no habría sido posible llegar a formularla, si no tuviera una base existencial: la capacidad de autovaloración humana, la exigencia de que el hombre reconozca al hombre como ser valioso, digno de respeto y consideración.

¹²⁸ Francisco Espínola. “¡Qué lástima!” en Cuentos completos. Ed, Banda Oriental. Montevideo. 1980.P. 84

¹²⁹ Gustavo Pereira. “¿Condenados a la desigualdad extrema?”. Un programa de justicia distributiva para conjurar un destino de Morlocks y Eloi. Ed. Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales “Vicente Lombardo Toledano” México. 2007. p.13

¹³⁰ *Ibíd.* Pág. 13

¹³¹ José Luis Rebellato. “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza” en “Filosofía latinoamericana, globalización y democracia”. Ed. Nordan comunidad. Montevideo, 2000. Pág. 14.

¹³² Jeanne Hersh, “Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el contexto europeo”, en “Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos”, Serbal, UNESCO, Barcelona, 1985, Pág. 147.

La literatura y en general, el arte de todos los tiempos y culturas revelan esa base existencial. A veces vuelven visibles momentos privilegiados de reconocimiento como prójimos, al menos entre dos personas, que, especialmente en situaciones límites, logran romper barreras puestas por condicionamientos externos e internos. Otras hacen visible la nostalgia por un reconocimiento que no rige habitualmente todas las relaciones humanas y que pudiera convertir a cada hombre en prójimo de todo semejante.

En los momentos privilegiados de encuentro, lo habitual, que parece lo más real (formas de opresión, barreras, prejuicios) es develado por el arte como lo inesencial. Y los privilegiados y raros encuentros verdaderos se convierten en lo esencial.

Nada parece más lejano a la exigencia de reconocimiento entre todos los seres humanos, que un mundo aristocrático y guerrero, como lo es el que muestran los poemas homéricos. Sin embargo, también allí están presentes momentos privilegiados de encuentro y a la vez la nostalgia por el no reconocimiento. "Ojalá pereciera la discordia para los hombres y para los dioses, y con ella el rencor, que hace cruel hasta al hombre sensato"¹³³

Ninguna tragedia sería tal, sino mera crónica de crímenes y crueldades, si no estuviera presente en su autor y en los espectadores semejante nostalgia.

Aunque la idea de Derechos humanos haya sido formulada en un tiempo y en una cultura, no parece adecuado entenderla como su expresión peculiar, si su exigencia esencial tiene una base existencial universal.

Advertía Ardao..." Hay determinadas situaciones límites en que el hombre inevitablemente se valora en el acto mismo de reconocerse. Puede añadirse que tal sucede cuando el hombre, al mismo tiempo que se conoce, se reconoce"...Como individuo,..."cuando toma conciencia existencial de sí". En sentido universal, en diversos grados desde el hombre primitivo, "hasta la reflexiva concepción de la humanidad universal como un todo genérico". Ardao advierte, entonces, más que simultaneidad, "identidad entre la cognición y la valoración"... "Ni como individuo ni como especie, puede el hombre reconocerse como tal, es decir autopensarse como ser, sin al mismo tiempo y por el mismo hecho, autoestimarse".

Creemos con Ardao que..."Semejante identificación, en dicho plano de situaciones límites, lleva en modo directo, de la gnoseología y axiología, a la metafísica"... "En la experiencia, la autovaloración humana es la más radical fuente de valoración"... "El hombre es, entre todos los objetos axiológicos dados en la experiencia, el único capaz de atribución, no ya de tal o cual valor, sino del valor, sin más". Parece existir en el campo de la antropología..."una suerte...de inseparabilidad ontológica entre ser y valer, - concebido este último sólo como positivo - de analogía solo formal con el tradicional

¹³³ Homero. "Ilíada", XVIII,107-110

argumento ontológico de la teología”. Kant refutador de este argumento, afirma a la vez aquella inseparabilidad, en su clásico enunciado del hombre “fin en sí”.

...”Fin en sí, el hombre, como resultado necesario de la dignidad de la condición humana”...”aquella dignidad inalienable e imprescriptible”,...”siempre positiva – desde el santo al criminal – de la persona humana” que se distingue de la dignidad moral, positiva o negativa, que pueda tener.¹³⁴

Parece innegable que la filosofía ha contribuido de muchas maneras a cultivar, a clarificar esa capacidad de reconocimiento del hombre como ser valioso y de la correlativa exigencia ética que ese reconocimiento implica.

Creemos que muy sabiamente la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) comienza afirmando como base de la libertad, la justicia y la paz en el mundo, “el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los Derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”.

Sólo muy recientemente – nos recuerda Gross Espiell – el concepto de dignidad humana llega a tener expresión jurídica en el Derecho internacional y en el interno, en el doble sentido de fundamento de todos los Derechos Humanos y de objeto de un derecho específico.

Eso que llamamos “Derechos Humanos” trasciende su sentido jurídico que también le es propio, como nos lo recuerda la expresión “Derechos” en su nombre compuesto. En su dimensión jurídica la expresión “Humanos” nos recuerda que la condición humana es, para cada persona, título suficiente para ser reconocido como sujeto de derecho.

Los Derechos Humanos requieren ser considerados prioritariamente en sentido subjetivo, esto es, como...”facultad de querer y de pretender atribuida a un sujeto, a la cual corresponde una obligación por parte de otros”.¹³⁵

La legislación positiva, nacional o internacional sobre Derechos humanos, no los crea sino que a la vez que los reconoce, tiene la función de otorgar garantías tendientes a hacer efectivo o lo más efectivo posible su cumplimiento.

Parecería que la diferencia específica de los que llamamos “Derechos Humanos” respecto de otros que también consideremos en sentido subjetivo, consiste en tener como única razón legitimadora de la facultad en cuestión, la condición humana del sujeto titular de tal derecho. En el caso de cualquier otro derecho, al que no damos el calificativo “Humanos”, la condición humana, es necesaria, pero no suficiente. Justamente, no hablamos de “Derechos Humanos” para referirnos a una posible facultad de pretender de un sujeto, a la que corresponde una obligación por parte de otro u otros, que alguien tenga no simplemente por su condición de ser humano, sino en cuanto acreedor, o inquilino de una finca o propietario o lo que fuere.

En estos casos, está bien delimitado quien tiene la correlativa obligación.

¹³⁴ Arturo Ardao, “El hombre como objeto axiológico”, en “Espacio e inteligencia”, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 1993, Pp. 137 – 143.

¹³⁵ Giorgio del Vecchio, “Filosofía del Derecho”, Ed. Hispano –Americana, México, 1946, Tp1, Pág. 306.

En el caso de los que llamamos “Derechos Humanos” parece claro que existe una correlativa obligación de respetarlos por parte de todos los seres humanos. Desde luego, esto se concreta de diversas maneras,...según la situación de cada uno, las funciones que tenga, etc. Al respecto, se plantea también la cuestión de quiénes son los garantes y promotores de los Derechos Humanos, pero éste no es ahora nuestro tema.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), a la vez que enumera algunos Derechos humanos fundamentales, nos recuerda la necesaria correlación derechos – deberes, sintetizando los segundos, de esta manera en el artículo I:

“Todos los seres humanos...deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

¿Significa esto que deba hablarse de los Derechos humanos como “Derechos morales”? Creemos que no. Sabido es que la moral en cuanto valoración del obrar, indica una directriz sólo para aquél que debe obrar.

Para el Derecho, en cambio, la nota de la bilateralidad es esencial y se puede reconocer, aún cuando se halle en formación el aparato de su coercibilidad, como ocurre, por ejemplo, en el Derecho internacional. Llamar a los Derechos humanos, “Derechos morales” tiene el inconveniente de sugerir que se reconoce la validez ética de determinados deberes, pero no la correlativa legitimidad de la facultad de exigir que da sentido, por ejemplo, al derecho de resistencia a la tiranía.

Las ideas de “Derechos Humanos”, “democracia participativa”, “paz perpetua”, que pueden considerarse especies de la idea regulativa de un mundo sin dominación, tienen pleno sentido.

La contemporánea deconstrucción de los llamados metarrelatos de carácter emancipatorio ha contribuido a cuestionar algunas creencias que hoy nos parecen ingenuas, como por ejemplo la de un progreso lineal y necesario, o la de una emancipación universal mediante una transformación revolucionaria. Pero...”La emancipación no es un metarelato sino que es la manifestación de lo más profundo de la humanidad¹³⁶. Las ideas de “Derechos Humanos”, “democracia participativa”, “paz perpetua”, que pueden considerarse especies de la idea regulativa de un mundo sin dominación, tienen pleno sentido.

Se diría que la razón, al formular dichas ideas regulativas, se limita a...”extraer reflexivamente a la luz las raíces racionales de lo que en el entendimiento común está oscuramente presente, de modo que pueda servir como guía para la acción y como canon para la crítica”¹³⁷

Ciertamente idea regulativa no equivale a utopía, ni alude a ningún futuro. Como advierte A. Cortina en referencia a la idea de democracia participativa: “Acerca de ella ignoramos – como Kant respecto de la

¹³⁶ José Luis Rebellato, “La encrucijada de la ética”, Ed. Nordan - Comunidad, Montevideo, 1995, Pág. 87.

¹³⁷ Adela Cortina, “Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico”, en “Ética comunicativa y democracia”, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, Pág. 225.

paz perpetua - si será una realidad o una ficción, pero sí sabemos que no yerra quien trabaja por ella, porque realizarla es un mandato de la razón práctica”.¹³⁸

“El uso del término Democracia se ha modificado a lo largo de la historia, así como ha sido usado con diferentes sentidos en una misma época. A diferencia de lo que ha ocurrido en las últimas décadas, con anterioridad la democracia, además de consistir en un régimen basado en la soberanía popular, en general, poseía fundamentos éticos, filosóficos y sociales”.¹³⁹

¿Qué ha ocurrido en las últimas décadas? La autora, a fines de los noventa, se refiere al predominio adquirido por “una concepción politicista, positivista y procedimental” de la democracia.

No pretendemos entrar en el complejo tema de las múltiples concepciones acerca de eso que llamamos “democracia”.

Sólo quisiera distinguir algo esquemáticamente, dos criterios orientadores para determinar qué sea democracia, que parecen ser los principales. Primero, el de la mencionada “concepción politicista, positivista y procedimental”. El segundo, sin negar el aspecto procedimental, bien importante para determinar qué sea “democracia”, considera también esencial la orientación a la realización más plena de un régimen de Derechos Humanos. En este sentido, se habla a veces de un concepto integral de democracia o de democracia radical, etc.

El Diccionario de filosofía de Lalande nos da una definición de democracia que expresa la concepción clásica anterior al predominio de la primera de las dos concepciones señaladas. Esta es su definición: “Estado político en el cual la soberanía pertenece a la totalidad de los ciudadanos, sin distinción de nacimiento, fortuna o capacidad”. Aunque esta definición hable de “estado político”, en cuanto se refiere a la pertenencia de la soberanía a todos los ciudadanos incluye un elemento ético – filosófico que trasciende lo puramente procedimental.

La distinción de los grandes criterios mencionados para la determinación de lo que entendemos por democracia, nos interesa especialmente en cuanto desde América latina, hoy parece importante recuperar una concepción de la democracia que posea “fundamentos éticos, filosóficos y sociales” pero en un nivel que, desde luego, no es el mismo del de la señalada concepción clásica, heredada del pensamiento revolucionario del siglo XVIII.

Consideremos brevemente algunos rasgos de esos dos criterios.

El primero, o puramente procedimental, parece identificar “democracia” con el llamado “estado de derecho”, que desde luego puede definirse según criterios procedimentales establecidos en una Constitución.

¹³⁸ *Ibíd.* Pág. 227.

¹³⁹ Lucía Sala, “Repensar la democracia”, en *Filosofía Latinoamericana, Globalización y democracia*. Ed. Nordan- comunidad. Montevideo, 2000, Pág. 177.

Se ha señalado como ejemplo de esta línea de interpretación, la obra Shumpeter "Capitalismo, socialismo y democracia", de 1942.

Pero no nos interesa ahora referirnos a autores, sino señalar en general, algo esquemáticamente, dos criterios principales para determinar qué sea democracia.

A esta línea interpretativa se le puede atribuir un reduccionismo politicista, entendiendo por tal... "no el reconocimiento de la especificidad de lo político, sino su aislamiento de otros aspectos de esa totalidad con sus múltiples interrelaciones, que constituye la sociedad o constituyen las sociedades."¹⁴⁰

Los otros atributos, "positivista y procedimental" se pueden considerar correlativos, en cuanto la presencia o la ausencia de ciertos procedimientos establecidos en una constitución que determinarían si un sistema político es democrático o no, es empíricamente constatable.

Creemos que, esa línea politicista, positivista y procedimental, caracteriza hoy a sectores políticos y sociales de la que podría llamarse "derecha democrática", es decir, aquella que rechaza a las dictaduras o regímenes de facto.

Este criterio permite hablar de "la democracia" o de la democracia "a secas" o sin adjetivos. A fines de los noventa observaba A. Rico: "mientras en la actualidad en el campo académico, distintas tradiciones y corrientes confrontan elaboraciones sobre la democracia"... "en el campo político - partidario, hace tiempo ya, en el Uruguay, sólo se habla de "La democracia".¹⁴¹ (Se entiende en el campo político partidario de derechas)

Según esta línea interpretativa, allí donde existen por su reconocimiento en la Constitución, los criterios procedimentales que definen a la democracia, ésta ya existe, es "real".

No tendrían sentido, entonces, expresiones como "profundizar" la democracia, "avanzar" en democracia u otras semejantes. Éstas, en cambio, tienen pleno sentido para una concepción dinámica, que entiende la idea de democracia como idea regulativa. Desde esta perspectiva, se considera a la democracia, a la vez, como forma de organización política y como forma de vida orientadas a una realización más plena de todos los derechos humanos (civiles, políticos, económicos, sociales, culturales) para todos los seres humanos. Se trata de gestar un orden de convivencia en el que todos puedan vivir. Para ello será

necesario seguir una lógica inclusiva que, precisamente para no excluir a nadie, para reconocer los derechos humanos de "toda persona", como indica la Declaración Universal de los Derechos Humanos, exige privilegiar a aquéllos que se tiende a no reconocer como personas, a..."aquel que uno no ve, el sin rostro, la no - persona".¹⁴²

¹⁴⁰ Lucía Sala, "Repensar la democracia", en "Filosofía Latinoamericana, globalización y democracia", ED.

Nordan – Comunidad, Montevideo, 2000, Pág. 177

¹⁴¹ Álvaro Rico, "De cómo degeneran las democracias y de la justificación del orden político en las democracias posdictaduras - globalizadas", en "Ob. Cit. Pág. 245

¹⁴² Luis Pérez Aguirre, "Los derechos humanos en la agonía del milenio" en "Cabildo Abierto sobre los derechos humanos", Intendencia Municipal de Montevideo, 1998, Pág. 14.

Entendemos que esta línea interpretativa de la democracia corresponde o tendría que corresponder al pensamiento y la práctica de corrientes políticas y sociales de izquierda.

En general, la izquierda ha tenido una actitud autocrítica respecto de la desvalorización que, al menos por parte de algunos sectores se hizo en algún tiempo de la llamada democracia “formal” y, a veces, “burguesa”. A pesar de ello, nos recuerda Lucía Sala...”en Uruguay, en 1964, la CNT declaró que respondería con una huelga general a los intentos golpistas, lo que puso en práctica durante 15 días luego del golpe militar de 1973. El gobierno precedido por Salvador Allende, por su parte mantuvo a toda costa la legalidad.¹⁴³

Esquemáticamente, hoy, con matices, la diferencia en relación a la valoración de la democracia “formal” entre derecha e izquierda, se podría sintetizar diciendo que para la primera, esa es “la democracia” y para la segunda, es un piso necesario, a partir del cual avanzar, siguiendo una lógica inclusiva.

Admitamos que esté justificada la duda acerca de la compatibilidad de una democracia sustantiva con el sistema capitalista. Esto parece más evidente en sus formas más radicales, como las que asumió en los 80 y 90, cuando las políticas neoliberales dominantes acrecentaron la pobreza y la desigualdad social.

Admitamos también que aunque la mayoría de la población estuviera convencida de tal incompatibilidad, no tendría cómo salir del sistema.

¿Significa eso una absoluta imposibilidad de construir alternativas?

Parecería que un avance democrático dentro de un sistema capitalista significa introducir, tanto en el orden económico como cultural, en la teoría y en la práctica, una lógica antisistémica, esto es, una lógica inclusiva: en lo económico, frente a la lógica...”que rige la acumulación de capital, la que procede de necesidades sociales incompatibles con ella”¹⁴⁴.

Frente a “la mundialización a través del mercado”...”debe desarrollarse en la teoría y en la práctica la alternativa de un proyecto humanista de mundialización”¹⁴⁵. “Corresponde a la izquierda – es su vocación histórica – construir condiciones teóricas y prácticas para una respuesta humanista al desafío”.¹⁴⁶ Para ello, parece necesario promover alianzas, la mayor unidad posible entre personas, movimientos sociales, políticos, que aún con diferencias ideológicas y de diverso orden, compartan esa misma intención. Así, por ejemplo, Samir

¹⁴³ Lucía Sala, Ob. Cit. Pág. 200.

¹⁴⁴ Samir Amin, “Los desafíos de la mundialización” Ed. Siglo XXI. México, 1997. Pág. 290

¹⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 100

¹⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 101

Amin, habla de “alianza nacional, popular y democrática”...”se trata de construir formas de organización democráticas, que permitan saldar conflictos en el seno del pueblo y conducir el combate común contra el adversario principal, a la vez interno y externo”.¹⁴⁷

Entiende que existen...”embriones de formulaciones en este sentido, que habrían superado el debate intelectual para convertirse en fuerzas materiales”.¹⁴⁸ Y menciona algunos ejemplos: Partido de los trabajadores en Brasil, etc.

La necesidad de construir tales formas de organización se puede advertir tanto en el orden político como social. Para seguir un camino democratizador parece esencial que se complementen movimientos sociales y sistema político. Este necesita evitar el riesgo, de que la representación degenera en delegación. Por su parte...”la lógica de los movimientos sociales que es de participación,.. en tanto pueda superar su tendencia a la fragmentación corporativa de las demandas, puede influir positivamente en la recuperación de la representatividad del sistema político que es condición inexcusable de la identidad democrática”.¹⁴⁹

2) – Una perspectiva uruguaya sobre la necesidad de no exclusión entre personas y grupos que compartan una intencionalidad incluyente, democratizadora.

En el Uruguay, los intentos de unificación sindical tienen una larga historia.

En 1964 se constituyó el organismo de coordinación llamado Convención Nacional de Trabajadores (CNT).

Para constituir una organización sindical que unificara a los trabajadores, colaboraron comunistas, socialistas, social cristianos, anarquistas.

Ya desde los años 20, los anarquistas...”desafiaron varias veces los postulados clásicos del anarquismo”, pero...”defendieron un legado libertario en su práctica y en sus teorizaciones, tanto en el plano político como sindical”...que...”formaba parte de una mentalidad mucho más extendida entre los uruguayos, probablemente vinculada al tipo de inmigración que llegó al país”.¹⁵⁰

Hugo Cores sostenía que la FAU (Federación Anarquista Uruguaya) debía ser “el único movimiento anarquista del mundo que se sintió parte de la revolución anticolonialista, anticapitalista, postura que la llevó a una decisión muy importante en el plano político y sindical; sus principales dirigentes defendieron la necesidad de integrar las CNT, esto es, de juntarse con los comunistas de la corriente mayoritaria considerada por ellos reformista. Para valorar esta decisión hay que tener en cuenta que se

¹⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 295

¹⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 295

¹⁴⁹ Yamandú Acosta. “Democratización en la Globalización” en *Filosofía Latinoamericana, Globalización y democracia*. Ed. Nordan Comunidad. Montevideo, 2000. Pág. 230.

¹⁵⁰ Ivonne Trías, “Hugo Cores, Pasión y rebeldía” Ed. Trilce, Montevideo, 2008, Pág. 47

toma cuando todavía las heridas de la guerra civil española estaban frescas, entre 1964 y 1966, y que le valió a los anarquistas uruguayos la condena del movimiento anarquista del mundo.”¹⁵¹

Con la CNT se alcanzó una unidad de los Trabajadores, que precedió a la unidad política de izquierda. En 1982 surgiría el Plenario Intersindical de Trabajadores (PIT) como continuación histórica de la CNT.

La construcción del Frente Amplio, el 5 de Febrero de 1971, fue preparada por algunos intentos de unión de grupos de izquierda, como la Unión popular en 1962, que integraron diversos grupos, entre ellos el Partido Socialista y el Frente Izquierda de Liberación (Fidel) que unió al Partido Comunista con otros sectores, algunos provenientes del Partido Colorado y del Partido Nacional. En ese año también se adhirió al Frente Amplio, el Partido por el Gobierno del Pueblo “PGP” y el Partido Demócrata Cristiano.

El MLN (Tupamaros) que en 1970, desde la clandestinidad, había considerado positiva la creación del Frente Amplio, pero señalando diferencias de métodos, ingresó al mismo en 1989.

Ya en los años 20 hubo intentos de transformar en sentido progresista los programas y las estructuras de los grandes partidos, Nacional y Colorado.

Así, en el Partido Nacional, un movimiento impulsado por blancos radicales cuya principal figura fue el Dr. Lorenzo Carnelli. Otra figura destacada fue el Dr. Carlos Quijano. En el Partido Colorado la Agrupación Avanzar encabezada por el Dr. Julio César Grauert.

Cuando se constituye el Frente Amplio en 1971, algunos sectores y dirigentes de los Partidos Nacional y Colorado, entendieron que para lograr cambios democratizadores profundos, era necesario unir políticamente a todos los sectores progresistas. Abandonaron, entonces, sus partidos y se integraron al Frente Amplio. Otros, en cambio, entendieron que debían permanecer en sus partidos. Alba Roballo da testimonio de lo difícil que fue para algunos, abandonar el propio partido. “Afrontando una inmensa responsabilidad, después de 40 años, me voy del lema sintiendo que el lema no es el partido, menos el Batllismo.

Al principio sentía una gran angustia, una tristeza similar, - pensaba - a la de quién debiera abandonar una casa antigua, en la que habitara gran parte de su vida. Pero he comprendido que no me voy de casa. Me llevo la casa a cuestas. Entre la separación de un lema formal o la traición a mis entrañables principios de lucha contra la pobreza, por un destino nacional, al servicio de la clase obrera, de los humildes, no podía dudar.”¹⁵²

¹⁵¹ *Ibíd.* Pág. 47

¹⁵² Alba Roballo, citada por Miguel Aguirre Bayley, en “Frente Amplio la admirable alarma de 1971” Ed. Diario La Republica, Mont. 20000, Pág. 41.

En el Frente Amplio como en los llamados partidos tradicionales, encontramos un vasto pluralismo, pero con una diferencia: el pluralismo del Frente Amplio incluye a los más variados sectores de la izquierda y el progresismo, pero sin representación alguna de la derecha.

El pluralismo de los Partidos tradicionales abarca sectores progresistas, en general no marxistas y sectores de derecha con todos los matices intermedios posibles.

A partir de los 70, en los partidos tradicionales, creemos que el sector más representativo del progresismo presente en ellos, fue el liderado por Wilson Ferreira Aldunate, quién fue considerado “subversivo” por la dictadura.

En esos partidos, se encuentra junto al progresismo la que llamaremos “derecha democrática”, esto es aquella que, pudiendo ser considerada “derecha” en sus concepciones sociales y económicas, no admite un régimen de facto, a diferencia de otra derecha que lo admitía.

Cuando se creó el Frente Amplio señalaba el escritor Mario Benedetti, “No cabe duda que el Frente Amplio es una buena noticia para el destino del país”...sin ser aún la radical transformación que nuestra sociedad necesita para realizarse como tal, para reestructurarse en la justicia, significa de todos modos una aproximación verosímil y realista. Que el Frente Amplio es buena noticia, es algo que a diario puede comprobarse con la simple lectura de la “gran prensa” y sus reiterados agravios a las distintas organizaciones políticas que integran el Frente Amplio y a las personas que han ido adhiriendo al mismo. Si el Frente Amplio tuviera el carácter de las tradicionales - y no muy eficaces - formaciones de izquierda de épocas anteriores, es obvio que no despertaría esta histeria de la reacción.¹⁵³

Cores recuerda su participación en el acto del 26 de Marzo: “Íbamos caminando y eran cuerdas y cuerdas de gente, era algo que superaba toda imaginación, ómnibus, trolleys llenos de gente gritando aquella consigna, “el pueblo unido jamás será vencido”, y nos preguntábamos cómo es que no estamos todos en esto. Los que habíamos ido al acto sentíamos que teníamos que estar. Recuerdo que uno del GAU dijo acá faltan ustedes: ustedes tienen que venir...Porque no era solo la cantidad de gente ¡era el clima! ¡Era tan contagioso!”¹⁵⁴

El general Líber Seregni señalaba en su discurso: “El Frente Amplio no es una ocurrencia de dirigentes políticos. Es una necesidad popular y colectiva del Uruguay. Por eso el Frente Amplio desencadenó tan rápidamente este movimiento popular de adhesión, participación y militancia. Porque interpreta una necesidad objetiva de nuestra sociedad”.¹⁵⁵

¹⁵³ Mario Benedetti, citado por Miguel Aguirre Bayley: Frente Amplio “La admirable alarma de 1971”, Ed. Del diario La República, Montevideo, 2000, Pág. 42.

¹⁵⁴ Ivonne Trías, “Hugo Cores, Pasión y rebeldía”, Ed. Trilce, Montevideo, 2008, Pág. 83

¹⁵⁵ Líber Seregni, citado por Miguel Aguirre Bayley, Ob. Cit. Pág. 46.

En la Declaración constitutiva del 5 de febrero de 1971, las organizaciones fundadoras manifiestan que “la unidad política de las corrientes progresistas que culmina con la creación del Frente Amplio, se gestó en la lucha del pueblo contra la filosofía fascizante de la fuerza”, “esa unión, por su esencia y por su origen, por tener al pueblo como protagonista, ha permitido agrupar fraternalmente a colorados y blancos, a demócratas cristianos y marxistas, a hombres y mujeres de ideologías, concepciones religiosas y filosóficas diferentes, a trabajadores, estudiantes, docentes, sacerdotes y pastores, pequeños y medianos productores, industriales y comerciantes, civiles y militares, intelectuales y artistas, en una palabra, a los representantes del trabajo y de la cultura, a los legítimos voceros de la entraña misma de la nacionalidad”.¹⁵⁶

El Frente Amplio actúa como un partido político, pero en su estructura interna es, a la vez, coalición y movimiento.

Una peculiaridad del Frente Amplio la constituyen los Comités de base que se integran con los adherentes de una misma zona. También existen Comités de base funcionales, integrados por adherentes al Frente Amplio en su lugar de trabajo o estudio.

Los primeros “convocarán a todos los frenteamplistas de la respectiva zona sin distinción alguna por su participación, organizada en cualesquiera de los sectores políticos integrantes del Frente Amplio, o por su condición de no sectorizado.”¹⁵⁷

Esta ha sido una gran experiencia muy positiva de encuentro entre frenteamplistas de diversos orígenes. Es convicción común que ninguna organización de izquierda es lo mismo antes que después de integrarse al Frente Amplio. Lo negativo se da cuando se va al Comité “como territorio de disputa, como territorio de hegemonía”.¹⁵⁸

En una oportunidad, a la pregunta, “¿Cómo el Frente Amplio logró sobrevivir bajo un régimen de terror?”, Hugo Cores contestaba: “Sobrevivió por la amplitud y la intensidad de su presencia pública entre el 71 y el 73. Quiero poner énfasis en esto porque he visto que hay compañeros que de un modo u otro minimizan lo que para mí fue un factor decisivo. Las grandes manifestaciones de masas, la experiencia vivida en la calle de fraternización bajo las banderas del Frente de decenas o cientos de miles de personas, fue para una parte considerable de nuestro pueblo, la experiencia política más importante de su existencia. Uno no entraba a una manifestación de esas saliendo igual. Se salía fortalecido moral e ideológicamente. De esta manera el Frente Amplio entró, no solo en la conciencia sino en el corazón de cientos de miles de uruguayos. Ganar la calle en el 71, inundarla de banderas frenteamplistas, sentirse protagonista del nacimiento de una nueva esperanza, valió tanto como el

¹⁵⁶ Citada por Miguel Aguirre Bayley, Ob. Cit. Pp. 37-38.

¹⁵⁷ Estatutos del Frente Amplio. Cap. 2. Art.25

¹⁵⁸ Esteban Valenti en “Los desafíos de una izquierda legal” Varios autores, Ed. La República, Mont. 1991, Pág. 37

programa o los discursos. Sembró con semilla fértil la construcción de la unidad y este hecho, protagonizado contra viento y marea en medio de la ola represiva y el despotismo".¹⁵⁹

También podemos preguntarnos cómo logró sobrevivir a sus crisis internas, cuya historia no es el caso ahora de hacer. Baste recordar las renunciadas a la presidencia del Frente Amplio de Seregni y de Tabaré Vázquez, en 1995 y 1997 respectivamente.

Diría que lo logró gracias a una fuerte convicción colectiva de que si el Frente Amplio no existiera, habría que inventarlo pues no se ve cómo sería posible un avance democrático en el Uruguay de hoy, sin unidad política de las fuerzas de izquierda y progresistas, cuya única realización política visible es el Frente Amplio. Esa convicción ha conducido a los frenteamplistas, una y otra vez, a recomenzar tozudamente en el empeño de construir y ratificar esa unidad.

En 1989, el Partido por el Gobierno del pueblo y el Partido Demócrata Cristiano se alejan del Frente Amplio. Pero en 1994, dirigentes del Partido por el Gobierno del Pueblo escindidos tras el acuerdo del sector del Dr. Hugo Batalla con el Partido Colorado y el Partido Demócrata Cristiano proponen un gran acuerdo progresista. Ese acuerdo fue aprobado en Julio de 1994 por el II Congreso del Frente Amplio y el 15 de Agosto de 1994 se firmó el acta de fundación del Encuentro Progresista-Frente Amplio.

Finalmente todos esos sectores se integraron bajo un único nombre Frente Amplio.

Estando ya el Frente Amplio en el gobierno, algunos sectores considerados "radicales", se separaron del Frente Amplio y formaron un pequeño partido, que en las últimas elecciones internas, tuvieron una ínfima representación.

No es nuestro tema realizar un análisis ni una valoración positiva o negativa de determinadas decisiones partidarias. No analizaremos aquí si determinados cuestionamientos a tales o cuales decisiones de la fuerza política o del gobierno, pueden ser justos o injustos, acertados o equivocados. En relación a los más diferentes temas (tal ley o tal otra, tal decisión de política internacional o tal otra) siempre encontraremos las más variadas opiniones y sus respectivas fundamentaciones. Pero parecería que apostar a la fragmentación y no a la difícil construcción de unidad, termina condenando a quién sigue ese camino tanto en el orden político como sindical, a la esterilidad. Así, en lugar de dar un aporte a un avance democrático, se lo obstaculiza. Aunque no se lo diga, de hecho se sigue así, la que creemos es la más lamentable de las consignas: "cuanto peor, mejor" que, ciertamente ignora totalmente a quienes peor están.

En general, quienes así actúan cuestionan tanto posibles errores del gobierno como sus mejores logros, porque no constituyen la "revolución" que desearían, pero que no fue propuesta a la ciudadanía. Al respecto nos parece muy pertinente, una referencia de Vaz Ferreira a cierta clase de sofismas que tienen que ver con cuestiones de grados: "...son los que consisten en no reconocer que lo que tiende a obtener cierto resultado, y lo produce, en cierto grado, es bueno, aun cuando no se obtenga el

¹⁵⁹ Hugo Cores, en obra colectiva citada, Pp. 39- 40.

resultado totalmente: el rechazar un proyecto, un procedimiento cualquiera, porque “no basta” para conseguir plenamente tal fin. La fórmula corriente del sofisma es precisamente esa: “no basta”.¹⁶⁰

En todos los órdenes, ese “no basta”, suele conducir a que no se avance nada. Por otra parte, no se tiene en cuenta que aceptar un logro que “no basta”, no significa detenerse, sino dar un paso necesario para seguir avanzando.

Y ya que nos referimos, a Vaz Ferreira, cuando se trabaja por un avance democrático, bien conveniente será evitar la falacia de falsa oposición...“consistente en tomar por contradictorio lo que no es contradictorio, y dentro de la cual figura, como un caso especial e importantísimo, la de tomar por contradictorio lo que es complementario”.¹⁶¹

Así, para algunos, una transformación profunda de una sociedad ha de ser obra de un partido. Otros pensarán, no, de las organizaciones sociales. Y los ejemplos tan dañinos de falsa oposición se podrían multiplicar.

El enfrentamiento a la dictadura unió al pueblo uruguayo, trascendiendo todas las fronteras partidarias. Ya en la década del 30, durante la dictadura de Terra, Quijano convocaba a la unión para derrocar a la dictadura, de blancos, colorados, marxistas, no marxistas, católicos, no católicos, civiles y militares: “no se trata – decía – de una revolución de un partido sino de una revolución de orientales dignos”.¹⁶²

Esa unión hizo posible el triunfo del NO en 1980, así como el más grande acto de masas de la historia del Uruguay (el 27 de Noviembre de 1983): el llamado “Río de libertad” que reunió en el Parque “José Batlle y Ordóñez” a unas 400.000 personas que con atención y emoción escucharon la proclama leída por el actor Alberto Candeau. Esa unión hizo posible la restauración democrática.

No intento hacer una síntesis de esos momentos de la historia uruguayo, sino sólo destacar, el criterio orientador que hizo posible todo ese avance democrático: poner entre paréntesis todas las diferencias culturales, ideológicas, etc. que puedan existir entre personas y grupos y actuar juntos en aquello, en lo que se coincide.

Entre los principales aspectos de una profundización de la democracia, podemos destacar: políticas orientadas a una mayor justicia distributiva; unir a la democracia representativa, siempre necesaria, formas de democracia directa, participativa, siempre perfectibles; cambios culturales que requieren el aporte de toda la sociedad.

Un proceso democratizador ha de ser un proceso de transformación cultural permanente para personas y grupos.

Entre nosotros, José Luis Rebelatto, insistía en ello, creemos justamente.

¹⁶⁰ Carlos Vaz Ferreira, “Lógica viva”, Ed. Losada, Bs. As. 1962, Pág. 214.

¹⁶¹ *Ibíd.*, Ob. Cit. Pág. 36

¹⁶² Citado por Miguel Aguirre Bayley: Frente Amplio la Admirable alarma de 1971, Ed. Del diario La República, Mont. 2000, Pág. 20.

Él hablaba de cultura en el sentido amplio que no la identifica exclusivamente con sus productos, sino entendida como “matriz generadora de los comportamientos, hábitos, lenguajes, valores, relaciones sociales.”¹⁶³

Advertía en los modelos neoliberales una gran capacidad...”de penetrar y moldear el imaginario social, la vida cotidiana, los valores que orientan nuestros comportamientos en la sociedad.”¹⁶⁴

Una transformación cultural profunda, humanista requiere, desde luego los más variados aportes contemporáneos y de quiénes nos precedieran. Requiere “articular diversidades en torno a valores fuertes” como “el valor de la dignidad, de la justicia social, de la igualdad social, del reconocimiento”.¹⁶⁵

Una determinada política puede favorecer u obstaculizar tal transformación cultural pero, desde luego no puede por sí realizarla.

Todos los espacios de la sociedad civil pueden contribuir al respecto, tanto en situaciones políticas desfavorables, mejor aún si son favorables, ya sea a nivel local, municipal o nacional. Así por ejemplo, Rebelatto, como educador popular, realizó con colaboradores suyos, como Pilar Ubilla, valiosas experiencias en el primer gobierno de izquierda de la Intendencia Municipal de Montevideo.¹⁶⁶

Rebelatto conocía como educador popular, la existencia en América Latina de innumerables prácticas sociales y de educación popular. “prácticas que encierran una intencionalidad transformadora y que nos transmiten el mensaje de que este mundo tiene que cambiar. “Prácticas” que conforman un mar de fueguitos. No siempre coherentes, no sistematizadas suficientemente, cargadas de logros y fracasos, a veces no evaluadas. Nacidas de la fuerza del movimiento y de la potencia instituyentes, pero quizás corriendo el riesgo de quedar cristalizadas en lo instituido. Muchas veces pasan desapercibidas, otras veces son desvalorizadas, otras son utilizadas por el propio sistema y otras son limitadas, desconocidas y alejadas de la construcción de un proyecto político alternativo. A veces usadas por la derecha y, paradójicamente, a veces omitidas por la izquierda.

Prácticas que articulan lo micro y lo macro, la organización y los procesos pedagógicos, las respuestas a necesidades y las cultura, los símbolos, los ritmos. Prácticas cargadas de utopía, pero que a la vez buscan dar respuestas concretas. Constituyen un verdadero laboratorio donde generaciones enteras construyen un proyecto de futuro, que hoy se está convirtiendo cada vez más, en un proyecto del presente.

Su novedad, no siempre manifiesta, por momentos no nos deja vislumbrar que quizás allí se está construyendo lo inédito. Quizás sea verdad que, cuando un nuevo paradigma avanza, quienes están implicados en el mismo, no son conscientes de ello.

¹⁶³ José Luis Rebelatto, “La encrucijada de la ética”, Ed. Nordan – Comunidad, Mont. 1995, Pág. 80.

¹⁶⁴ José Luis Rebelatto, “La globalización y su impacto educativo – cultural”, Revista de la Multiversidad, N° 8, Franciscana de América Latina. Mont. Diciembre 1998, Pág. 25

¹⁶⁵ José Luis Rebelatto, “Globalización neoliberal, Ética de la liberación y construcción de la esperanza”, en “filosofía latinoamericana, globalización y democracia”, Ed. Nordan – comunidad, Mont. 2000, Pág. 26.

¹⁶⁶ José Luis Rebelatto y Pilar Ubilla, “Democracia ciudadanía poder”, Ed. Nordan – Comunidad, Mont. 1999.

Prácticas cargadas de los valores de la solidaridad, en un mundo insolidario; de los valores del reconocimiento, en un sistema que ningunea; prácticas cargadas de ética y ética que se alimenta de práctica colectivas. Prácticas que apuestan al crecimiento en la libertad, pero a la libertad de quien no se siente libre si los demás lo son.¹⁶⁷

El desafío de profundizar la democracia se nos presenta en un tiempo en el que hemos reconocido a ciertos mitos como tales.

Parecería que personas, grupos, pueblos, nos encontramos ante la disyuntiva del desencanto o de una nueva maduración que, entre otras cosas, conduzca a una actitud vigilante ante el riesgo permanente para toda práctica, todo grupo, de que sus mejores inspiraciones instituyentes – como nos recordaba Rebelatto – queden cristalizadas en lo instituido.

El desencanto se expresa a veces en una ética, un pensamiento débil, una tendencia a la fragmentación.

Parecería que el aporte más propio del filósofo en tal coyuntura sea evidenciar que siempre se nos abre – valga la expresión de Husserl – una “tarea infinita”, plena de sentido.

No sería concebible un proyecto global, ni se podría trabajar por él, si no se lo pudiera anticipar y renovar...”en cada acto de comprensión libre, en cada momento de convivencia en solidaridad”.¹⁶⁸

Amelia Croce Patrón. Profesora de Filosofía, egresada del Instituto de Profesores “Artigas”.

Autora de “Derechos humanos, algunas reflexiones” Ed. Bianchi, Mont., 1998.

Tel. 336- 5205

lugess@hotmail.com

INTRODUÇÃO

“A dignidade é o fim. A juridicidade da norma positiva consiste em se poder reconhecer que, tendencialmente, ela se põe para esse fim. E se não se põe, não é legítima. A razão jurídica se resolve em uma determinada condição humana em que cada indivíduo é, para a humanidade, o que uma hora é para o tempo: parte universal e concreta do todo indissolúvel”. Marcio S .Felippe (Apud: BITTAR, 2009, p.300)

No momento, uma crise econômica mundial ameaça prejudicar muitos seres humanos, e o Direito, como promotor da segurança pública não está conseguindo regular os conflitos dessa sociedade, no sentido de assegurar a paz interna e externa, a soberania das nações, os direitos dos cidadãos e a dignidade humana, como sempre se acreditou que poderia. Todavia, em termos práticos:

¹⁶⁷ José Luis Rebelatto, “Ética de la liberación”, Ed. Nordan – Comunidad, Montevideo. 2000, Pp. 18-19.

¹⁶⁸ Jürgen Habermas, citado por R. J. Bernstein, en “Introducción” a “Habermas y la Modernidad”, Ed. Cátedra, Madrid, 1991, Pág. 42.

a influência, a consequência e a ingerência desse contexto econômico sobre o Direito brasileiro e o seu profissional são pouco conhecidas pela ciência jurídica, o que justifica o estudo.

Este trabalho constitui-se nos primeiros resultados da pesquisa institucional denominada: O Direito e os profissionais do Direito brasileiro no complexo contexto das transformações econômicas mundiais: do capitalismo primitivo à atual crise econômica mundial, que tem como principal objetivo geral sintetizar os estudos existentes sobre as transformações jurídicas nos vários campos do Direito, decorrentes dos fenômenos econômicos e as suas conseqüências no ensino jurídico brasileiro e na vida profissional dos seus atores.

A pesquisa se desenvolve e se estrutura com base em fontes especializadas do Direito, e de outros campos do conhecimento das Ciências Humanas e Sociais aplicadas, tais como: bibliografia existente no mercado livreiro, jornais, revistas especializadas, rede virtual, dentre outras, sobre as quais se alicerçará a síntese das transformações jurídicas que se deseja realizar. Para o seu desenvolvimento se conta com o auxílio de professores e alunos pesquisadores do curso de Direito da UEMS/Paranaíba/MS, componentes do Grupo de Pesquisa “Cultura Jurídica e Direitos Sociais”, cadastrado no Diretório dos grupos de pesquisa do Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq), coordenado pela professora Me. Angela Aparecida da Cruz Duran. Paralelamente, realizam-se entrevistas com profissionais do Direito sul-mato-grossenses, de variadas áreas de atuação formados em diferentes instituições, locais e épocas, aos quais se propõe algumas questões a serem respondidas.

Neste momento se explanará sucintamente acerca dos avanços no campo da economia e tecnologia, da Antiguidade até o presente, das conseqüências do atual contexto para o Direito, para os seus profissionais e para o ensino jurídico brasileiro, da efetivação dos Direitos Humanos positivados na Constituição Federal de 1988, sua concretização e instrumentalização e, os primeiros resultados acerca das percepções dos profissionais do Direito sul-mato-grossenses sobre a temática.

1. Os avanços econômico e tecnológico, do passado ao presente: breves lembranças¹⁶⁹

O mecanismo econômico denominado de capitalismo só existe no espaço público conhecido como mercado, e para funcionar é preciso que os bens produzidos circulem e que o seu consumo cresça, constituindo assim um sistema aberto, dinâmico, uma economia mercantil, em que o objetivo é lucrar cada vez mais.

O capitalismo se expandiu no século XVI, mas nas civilizações greco-romanas já existiam fábricas, mercado, banqueiros e comerciantes. Na Idade Média há registros de companhias internacionais de comércio e navegação de natureza capitalista, porém foi no final dessa era que o

¹⁶⁹ A breve retrospectiva que se apresenta neste sub-título foi baseada nos estudos de Godoy (2005).

capitalismo ganhou força. O século XVIII viu nascer a fábrica moderna, com a Revolução Industrial, e o século XIX se caracterizou pela expansão das ferrovias, inovações químicas, elétricas e no campo do automobilismo. Naquele momento, no campo econômico prevaleciam as ideias da doutrina econômica liberal que consiste na defesa do pensamento de que a produção e distribuição de riquezas devem se submeter a leis semelhantes e inquestionáveis, como as da física ou química chegando-se à formulação, por exemplo, da lei da oferta e da procura.

O liberalismo e o capitalismo se ligam e se relacionam, pois o segundo se preocupa com a acumulação de riquezas e suas formas, e o primeiro se harmoniza com os interesses do segundo, na medida em que defende que cada homem ou empresa pode e deve agir conforme seus interesses.

Após a I Grande Guerra, o capitalismo se agigantou com a concentração de capitais nas mãos de poucos e com suas relações com o poder político. O centro comanditário social, cultural e econômico mundial se deslocou do eixo europeu para o norte americano e os Estados Unidos da América do Norte (EUA) tornaram-se uma das maiores potências capitalistas de toda a história, sendo os maiores credores de muitos países então chamados subdesenvolvidos ou em desenvolvimento.

A crise de 1929 ocorrida naquele país, com reflexos no resto do mundo, obrigou os Estados a intervirem fortemente em suas economias, distribuindo auxílio para seus cidadãos e capitalistas, o que se intensificou depois da II Grande Guerra, em razão da reconstrução e recuperação dos países beligerantes, arrefecendo os ideais liberalistas.

Após duas décadas de progresso para os EUA e Europa Ocidental, o capitalismo experimentou um dos seus picos de auge, mas no final dos anos 1960, os reclamos sociais e econômicos tais como: crises de superprodução, reivindicação do operariado, instabilidade de mercado e a inflação, exigiram uma nova configuração mundial. A crise do petróleo, no início dos anos 1970 trouxe à tona uma preocupação aos capitalistas do mundo todo, percebida por economistas já há algum tempo: o decréscimo paulatino dos níveis de lucratividade decorrentes, principalmente, dos avanços encetados pelos Estados intervencionistas e pelo bem estar social conquistado pelas classes mais pobres.

Procuraram alternativas de combate à crise do capitalismo e, nesse momento, estudos realizados por economistas nos anos 1940¹⁷⁰ e 1960¹⁷¹, que formularam a teoria do neoliberalismo¹⁷², levaram a Inglaterra, em 1979, a ser o primeiro Estado a adotar tais orientações, seguida pelos EUA em 1980, Alemanha em 1982 e Dinamarca em 1983. O resto do mundo se rendeu, inexoravelmente ao neoliberalismo, antes que o século XXI reanimasse o capitalismo mundial avançado, restaurando altas taxas de crescimento de modo estável, igualadas apenas às existentes antes da crise dos anos 1970.

¹⁷⁰ HAYEK, Friedrich Von. O caminho da Servidão. 1944.

¹⁷¹ FRIEDMAN, Milton. Capitalismo e Liberdade, 1962

¹⁷² Teoria que prega que os Estados devem restringir ao mínimo sua intervenção na economia, enxugar ao máximo seus gastos, mormente com os programas sociais, restaurar uma taxa de desemprego que propicie a formação de um exército de reserva capaz de achatar os salários e, conseqüentemente, aumentar as margens de lucro, controlar os fluxos financeiros, fomentar uma regulamentação anti-socialista, diminuir os impostos sobre os altos rendimentos, instalar programa de privatização de empresas estatais, dentre outras ações.

Nesse íterim, o Muro de Berlim caiu reunificando a Alemanha, a União Soviética se desagregou, aconteceu a primeira guerra do golfo, as tensões entre antigas tribos africanas se recrudesceram, culminando em conflitos de proporções desumanas e inadmissíveis, e um processo tecnológico de comunicação planetária instantânea surpreendeu e se consolidou no mundo, confirmando a profecia de McLuhan¹⁷³: um dia o planeta se tornará uma aldeia global.

Surgiu o termo globalização, que sugere num primeiro momento a ideia de comunicação, de relacionamentos com outras pessoas, a uma distância impossível de ser percorrida fisicamente em segundos, mas que, como mágica, torna-se possível. Aos poucos, os inúmeros pontos favoráveis e desfavoráveis dessa globalização foram saltando aos olhos, contudo sua consequência mais espetacular se realizou no mundo da economia que se converteu em global, virtual, abstrata, fugaz, quase irreal, permitindo que as riquezas circulem mundo afora em fração de segundos, que negócios, trabalho e investimentos se concretizem há léguas de distância, possibilitando a maximização de lucros, a exploração de mão de obra quase gratuita, a valorização da imagem, da aparência, da marca, do rótulo, criando padrões, níveis de consumo, bens de consumo virtuais, abstratos nunca antes imaginados.

A partir daí, Estados, grupos e blocos econômicos, empresas e organizações das mais diversas naturezas passaram a agir unicamente em favor de seus interesses, travando poderosas batalhas de competitividade pela liderança e pelo lucro no mercado causando instabilidade financeira permanente e uma incessante e insegura luta entre capital e trabalho. As consequências desse contexto recaem sobre toda a sociedade, de forma estrutural, sistêmica, política, jurídica, cultural e social, dentre tantas outras, mas atinge, principalmente, o ser humano e seus direitos historicamente conquistados.

2. As consequências desse contexto para o Direito, para os profissionais do Direito e para o ensino jurídico brasileiro

Godoy (2005, p.40-41) explica que a globalização incide em todos os campos do Direito e que se nota um conflito entre economistas e juristas, um antagonismo declarado, pois os primeiros estão preocupados com os fins e os segundos com os meios, enquanto legisladores e magistrados perambulam por esse tiroteio que acaba atingindo mesmo o cidadão. O autor exemplifica com o caso do Direito Internacional, que tem procurado disciplinar uma nova ordem mundial, presenciando o ocaso do modelo supranacional de Kelsen, comprovado mediante a avaliação do papel que a Organização

¹⁷³ MCLUHAN, Herbert Marshall, escreveu em 1969 um artigo intitulado: "Communication in the Global Village", em que cunhou a expressão "aldeia global" com significado de que o processo tecnológico avançaria tão rapidamente nas próximas décadas que a comunicação entre as pessoas de qualquer parte do mundo se assemelharia à mesma existente numa simples aldeia. "O princípio que preside a este conceito é o de um mundo interligado, com estreitas relações econômicas, políticas e sociais, fruto da evolução das Tecnologias da Informação e da Comunicação (vulgo TIC), particularmente da [World Wide Web](http://www.worldwideweb.com), diminuidoras das distâncias e das incompreensões entre as pessoas e promotor da emergência de uma consciência global interplanetária, pelo menos em teoria". Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Marshall_McLuhan> Acesso em 08.08.2009.

das Nações Unidas (ONU) tem desempenhado. Afirma o mesmo autor que têm emergido novos atores internacionais e que o Estado - Nação parece perder espaço, apesar de se perceber que existe uma intensa movimentação entre as potências hegemônicas.

Godoy (2005, p.43) ainda identifica reflexos da globalização e do neoliberalismo em outros campos do Direito brasileiro, que foram restringidos, limitando avanços normativos democráticos e mais, que esse processo em andamento molda uma sociedade individualista, centrada na competição e na agressividade do agir, o que consolida a ética capitalista.

Faria (2004, p.331) explica que o direito está vivendo um período de exaustão paradigmática, obrigado a “[...] despertar do sono da dogmática e a enfrentar o desafio de reflexões inéditas [...]”. O mesmo autor (2002, p.89-120), também enumera nove tendências¹⁷⁴ de formas e funções do direito futuro, dentre as quais salienta-se o aumento no ritmo de regressão dos direitos sociais e humanos, de um modo geral.

Nesse contexto de mudanças, em que o profissional do Direito está totalmente envolvido, sua formação superior exerce um papel importante e Faria (2002, p.89-120) questiona:

[...] o problema é saber se podemos continuar agindo e pensando com base no paradigma formalista e normativista até hoje prevalente nos meios jurídicos tradicionais, no universo forense e, especialmente, em nossas faculdades de direito. [...]

Continuando a lição, Faria (2002, p.122-123) explica que sob a luz do fenômeno da transnacionalização dos mercados e das configurações históricas, sociais, jurídicas e institucionais hodierno, muitos estudiosos defendem uma educação jurídica despolitizada e despolitizadora, outros, ao contrário apostam na repolitização da educação jurídica; no primeiro caso, o direito seria visto como conhecimento de natureza eminentemente técnico-instrumental, baseado numa ética de eficiência, esperando-se dos juristas e doutrinadores apenas o fornecimento do instrumental teórico e o suporte prático que se necessita para a sua operação e justificação; no segundo caso, o direito seria instrumento de emancipação e de promoção de inclusão social, garantidor da autonomia do mundo, da vida, em relação ao mundo da moeda, recusando-se ao pensamento único da globalização unidimensional e economicista, fortalecendo uma esfera pública pluralista, com modos de vida compartilhados com liberdade, com reafirmação de valores republicanos tais como liberdade, igualdade, solidariedade e justiça social, com a contenção do desejo de poder desmedido de acumulação de riquezas privadas.

¹⁷⁴ Dentre as nove tendências enumeradas por Faria (2004) figuram: a. alargamento e desformalização nos tradicionais procedimentos de elaboração legislativa, b. progressiva redução do grau de imperatividade do direito positivo; c. reformulação paradigmática do direito processual civil e penal; d. expansão dos padrões legais anglo-saxônicos; e. reprivatização do direito; f. enfraquecimento firme e progressivo do direito do Trabalho; g. transformação paradigmática no conteúdo programático do Direito Internacional Público; h. aumento no ritmo de regressão tanto dos direitos sociais quanto dos direitos humanos e i. prevalecimento do primado Lei e Ordem no âmbito do direito penal.

As questões colocadas por Faria (2002, p.123) para o ensino jurídico são inquietantes, e o autor conclui deixando em aberto a questão:

Quais as condições de exequibilidade dessas propostas no âmbito de um ensino jurídico de caráter cada vez mais 'autista', flagrantemente opaco, analiticamente embotado, avesso a reflexões críticas e especulativas e incapaz de exercer um papel útil como intérprete das perspectivas humanas?

A fim de explorar esse universo "autista" realizou-se estudos¹⁷⁵ em que foi possível ter uma ideia, ainda que superficial, acerca da percepção que os profissionais do Direito têm das influências dos acontecimentos mundiais sobre suas vidas e profissão e, também, da formação que receberam durante o curso.

De todos os respondentes, 84% declararam que se interessam ao menos um pouco por política, o que leva a crer que a maior parte dos egressos acredita na importância da política para o país e se preocupa com os seus resultados, entretanto, não desejam participar ativamente desse processo, serem co-artífices da história, ser engajados politicamente; 23% se declararam socialistas, 62% afirmaram que são capitalistas, e 15%, encontram-se em conflito com suas convicções; a opção pelo capitalismo, talvez tenha se dado em razão do testemunho da decadência do socialismo no mundo, dos benefícios trazidos pelo capitalismo aos esforços no campo do trabalho e dos estudos e suas múltiplas possibilidades de sucesso e enriquecimento.

Dentre os pesquisados, 89,5% acreditam que os problemas enfrentados por outras nações são importantes para o Brasil, demonstrando consciência dos problemas de seu tempo; já 85% dos pesquisados acreditam na Justiça como ordenamento jurídico, demonstrando que o profissional do Direito brasileiro, acredita que este continua a ter força, sendo o esteio da sociedade.

Na Modernidade predomina o ensino técnico e científico nos cursos jurídicos brasileiros¹⁷⁶, o que se pode constatar entre os egressos da UEMS, por suas declarações, pois embora afirmem, por exemplo, se interessarem por política, a maior parte não se envolve nem mesmo com a sua Associação de Bairro; quando afirmam que lutam pelos Direitos Humanos, o fazem apenas em seu âmbito mais imediato; quando dizem ter interesse nos conhecimentos de outros campos do saber, fazem muito poucas leituras estranhas ao Direito, conforme se constatou nos estudos já mencionados.

Do exposto, percebe-se claramente as transformações ocorridas na Ciência Jurídica, que incidiram sobre as profissões e ensino jurídico nas últimas décadas. Em todos os campos desse saber há influências e conseqüências, deixando, no dizer de Godoy (2005), legisladores e magistrados perambulando por esse tiroeio que acaba atingindo mesmo o cidadão, ao que se arrisca a acrescentar,

¹⁷⁵ Projeto de Pesquisa: **Depois da Festa**: um diagnóstico acerca da vida dos egressos do Curso de Direito da UEMS/Paranaíba, coordenado pela Prof. Me. Angela Aparecida da Cruz Duran, concluído em Agosto/2008, em que foram sujeitos 74 ex-alunos (respondentes) do Curso de Direito da UEMS - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul - Paranaíba/MS/Brasil, integrantes de turmas formadas entre 1999 e 2004.

¹⁷⁶ DURAN, Angela Aparecida da Cruz. A idéia de humanismo no ensino jurídico brasileiro. Dissertação de Mestrado apresentada originalmente ao Programa de Pós-graduação em Educação Escolar da UNESP/Universidade Estadual Paulista/ Campus de Araraquara/SP, junho, 2004.

atingindo e deixando desnorteados, também, os profissionais e os futuros profissionais do Direito e, em cheio, principalmente, os Direitos Humanos dos cidadãos.

3. Os Direitos Humanos na Constituição de 1988 e o pensamento jurídico humanista

Ferraz (Apud: BITTAR E FERRAZ, 2006, p.173) ensina que a Constituição brasileira de 1988 positivou, “[...] de modo inovador em vários aspectos, sob o rótulo de Direitos fundamentais, os direitos da pessoa humana inseridos nas diversas dimensões que a evolução histórica foi revelando [...]”, garantiu a proteção, concretização e efetivação desses direitos¹⁷⁷.

Essa consagração dos Direitos Humanos na Constituição de 1988, apontada por Ferraz (Apud: BITTAR E FERRAZ, 2006), pondo todas as demais disposições tributárias daqueles, estabeleceu tais direitos como o fundamento do Estado brasileiro, ou seja, colocou o cidadão, o homem brasileiro, como o centro e o fundamento desse universo, o que resolveu um grave problema, o da positivação desses direitos, valorizando o ser humano.

Bittar (2009, p.286) afirma que “[...] quem defende direitos humanos, em verdade defende integralmente as diversas facetas pelas quais se afirma a própria existência [...]”¹⁷⁸, no que se pode resumir como na defesa da dignidade humana, que conforme explica Bittar (2009, p.301) tem a ver com o que se oferta ao outro como “[...] instrumentos, mecanismos, modos de comunicação, tratamentos, investimentos, esclarecimentos, processos informativos e educativos... [...]” e, “[...] tem a ver com o que se percebe como sendo a dignidade pessoal, com uma certa auto-aceitação ou valorização-de-si, com um desejo de expansão de si, para que as potencialidades de sua personalidade despontem, floresçam, emergindo em direção à superfície” (grifo nosso). Logo, desse pensamento e, principalmente, da expressão que foi ressaltada, deduz-se que a positivação dos Direitos Humanos na Constituição revitalizou o humanismo e, conseqüentemente, o pensamento jurídico brasileiro, antes preponderantemente dogmático; passou a tender para uma visão mais humanista, conforme se constata pela numerosa produção intelectual pós 1988¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Almeida (2001, p.61) explica que embora a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) tenha sido redigida rapidamente (cerca de 03 anos), o mesmo não ocorreu com a redação dos dois pactos (1966: um dos direitos civis e políticos e o outro dos direitos econômicos, sociais e culturais) que demoraram 17 anos para serem concluídos. Essa divisão dos direitos humanos em dois grandes pactos é que originaram o conceito de gerações de direitos humanos.

¹⁷⁸ Bittar refere-se aos direitos de “[...] ir e vir, de trabalhar, de se comunicar, de se expressar, de exercer crença e culto, de se associar, de se vincular a partidos, de ir à escola, de se integrar socialmente, de se ver livre da violência e da intolerância racial, de contar com garantias de trabalho, de contar com o Estado em caso de acidente de trabalho, de poder se aposentar com dignidade, de acreditar nas instituições judiciárias, de poder recorrer à polícia e nela ver um lugar de realização da cidadania, prestação de serviços à comunidade e proteção da sociedade.

¹⁷⁹ Para constatar tal produção intelectual vide como exemplo o site: http://www.livrariacultura.com.br/scripts/cultura/busca/busca.asp?palavra=direitos+humanos&tipo_pesq=titulo&si d=10815014611626658726103781&k5=166F5641&uid=&limpa=0&parceiro=OOPEOT

Por outro lado, Norberto Bobbio (1992, p.25) afirmou que: “[...] o problema grave da modernidade ou pós-modernidade se situa no campo da proteção dos direitos da pessoa, ou, talvez, se poderia dizer, na sua concretização ou na instrumentalização de seu exercício [...]”.

Embora Ferraz (Apud: BITTAR E FERRAZ, 2006) aponte a existência de garantias de proteção, concretização e efetivação desses direitos na Constituição, essa questão, ainda persiste como um grave problema, um desafio da contemporaneidade ou pós-modernidade, conforme Bobbio (1992).

O problema é que conforme explica Bittar (2009, p.295-296) há uma “[...] discrepância entre o discurso jurídico-normativo constitucional e as necessidades reais de uma sociedade marcada pela diferença social e pelo desprezo tradicional aos direitos humanos [...]”, ou seja, prossegue o autor, faltam minimizar as diferenças sociais e criar condições ideológicas para a assimilação acrítica da ordem jurídica, o que causa, “[...] um enorme tumulto eficaz no ordenamento [...]” e, ao lado desse processo, o autor ainda menciona outro, que contribui negativamente, o da convergência das crises que põe no plano da imprevisibilidade qualquer consequência.

Com relação aos princípios básicos e aos padrões morais inerentes aos Direitos Humanos e aos Direitos sociais, tais como a dignidade, a igualdade, a solidariedade e a inclusão econômica, Faria (2002, 114) afirma que estão “[...] levando a pior na colisão frontal com os imperativos categóricos da economia globalizada, como a produtividade, a competitividade e a acumulação levadas ao extremo”.

Por fim, Faria (2002, p.113) acredita que há uma tendência de aumento no ritmo de regressão tanto dos Direitos sociais quanto dos Direitos Humanos, vez que os últimos nascidos contra o Estado, mas que para se instrumentalizar eficazmente necessita dele, corre o risco de se enfraquecer na medida em que esse poder for comprometido pela relativização da soberania do Estado.

Essas constatações levam a crer, que embora os Direitos Humanos tenham se consagrado constitucionalmente, sua concretização e instrumentalização estão fortemente ameaçadas pelas desigualdades sociais, pela falta de condições ideológicas para a assimilação acrítica da ordem jurídica e pelo enfraquecimento da soberania do Estado decorrente da globalização da economia.

4. Primeiras percepções e reflexões: o pensamento dos advogados sul-mato-grossenses

O estudo visa, dentre outros objetivos, investigar quais as percepções que os profissionais do Direito, do chamado bolsão sul-mato-grossense ¹⁸⁰ têm, acerca da efetivação dos Direitos Humanos, pós-1988.

A pesquisa foi iniciada recentemente e optou-se pelo município de Paranaíba em razão da conveniência de se pesquisar primeiramente o universo onde se está inserido. De um total de 163

¹⁸⁰ O bolsão sul-mato-grossense localiza-se ao extremo sul do estado de Mato Grosso do Sul/Brasil e constitui-se pelos seguintes municípios: Três Lagoas, Aparecida do Tabuado, Paranaíba, Inocência e Cassilândia.

advogados inscritos na Seccional da Ordem dos Advogados do Brasil/OAB/Paranaíba/MS¹⁸¹, até o presente momento, apenas seis encaminharam suas respostas à solicitação feita e é desta amostra que se analisam os primeiros dados e informações.

Observou-se que, dentre os seis respondentes: dois realizaram seus cursos jurídicos em universidades públicas; um em universidade privada; um em faculdade privada e dois não mencionaram onde cursaram o nível superior. Ao levar em consideração os resultados obtidos, percebe-se que há um equilíbrio com relação às instituições originárias dos respondentes, dois ou 50% provêm de instituições públicas, e dois ou 50%, de privadas, contudo, é sabido que as instituições privadas de nível superior no Brasil preponderam sobre as públicas¹⁸². Entre os seis pesquisados: um formou-se em 1978; um em 1989; um em 1990; um em 2004; um em 2006 e o último não mencionou em que ano se formou, observando-se que o tempo de atuação profissional varia entre 03 e 31 anos. Três deles declararam que atuam nas áreas: cível e trabalhista; um somente na área cível; um somente, na área trabalhista e um outro não mencionou a área de atuação profissional, o que leva a crer que as áreas de maior atuação profissional giram em torno da cível e trabalhista. Dos seis pesquisados: um demorou três anos para se inscrever na OAB, quatro demoraram um ano e um não mencionou, demonstrando que dentre os profissionais atuantes, a maior parte se inscreveu rapidamente nos quadros da OAB.

Dentre os seis pesquisados: quatro acreditam que os Direitos Humanos são efetivados; três deles justificaram suas afirmações na existência das garantias constitucionais que entendem serem eficazes; e o outro respondeu que: “[...] a proteção integral dos Direitos Humanos, como desejável [...] plena, depende de recursos financeiros e de organização, sendo que o Estado hoje não dispõe daquele e lhe falta este último. Não é o ideal, mas acredito que estamos evoluindo”. Dentre os dois que responderam negativamente: um afirmou que não existem instrumentos de efetividade oferecidos pelo Estado, e o outro acredita que as normas existentes nem sempre são respeitadas por aqueles que deveriam cumpri-las. Percebe-se um impasse entre os profissionais do Direito sul-mato-grossenses, enquanto três entendem haver efetividade dos Direitos Humanos alicerçados na existência de garantias constitucionais, dois apontam inexistência ou incapacidade dos instrumentos de efetividade e o terceiro deixa entrever em sua resposta a insuficiência dessas garantias e instrumentos.

Dentre os seis pesquisados: três afirmaram que foram educados para os Direitos Humanos (um na faculdade, um em casa e na igreja, pois no período em que cursou a faculdade não se falava em

¹⁸¹ Dado extraído do site da OAB/MS: <http://www.oabms.org.br/advogados/qtdeadv.php> Acesso em 06.08.2009.

¹⁸² De acordo com o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP) (2009) em 2007 existiam 2.281 instituições de ensino superior no Brasil: 249 federais, estaduais e municipais e 2.032 instituições privadas; 23.488 cursos, 4.880.381 estudantes; observa-se a presença de 1.240.968 estudantes na rede pública (615.542 na rede federal; 482.814 na rede estadual e 142.612 na rede municipal), e nas instituições de ensino superior privadas haviam 3.639.413 estudantes, donde se constata que esse nível de ensino está nas mãos da iniciativa privada, conforme dados obtidos no último Censo do Ensino Superior de 2007.

Direitos Humanos, e um outro não respondeu onde adquiriu tais conhecimentos); dois disseram que não foram educados para os Direitos Humanos (um não explicou o porquê, outro disse que houve deficiência em sua formação superior); por fim, um respondeu que aprendeu sozinho com a família e “[...] na vivência [...]”. Percebe-se, pelas respostas dadas, que o ensino superior brasileiro somente despertou para a Educação em Direitos Humanos muito recentemente, pois nem mesmo nos cursos jurídicos houve tal preocupação, vez que somente um, dentre os seis respondentes afirmou ter aprendido conteúdos específicos na faculdade, por outro lado, as respostas obtidas surpreendem, pela desatenção ou falta de consciência dos próprios profissionais do Direito, de que o seu aprendizado durante todo o curso jurídico consistiu praticamente nos estudos dos Direitos Humanos, considerando-se que se estuda nesses cursos os direitos e garantias fundamentais e todas as demais gerações dos direitos.

Dos seis respondentes, cinco afirmaram que defendem os Direitos Humanos, apontando várias formas. O primeiro dos respondentes disse: “Respeitando e fazendo respeitar”; o segundo disse: “Divulgando às pessoas próximas a necessidade de se fazer respeitar seus direitos e lutar por eles, não deixando quem quer que seja reduzi-los ou desrespeitá-los”; e o terceiro disse: “Pois é dever do advogado velar pelos direitos e pela justiça, competindo a este lutar pela efetivação dos direitos positivados”; suas respostas sugerem que a percepção que têm dos Direitos Humanos seja a defesa de todos os direitos como um todo. O quarto, assim explicou: “Advogando e pregando em todos os locais que estou. Os direitos humanos hoje são uma realidade, pois vem sendo alvo de quase todas as instituições, inclusive religiosa”, o que revela uma percepção de que os Direitos Humanos sejam algo novo. O quinto afirmou: “Defendo os direitos humanos na proporção que cada pessoa mereça, se for a pessoa de boa índole, seus direitos merecem ser resguardados, se a pessoa for de má índole, não há que se falar em direitos humanos. Tratar os iguais de maneira igual e os desiguais de maneira desigual”; por fim, o sexto e último respondente disse que não defende os Direitos Humanos, explicando que: “Na minha juventude não existiam a proteção que se vê hoje à marginais, e, por consequência, não haviam também roubos, furtos, homicídios como há em abundância nos dias atuais”. Estas duas últimas respostas revelam, no dizer de Bittar (2009, 285-288), o espírito de incompreensão do tema, pois: “[...] quem defende ‘direitos humanos’ não defende somente ‘bandido’, mas defende também ‘repórter!’”, ao que se acrescenta: defende pai de família, empresário, cientista, advogados, os de boa e de má índole, enfim, todos os seres humanos, pois: “[...] está antes a defesa de todos os indivíduos, sem diferença de raça, cor, sexo, condição socioeconômica, do seu direito de existir (art.5º., caput) !” (grifo nosso).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia de relacionamento multicultural, de associação e cooperação entre pessoas e povos criou uma imagem, um status de “cidadão do mundo” aos indivíduos, e isso conquistou a humanidade.

Essa suposta globalização tornou-se um ambiente perfeito para a solidificação da internacionalização da economia e do neoliberalismo, inclusive fortalecendo a formação e o alcance de grupos econômicos com poderes praticamente ilimitados em todo o mundo.

Percebe-se claramente as transformações ocorridas na Ciência Jurídica, que incidiram sobre as profissões e ensino jurídico nas últimas décadas, decorrentes desse contexto, atingindo principalmente os direitos das pessoas, que embora consagrados constitucionalmente, dependem, para sua concretização e instrumentalização, da diminuição das desigualdades sociais, de condições ideológicas para a assimilação acrítica da ordem jurídica e do fortalecimento da soberania do Estado ameaçada pela globalização da economia.

Em pesquisa iniciada recentemente entre os profissionais do Direito que atuam no bolsão sul-mato-grossense percebe-se um impasse com relação à efetividade dos Direitos Humanos, vez que enquanto uns entendem haver tal efetividade, outros apontam sua inexistência ou incapacidade.

Percebe-se que o ensino superior brasileiro somente despertou para a Educação em Direitos Humanos muito recentemente, e que os profissionais do Direito pesquisados podem estar desatentos ou inconscientes de que o seu aprendizado durante todo o curso jurídico consistiu, praticamente, nos estudos dos Direitos Humanos, considerando-se que estudam nesses cursos os direitos e garantias fundamentais, e todas as demais gerações dos direitos.

Observa-se que a percepção que a metade dos pesquisados têm dos Direitos Humanos é a de defesa de todos os direitos como um todo, um apresenta a percepção de que os Direitos Humanos sejam algo novo e dois demonstram o espírito de incompreensão do tema.

A pesquisa em andamento, da qual se traz aqui os primeiros resultados leva à confirmação das palavras de Bittar (2009, p.287), que diz que em razão dos Direitos Humanos terem sido consagrados em ampla escala, somente em 1988 a cultura da cidadania ainda se realiza com tropeços e dificuldades, carecendo de tempo social de maturação e desenvolvimento.

Entende-se que seja natural esse comportamento e atitude da maior parte dos cidadãos brasileiros, vez que são pessoas que não possuem conhecimentos específicos no campo dos Direitos Humanos, mas preocupa quando tal atitude e comportamento são observados entre os profissionais do Direito, os quais têm por dever conhecer e agir dentro de uma cultura da paz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Guilherme Assis de. Direitos humanos e não-violência. São Paulo: Atlas, 2001.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. O Direito na pós-modernidade e reflexões frankfurtianas. 2. ed., rev., atual., e ampliada. Rio de Janeiro: Universitária, 2009.
- _____. Estudos sobre ensino jurídico. 2. ed., rev., modificada, atual., e ampl., São Paulo: Atlas, 2006.
- BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Rio de Janeiro: Campos, 1992.
- BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – INEP, 2009. Disponível em: <http://www.inep.gov.br/impressa/noticias/censo/superior/news/09_01.htm> Acesso em 26.02.2009.
- _____. Ordem dos Advogados do Brasil. Mato Grosso do Sul. Disponível em: <<http://www.oabms.org.br/advogados/qtdeadv.php>> Acesso em 06.08.2009.
- DURAN, Angela Aparecida da Cruz. A idéia de humanismo no ensino jurídico brasileiro. Araraquara, SP, 2004. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado. Universidade Estadual Paulista, Araraquara, SP – FCL.
- _____. Relatório Final do Projeto de Pesquisa intitulado: Depois da Festa: um diagnóstico acerca da vida dos egressos do curso de Direito da UEMS. Paranaíba/MS, encerrado em agosto, 2008, aprovado pela Divisão de Pesquisa da PROPP/UEMS em setembro de 2008.
- _____. Projeto de Pesquisa intitulado: O Direito e os profissionais do Direito brasileiro no complexo contexto das transformações econômicas mundiais: do capitalismo primitivo à atual crise econômica mundial. Projeto de pesquisa aprovado pela Divisão de Pesquisa da PROPP/UEMS para ser desenvolvido no período entre 01.06.2009 a 30.06.2010. Cadastro nº 06.977/09 DP.
- FARIA, José Eduardo Campos de Oliveira, e KUNTZ, Rolf. Qual o futuro dos direitos? Estado, mercado e justiça na reestruturação capitalista. Coleção: O direito da sociedade. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- _____. O Direito na economia globalizada. 1. ed., 4ª. tir. São Paulo: Malheiros, 2004.
- FERRAZ, Anna Cândida da Cunha. Aspectos da positivação dos direitos fundamentais na Constituição de 1988. In: BITTAR, Carlos Eduardo Bianca e FERRAZ, Anna Cândida da Cunha (Orgs.). Direitos Humanos fundamentais: positivação e concretização. Osasco/SP: Unifio, 2006, p.115-181.
- GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Globalização, Neoliberalismo e o Direito no Brasil. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/9712067/globalizacao-neoliberalismo-e-o-direito-no-brasil-godoy>>. Acesso em 21.01.2009.
- MCLUHAN, Herbert Marshall. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Marshall_McLuhan> Acesso em 08.08.2009.

PREFERENCIAS ADAPTATIVAS Y AUTO-EXCLUSIÓN SOCIAL COMO FALLO EMOTIVO: SU REEDUCACIÓN A TRAVÉS DE NARRACIONES

Helena Modzelewski
Universidad de la República

Introducción

El presente estudio fue realizado en conjunto con la Psicóloga Verónica Burstin, actual coordinadora de un Centro diurno para madres sin techo organizado por la O.N.G. *Centro para el Desarrollo de Intervenciones y Estudios Socioculturales*. Ambas formamos parte del grupo interdisciplinario de la Universidad de la República "Ética, Justicia y Economía", dirigido por los profesores Andrea Vigorito (Instituto de Economía) y Gustavo Pereira (Instituto de Filosofía). A raíz de las investigaciones del grupo sobre preferencias adaptativas y mi profundización en la utilización de las narraciones como herramienta de generación de autocomprensión, la Psicóloga Burstin aplicó el método narrativo, explicado más abajo, en talleres brindados a las mujeres que participan del hogar. Como resultado, lejos de convertir la situación del hogar diurno en permanente como suele ocurrir, muchas mujeres egresan y de ellas el 60% lo han hecho permanentemente, es decir, no han reingresado. Eso significa que un 60% han reestructurado su vida y han conseguido un lugar para vivir y una manera de sostenerlo de manera, al menos aparentemente, permanente. Los resultados de este estudio están publicados en una compilación de investigaciones realizada en conjunto con la Universidad de Valencia, a cargo de Adela Cortina y Gustavo Pereira, titulado *Pobreza y Libertad*, en editorial Tecnos, Madrid.¹⁸³

En esta ponencia se pretende explicar brevemente los fundamentos teóricos de este método reeducativo que intenta atacar a las preferencias adaptativas como factor de auto-exclusión social, trabajando sobre las emociones, que según nuestra hipótesis están a la base de la formación de este tipo de preferencias.

Capacidades, preferencias y emociones racionales

Las mujeres en la mayor parte del mundo carecen de apoyo social, afectivo y económico para llevar a cabo las funciones fundamentales de una vida humana. Están frecuentemente peor alimentadas que los hombres, y más vulnerables a la violencia física y al abuso sexual. Tienen menos posibilidades de alfabetizarse, y aun menos de acceder a una educación profesional o técnica. Al acceder al mundo laboral, enfrentan obstáculos como la intimidación de su propia familia, discriminación en los salarios y acoso sexual, muchas veces sin recursos legales efectivos. Sobrecargadas por su vida dividida entre el

¹⁸³ Cortina, A. y Pereira, G. (eds.), *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2009.

empleo remunerado y la absoluta responsabilidad por el cuidado de los hijos y el hogar, suelen carecer de oportunidades para la diversión o el cultivo de sus facultades imaginativas y cognitivas. Estas circunstancias sociales y políticas, señala Martha Nussbaum, se traducen en desiguales capacidades humanas.¹⁸⁴

Sin embargo, según Amartya Sen ha señalado, son las mujeres un factor sustancial para la reducción de la pobreza. Justamente, al ser ellas quienes están a cargo de los niños, se convierten en modelo de los futuros ciudadanos y usualmente son quienes distribuyen los recursos económicos de la familia de manera más eficaz que los hombres. Por eso es que en las políticas sociales llevadas a cabo en el Estado indio de Kerala, las mujeres fueron tomadas como foco de alfabetización, lo cual dio resultados sorprendentes en el aumento de la calidad de vida de las familias y el descenso de la mortalidad infantil. Es por eso que muchos estudios apuntan a la importancia de volcar la atención hacia el desarrollo de las capacidades de las mujeres, en especial las de los sectores pobres de cualquier parte del mundo, en el momento de querer generar cambios que combatan la pobreza.

No obstante, uno de los problemas con los que se encuentra la implementación de políticas de este tipo son las preferencias que las mujeres mismas manifiestan. Martha Nussbaum, en contra de los enfoques económicos utilitaristas para los cuales las preferencias de los individuos están dadas y son aporoblemáticas, señala que en realidad muchas de las preferencias existentes son malas bases para políticas sociales porque en la génesis de tales preferencias intervienen circunstancias que se encuentran más allá del control del propio sujeto¹⁸⁵. Nussbaum ha desarrollado una lista de capacidades que ella presenta como elementales o básicas, que es necesario adquirir para que cualquier ser humano pueda contar con la dignidad mínima que merece y que pueda tomar en sus manos las riendas de su vida. Según dicha lista, las capacidades fundamentales para la consecución de un sujeto autónomo son las siguientes:

- a) **Vida.** Ser capaz de vivir una vida completa, no morir prematuramente.
- b) **Salud,** que incluye buena alimentación y adecuada vivienda.
- c) **Integridad física.** d) **Sentidos, imaginación y pensamiento.** Ser capaz de usar los sentidos, de imaginar, de pensar, y de usar la razón.
- e) **Emociones.** Ser capaz de experimentar apego a cosas y personas.
- f) **Razonamiento práctico.** Ser capaz de formar una concepción del bien y reflexionar críticamente acerca de la planificación de su vida.
- g) **Afiliación.** Ser capaz de vivir por y con otros, y de ser tratado como un ser digno.

¹⁸⁴ Cfr. Nussbaum, M., *Women and Human Development*, Cambridge University Press, 2000, pp. 1-4.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p.112.

h) Otras especies. Ser capaz de sentir consideración por y en relación con animales, plantas y la naturaleza.

i) Juego. Ser capaz de humor, de juego, y de disfrutar actividades recreativas.

j) Control sobre el propio entorno, tanto político como material.¹⁸⁶

El problema es que muchas de estas capacidades, a lo largo de la historia y hoy día alrededor del mundo, han sido frecuentemente consideradas para los miembros masculinos de la sociedad, mientras que han sido negadas a las mujeres, e incluso las mujeres mismas han sido condicionadas a no desearlas para sí mismas. Por lo tanto, al plantear esta lista de capacidades como meta, estamos yendo no sólo contra las preferencias de los hombres acerca de las mujeres, sino contra las preferencias de las propias mujeres para consigo mismas. Estas preferencias que manifiestan el rechazo a tomar posesión de su vida como sujeto autónomo que puede manejarla sin necesidad de sufrir abuso o menoscabo de su autoestima tienen sus orígenes en lo que Jon Elster ha denominado “preferencias adaptativas”¹⁸⁷. Elster también se manifiesta contra todas las variedades del utilitarismo en el sentido de que para éstas el criterio de justicia y elección social son los deseos individuales; estos deseos o preferencias, entiende Elster, tienden a ser moldeados por las circunstancias en que los individuos se encuentran, y muchas personas ajustan sus aspiraciones a sus posibilidades y no a lo que verdaderamente desearían, de poder alcanzarlo. El ejemplo utilizado por Elster es el de la fábula en que la zorra que no consigue alcanzar las uvas termina concluyendo que de cualquier manera no son deseables, ya que son amargas. Dice Elster que es claro que la causa de que la zorra sostenga que las uvas son amargas es la convicción de que ella se encuentra excluida de su consumo, por lo que la decisión de no intentar alcanzarlas nunca más, es muy cuestionable como preferencia desde el punto de vista de su legitimidad. Elster cuestiona así la legitimidad de las preferencias como criterio de distribución económica, porque muchas se moldean de la misma manera que las de la zorra: a través de la frustración.

Las preferencias adaptativas constituyen un mecanismo inconsciente individual que se presenta, se posibilita y se refuerza en un contexto social y que apoyadas en mecanismos de imitación e identificación son en algún sentido colectivas. Tienen como objetivo reducir el malestar producido por desear algo que no se puede (o se cree que no se puede) conseguir. Así el sujeto adapta todas sus aspiraciones y conductas a las circunstancias que le circundan y que de algún modo vive como inmodificables. El problema que enfrentamos entonces es el de encontrar la forma de dismantelar estas preferencias, develando, en palabras de Harsanyi, las “verdaderas preferencias”¹⁸⁸ de estas

¹⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 78-80.

¹⁸⁷ Cfr. Elster, J., “Sour Grapes – Utilitarianism and the Genesis of Wants”, in *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen and Bernard Williams, C.U.P., 1982, pp. 219-238.

¹⁸⁸ Harsanyi, J.C., “Morality and the Theory of Rational Behaviour”, in *Utilitarianism and Beyond*, op.cit., p.55.

mujeres objetivo, para que vean que sería preferible adquirir las capacidades que les fueron vedadas, para decidir con más herramientas el rumbo que tomarán sus vidas.

¿Cómo contribuir a la sustitución de las preferencias adaptativas? Con frecuencia el problema parece estar vinculado al tema del sentido que puedan tener todas las cosas (el trabajo, el dinero, la salud, las relaciones familiares) en la concepción que la persona tiene de su propia vida, sus circunstancias y su futuro. Uno de los elementos con el que nos encontramos en el caso experimental que se describirá más abajo es la inmensa dificultad que presentan las personas que se presume han desarrollado preferencias adaptativas para dar cuenta de las circunstancias que las llevaron a la situación actual. Si, como dice Martha Nussbaum, las emociones no son fuerzas ciegas sino racionales en el sentido de que cada emoción tiene una historia que es posible rastrear para comprenderla¹⁸⁹, entonces la manera de curar este fallo emotivo es justamente esa, reestructurando la historia que llevó a las emociones presentes, para cambiarlas.

El método que utiliza Martha Nussbaum para llegar a comprender las causas por las que una persona llega a las circunstancias en las que se encuentra y por las que ha desarrollado preferencias adaptativas es el método que ella llama *narrativo*.¹⁹⁰ Es por eso que en todos sus escritos utiliza la narración de eventos particulares de las vidas para teorizar sobre las consecuencias. Las emociones, según Nussbaum, muy lejos de poder ser consideradas “ciegas” como normalmente se hace desde la tradición económica utilitarista, son siempre intencionales, es decir, tienen un objeto, a la vez que están apoyadas en juicios que dirigen las reacciones de un sujeto a través de las creencias que sostiene. Como ejemplo, el miedo no es simplemente una reacción química corporal, sino la consecuencia de la creencia en el juicio “Estoy en peligro” relacionado a un objeto. La experiencia de la emoción está por lo tanto cargada cognitivamente, y aunque no muchas veces no sea racional a primera vista, su contenido racional puede ser develado por medio de la reflexión acerca de las circunstancias que llevaron a una determinada emoción, utilizando la narración, es decir, el método narrativo del que habla Nussbaum. Lo que se ha logrado en este caso experimental es aplicar ese mismo método narrativo a la sustitución de las preferencias adaptativas, no sólo a su explicación.

El caso experimental

En Uruguay, cientos de personas en situación de calle pernoctan en los refugios nocturnos que ha habilitado el Estado. Algunas personas han caído en esta situación en forma reciente por motivos económicos y/o familiares, pero muchos tienen varias generaciones familiares en este circuito. La población de mujeres y niños es grande y va en aumento. Esto preocupa especialmente y quedó evidenciado que ofrecer un lugar para dormir es un aliciente pero que no resuelve el problema de

¹⁸⁹ Cfr. Nussbaum, M., *Justicia Poética*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.

¹⁹⁰ Cfr. Nussbaum, M., *Women and Human Development*, op. cit. p. 15.

fondo. Ante la convocatoria del Ministerio de Desarrollo Social (Institución financiadora y co-gestora), la O.N.G. *Centro para el Desarrollo de Intervenciones y Estudios Socioculturales* confeccionó, licitó y ganó un proyecto de centro diurno para mujeres solas y con niños, cuyo objetivo central es “Evitar la situación de calle de esta población, brindándoles amparo, atención personalizada en los aspectos culturales, específicos, y en valores.” Dicho objetivo fue desglosado en múltiples objetivos específicos, a partir de los cuales se plantearon metas concretas para las cuales se propusieron diferentes abordajes. Este proyecto fue presentado hacia fines de 2006 y se puso en funcionamiento en enero de 2007. Este centro diurno se halla próximo al casco antiguo de la ciudad, al igual que los refugios nocturnos. El centro diurno funciona los 365 días del año entre las 9:00 y las 18:00 horas y tiene un cupo de 60 personas entre mujeres y niños.

El proyecto se basa en una concepción de vida digna que el sujeto debe lograr en su tránsito, siendo protagonista de su transformación en lo que concebimos como un ser autónomo. Esto supone que recibimos a las personas teniendo en mente su egreso en dichas condiciones de autonomía y dignidad. Lo esperable es que en el período que dure el proyecto, la población vaya cambiando, siendo el centro diurno un espacio transitorio promotor de transformaciones, no una situación definitiva. La metodología de trabajo se basa en un doble abordaje: individual y grupal, pero también es en algún sentido familiar por cuanto se pone especial énfasis en la relación madre-hijo. El resultado esperado es que los sujetos se conviertan en ciudadanos con pleno ejercicio de derechos y deberes, autores legítimos y racionales de sus proyectos de vida, participativos en su comunidad, afiliados familiar y socialmente, capaces de proveerse su sustento, y que puedan en un futuro prescindir de los programas de emergencia social.

El no disponer de recursos para sustentar la propia vida, el carecer de un espacio propio, el no contar con las herramientas básicas para integrarse activamente a la sociedad, el haber carecido en muchas ocasiones del contexto familiar adecuado para el desarrollo, el haber estado sometido a situaciones de violencia física o psicológica, el padecer adicciones, etc., son todas circunstancias que socavan las posibilidades de los sujetos de desarrollar un estado de autonomía plena y que dificultan el acceso a lo que denominamos una vida digna. En nuestra concepción el poder llegar a un estado de autonomía aceptable se relaciona con el poder adquirir las capacidades básicas mencionadas antes.

A menudo se ha pensado, a nivel de políticas y programas sociales, que si se resuelve el tema del acceso de este tipo de población a aquellas cosas de las que carecen, el problema de la marginalidad estaría cerca de resolverse. Cuando planteamos “aquellas cosas de las que carecen”, nos estamos refiriendo a bienes materiales, ingresos económicos, educación, servicios de salud, y trabajo. Sin embargo, y con gran frustración, políticos, técnicos y la sociedad en general, asisten al hecho de que en un gran número de casos, cuando se utiliza como estrategia solamente el facilitar estos accesos, no se obtienen los resultados esperados. Frecuentemente estos beneficios no son aprovechados (por ejemplo programas temporales de trabajo a los que muchos se niegan a ingresar); en otros casos los

beneficios son utilizados pero una vez retirados no han dejado tras sí ningún cambio profundo. El problema es que el largo y/o intenso sometimiento a determinadas situaciones vitales, lleva a los sujetos a desarrollar preferencias adaptativas que dificultarán la posibilidad de apropiarse de cualquier recurso que se ponga a disposición para abandonar la situación de marginalidad.

Siendo la población objetivo las mujeres y los niños, cabe resaltar que es de relevante importancia marcar un posicionamiento frente a la construcción de identidad de género y sus formas de manifestarse. En este sentido los factores económicos y sociales se acoplan a factores psicológicos, familiares, vinculares y culturales, volviendo la situación de exclusión en que viven inabarcable desde una sola mirada. Se hace necesaria la construcción de diferentes estrategias que permitan delinear los puentes y las miradas posibles que habiliten en principio la comprensión de la subjetividad. La condición de calle evidencia como uno de sus efectos que las mujeres y por consiguiente los niños hayan perdido el sentido de pertenencia a colectivos humanos y referentes, como lo son la familia, el trabajo, el ocio y la comunidad en general; o en caso de que se mantengan los vínculos familiares (en el caso de las mujeres que concurren con sus hijos), éstos no logran sostener y contener, ya que la propia historia de vida ha producido daños que se evidencian en forma de desgano, maltrato, desinterés, falta de estímulo, consumo extremo, que no habilitan la existencia de espacios saludables¹⁹¹. El trabajo implica entonces reconstruir una historia fragmentada que al momento del ingreso impide proyectar un modo de estar distinto. Se trata de historias de la propia vida que se han construido sobre la base de un fallo emotivo, es decir, al haber perdido la autoconfianza y la esperanza de que ciertas cosas sean posibles en la propia vida, estas personas han construido, para defenderse emotivamente de una frustración crónica, un autoestereotipo que *preferen* ante otras posibilidades, y que llevan adelante consecuentemente. Esta es otra definición posible de preferencias adaptativas y coincide con el concepto de autoreificación de Honneth.¹⁹²

En nuestro intento por sustituir las preferencias adaptativas y ofrecer a los sujetos la posibilidad de desbaratar su autoestereotipo para reorganizar su vida, hemos constatado que cuando promovemos en el sujeto un esfuerzo narrativo, éste comienza a conectar y asociar elementos de su historia en términos de causas y consecuencias. La persona, en los sucesivos relatos, va avanzando en la autocomprensión. Puede comenzar a detectar el origen del sentido que poseen los distintos elementos de su vida cotidiana y con ello comienza a sentir incomodidad con su circunstancia actual. Esta incomodidad es lo que se denomina *disonancia cognitiva*, y consiste en la tensión o desarmonía interna en el sistema de creencias o actitudes que una persona percibe al mantener al mismo tiempo dos

¹⁹¹ Cfr. Pereira, G. y Vigorito, A., *Preferencias adaptativas como bloqueo de la autonomía y su relevancia para el diseño de políticas sociales. Informe de investigación*, Montevideo, CSIC-UdelaR-Fin de Siglo, 2009. Los resultados de la investigación publicada en ese volumen indican que es más poderoso el entorno que la historia personal del sujeto en la generación y perpetuación de preferencias adaptativas.

¹⁹² Cfr. Honneth, A., *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, pp. 105-127.

pensamientos que están en conflicto, y es el primer paso necesario para salir de la preferencia adaptativa. Es frecuente que aparezcan en un primer momento sentimientos de impotencia y depresión, como si hubieran sido arrastrados por una violenta corriente, en las que el sujeto se encontró desprovisto de todo recurso para tomar decisiones. Por lo general surge la necesidad de seguir *narrando-se* su propia historia. Las personas comienzan a exigir instancias de diálogo más asiduas y aun los más reservados disfrutan las instancias colectivas en las que puedan presentar y re-presentar su historia.

Estas instancias pueden darse simplemente a partir de la necesidad de hablar, o pueden aparecer focalizadas en un tópico en especial, por ejemplo la maternidad, el maltrato hacia los niños, la dependencia de sustancias, etc.; y pueden surgir espontáneamente o ser propuestas por los técnicos. En ellas la personas opinan pero fundamentalmente relatan lo que ha sido su experiencia, incluso en muchas ocasiones surge la necesidad de representar corporalmente determinadas situaciones del pasado. En el transcurso de estas instancias colectivas las personas comienzan a detectar factores comunes en las diversas historias.

La necesidad de narrar, que tiene además fines catárticos, aparece incluso en formas que podríamos concebir como poco frecuentes en este tipo de población; tal es el caso de las narraciones escritas espontáneas. En ellas aparecen tanto relatos de sucesos como reflexiones sobre diferentes cuestiones que abarcan desde la vida en general, pasando por la soledad, la felicidad, el futuro, hasta la propia pobreza e incluso las instituciones relacionadas con las políticas sociales.

Otro elemento que comienza a aparecer es una demanda de información acerca de la vida, opiniones y modalidades de afrontar diversos temas o dificultades de los operadores sociales que trabajan con ellos, llegando a la petición de que se les transmita algún conocimiento en especial (un saber manual, cómo poner límites a los hijos, etc.), lo cual puede contribuir al desarrollo de un proyecto de vida.

También contribuye a una sustitución de preferencias la necesidad de leer, en principio cuentos cortos, pero luego novelas e incluso artículos y libros temáticos (por ejemplo, de temas de salud, o de psicología, entre otros). La literatura parece ser un recurso relevante a la hora de, en primer lugar, aumentar el caudal cultural, pero también de tener a disposición modelos alternativos (de persona, de vida, de familia). Por medio de procesos tanto de identificación como de comparación, el sujeto aumenta su capacidad crítica, y esto se ve potenciado si puede darse en un contexto dialógico, ya sea comentándolo con un técnico o relatándolo y discutiendo la trama con un grupo de pares.

De esta manera se ha alcanzado una solución tentativa al problema de las preferencias adaptativas, aplicando el marco teórico de la lista de capacidades de Nussbaum y su teoría de las emociones racionales, que desemboca en la narratividad de la vida de las personas. Esta narratividad, al explicitarse, toma la forma que había perdido y que había dado lugar a las preferencias adaptativas como reacción a un fallo emotivo. Las narraciones, tanto propias como de otros, al apelar a las

emociones del que escucha y del que relata, representan ese puente no siempre evidente entre los hechos y la subjetividad. De esta manera las narraciones son capaces de sanar el fallo emotivo y desbaratar un autoestereotipo que los afectados se han formado de sí mismos y que los hace actuar de acuerdo a lo que reconocen como propio de ese estereotipo que se autoadjudican. Las narraciones hacen que las personas se vean a sí mismas de una manera diferente, mostrando a la vez posibles modos de actuar, reabriendo las posibilidades del sujeto de encontrar su propia salida de una situación que muy raramente sería, en realidad, "preferible".

Helena Modzelewski

Titulación:

- Magister en Literatura Latinoamericana (Universidad de la República)
- Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en Filosofía (Universidad de Valencia, España). Título que habilita a la etapa de realización de la Tesis Doctoral en dicha Universidad.
- Licenciada en Filosofía (Universidad de la República y Universidad de Valencia)
- Profesora de Inglés (Instituto Cultural Anglo-Uruguayo)
- Doctoranda en Filosofía del Derecho, Moral y Política (Universidad de Valencia). La tesis se centra en la importancia de las emociones en la educación cívica.

Actividad docente:

- Ayudante de la Cátedra de Historia y Filosofía de la Educación de la Licenciatura en Ciencias de la Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, desde 2007.
- Fue profesora de Filosofía de 4º año de Secundaria en The British Schools, Montevideo, entre 2007 y 2008.
- Fue profesora de inglés entre 1987 y 2008. Trabajó en variados ámbitos, entre ellos el Instituto Cultural Anglo-Uruguayo y el Instituto London-International House, con diversos niveles (desde elemental hasta avanzado) y grupos etéreos (desde niños hasta adultos).

Actividad investigadora:

- Integrante del grupo interdisciplinario Ética, Justicia y Economía, conformado por el Instituto de Economía de la Facultad de Ciencias Económicas y el Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, coordinado por los Profesores Andrea Vígoro por el Instituto de Economía, y Gustavo Pereira del Departamento de Filosofía de la Práctica.
- Integrante del Proyecto I+D "Justicia y reconocimiento: la realización del ideal de justicia social en términos intersubjetivistas", con financiación de la CSIC de la Universidad de la República por el período 2009-2011, cuyo responsable es el Profesor Agregado Dr. Gustavo Pereira.
- Fue participante del equipo de la Universidad de la República que ejecutó el Proyecto Conjunto de Investigación "El peso de las preferencias adaptativas en los criterios normativos para el diseño de políticas sociales destinadas a sectores marginales", en colaboración con investigadores del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia y dirigido por Adela Cortina, con las ayudas concedidas dentro del Programa de Cooperación Interuniversitaria de la Agencia Española de Cooperación Internacional (2005-2007).

Publicaciones y congresos:

- Es autora de artículos publicados en revistas de filosofía arbitradas, de capítulos en libros colectivos ("Narración como factor educativo de mujeres marginadas: un caso experimental local", en

coautoría con Psic. Verónica Burstin, en A. Cortina y G. Pereira, eds., *Pobreza y libertad*, Madrid, Tecnos, 2009, y “La dialéctica del amo y el esclavo en el teatro de la dictadura”, en R. Mirza, ed., *Teatro Rioplatense. Cuerpo, palabra, imagen*, Montevideo, FHCE – UdelaR, 2007) y de una novela (*A su imagen y semejanza*, Montevideo, Dobleclíc, 2006).

- Ha participado en numerosos congresos con ponencias sobre la contribución de la literatura a la educación cívica.

DIREITOS HUMANOS E GLOBALIZAÇÃO: O PAPEL DO DIREITO À EDUCAÇÃO AMBIENTAL NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO

Luiza Landerdahl Christmann¹⁹³
Luiz Ernani Bonesso de Araujo¹⁹⁴

Resumo: Considerando a hegemonia das práticas dos países centrais sobre os demais, impõe-se a promoção de processos que busquem fomentar o desenvolvimento de trocas de poder de autoridade partilhada (democráticas), com fins de, em última instância, implementar os direitos humanos. Assim, por meio do método indutivo, este trabalho se propõe a fundamentar a edificação do direito à educação ambiental, no domínio do cosmopolitismo, como prática de globalização contra-hegemônica no âmbito da América Latina.

Abstract: Considering the hegemony of central countries practices over others countries, it's necessary to encourage processes that seek the growth of democratic power changes, with the final objective of implement human rights. Thus, by the inductive method, this article intends to find fundamentals to build the importance of environmental education right as a practice against the hegemonic globalization in favor of Latin America.

Introdução

A realidade atual em escala mundial é marcada pelas manifestações, tanto na esfera local como na esfera global, do que se convencionou chamar de globalização. Nesse sentido, acredita-se que uma observação a respeito do contexto latino-americano não prescindia da consideração desses aspectos; pelo contrário, é no bojo dos elementos estruturantes do fenômeno da globalização que será possível propor alguma forma de articulação visando à contestação das práticas atuais.

Nessa linha, com base na obra de Boaventura de Souza Santos, buscar-se-á definir alguns aspectos principais do fenômeno da globalização. A partir disso, defender-se-á como uma das possibilidades de contestação pelos países latino-americanos a esse processo na sua acepção hegemônica, em busca da proteção dos direitos humanos – em consonância com a noção histórica dos direitos humanos de Norberto Bobbio – o direito à educação ambiental.

1. A proteção dos direitos humanos no âmbito da globalização hegemônica

A partir da década de setenta, as relações humanas em âmbito mundial – tanto em nível individual como institucional – passaram a sofrer interações cada vez mais intensas, nos mais diversos âmbitos de atuação: na economia, na sociedade, na política, na religião, no Direito, na cultura, entre outros¹⁹⁵. O fenômeno, de caráter multifacetado, passou a ser chamado de globalização. Assim, esta

¹⁹³ Acadêmica de Direito da Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, Brasil. Bolsista PIBIC/CNPq. Email: luizalc.direito@yahoo.com.br

¹⁹⁴ Doutor em Direito. Professor na Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, Brasil. Email: ernani@smail.ufsm.br

¹⁹⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 2002, p. 26.

denominação passou a ser utilizada pela grande maioria dos teóricos e, inclusive, pela mídia que serve àqueles que mais se beneficiam das transformações ocorridas. Diante de um termo polivalente, impõe-se a definição do fenômeno da forma como o entendemos, fixando os principais caracteres de tal categoria, a fim de possibilitar a correta compreensão do que é aqui defendido.

Em primeiro lugar, faz-se necessário destacar que a leitura realizada sobre o fenômeno da globalização é autodeclarada¹⁹⁶ como paradigmática, na medida em que defende se tratar de um fenômeno novo, já que a natureza, o âmbito e a orientação político-ideológica do mesmo se difere das manifestações anteriores, a respeito das quais alguns teóricos¹⁹⁷ afirmam terem se constituído em uma primeira fase da globalização atual. Ainda, e principalmente, porque se adota uma perspectiva que privilegia as ações transformadoras da sociedade hodierna em detrimento das atitudes adaptativas – conforme se observará no argumento a ser defendido.

Santos define o modo de produção de globalização, ou seja, a forma como a globalização se expande pelo mundo – a partir do qual se abordará os principais aspectos do fenômeno – da seguinte forma:

é o conjunto de trocas desiguais pelo qual um determinado artefacto, condição, entidade ou identidade local estende a sua influência para além das fronteiras nacionais e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outro artefacto, condição, entidade ou identidade rival.¹⁹⁸

Deste conceito é possível inferir uma primeira característica marcante da globalização, que consiste na importância das categorias “local” e “global”, de modo que as mesmas são definidas como critério de análise do fenômeno. São as trocas desiguais de poder no âmbito das constelações¹⁹⁹ de práticas interestatais²⁰⁰, capitalistas globais²⁰¹ e, por fim, sociais e culturais transnacionais²⁰², entre local e global, e as interações decorrentes dessas três esferas, que vão constituir o complexo fenômeno da globalização.

¹⁹⁶ Assim se posiciona Boaventura, após tratar das diferenças entre a percepção paradigmática e a subparadigmática do fenômeno. Essa noção da globalização está em consonância com a percepção paradigmática adotada a respeito da questão ambiental, de acordo com o explicitado em: OST, François. **A natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

¹⁹⁷ Como exemplo tem-se a visão de Gómez, defendendo que a globalização é “... um processo plurissecular imanente ao capitalismo, não é inédita, já que apresenta notáveis similitudes, em matéria de comércio, finanças, investimentos diretos, com a fase de internacionalização do início do século sob a *Pax Britânica*”. GÓMEZ, José Maria. **Política e democracia em tempos de globalização**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 27-8.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 63.

¹⁹⁹ A teoria do autor sobre a globalização observa que a mesma não é um fenômeno unívoco, mas consiste na interpenetração de constelações de práticas – três processos globalizantes que acontecem simultaneamente, resultando na constituição do Sistema Mundial em Transição.

²⁰⁰ Esta se refere às relações entre Estados, Organizações internacionais, blocos regionais e outros, cujas trocas desiguais de soberania resultam na hierarquia centro, periferia e semiperiferia.

²⁰¹ Esta se estabelece diante das trocas desiguais mercantis entre empresas multinacionais, hierarquizando o global e o local. Ibidem.

²⁰² Esta se realiza mediante as disputas culturais e identitárias entre ONG's, movimentos sociais e outros, estabelecendo hierarquia entre global e local. Ibidem.

Como segundo aspecto tem-se que, ao se referir a “artefacto, condição, entidade ou identidade local”, nota-se que a globalização se realiza em diversas esferas; é possível observar manifestações econômicas²⁰³, expressões políticas²⁰⁴, transformações sociais²⁰⁵ dela decorrentes e ainda, implicações culturais²⁰⁶ do fenômeno. É, portanto, como afirmado anteriormente, um fenômeno multifacetado, complexo²⁰⁷, polifônico, paradoxal – o que impõe uma reflexão sempre consciente dessa realidade e, certamente, o abandono de qualquer perspectiva determinista.

Quanto ao terceiro elemento, que consiste na essência do processo de globalização, nota-se que ocorre a imposição (pelos mais fortes) de uma prática local (sobre os mais fracos), que passa a se tornar global. Tem-se, diante disso, as duas principais manifestações da globalização (hegemônica) – o localismo globalizado e o globalismo localizado: “... o localismo globalizado implica a conversão da diferença vitoriosa em condição universal e a consequente exclusão ou inclusão subalterna de diferenças alternativas”²⁰⁸, que é o globalismo localizado.

Dentre as práticas tornadas globais pelos países centrais, destacam-se os capitais traços da globalização política (hegemônica), correspondentes às diretrizes acertadas no âmbito do Consenso de Washington²⁰⁹. Entre as orientações fixadas, têm-se como principais: o consenso do Estado fraco, segundo o qual a economia dispensa atuação contundente do Estado, que deve também ser mínimo quanto ao seu papel social; o consenso da democracia liberal, que é centrada na liberdade política e econômica, não na justiça social, de modo que com facilidade se resume a uma formalidade; e o consenso do primado do direito e do sistema judicial, que determina que a segurança jurídica necessária para a realização dos negócios advém de um Judiciário previsível e legalista.

Tais imperativos, seguidos pelos Estados semiperiféricos e periféricos, dependentes que são da “ajuda” financeira externa, produziram e produzem uma série de efeitos que majoram a situação de subjugação em que estão. Como exemplos é possível citar “a eliminação do comércio de proximidade; criação de enclaves de comércio livre ou zonas francas; desflorestação e destruição maciça dos

²⁰³ Como elemento, tem-se um sistema financeiro e de investimento à escala global, processo de produção de produtos descentralizado, revolução dos sistemas de comunicação e transportes e surgimento de agências financeiras multilaterais. *Ibidem*.

²⁰⁴ A mais dramática expressão se refere ao papel e poder do Estado-nação nessa nova realidade.

²⁰⁵ Na esfera social, vislumbra-se o surgimento de uma classe capitalista transnacional; enquanto isso, o aumento da concentração da riqueza em nível mundial é cada vez maior. *Ibidem*.

²⁰⁶ As supostas “trocas culturais” se resumem a uma ocidentalização das culturas: “o individualismo, a democracia política, a racionalidade econômica, o utilitarismo, o primado do direito, o cinema, a publicidade, a televisão, a internet”, são estes os valores que se globalizam. *Ibidem*, p. 45.

²⁰⁷ Tem-se como imperativa a consideração do Paradigma da Complexidade, aprioristicamente definido como uma epistemologia baseada na existência de inter-relações, interdependências, antagonismos e complementaridades existentes entre todos os elementos e fatores do mundo – aspectos biológicos, físicos, geográficos, políticos, econômicos, sociais, culturais, entre outros. MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

²⁰⁸ SANTOS, op. cit., p. 66.

²⁰⁹ “Este consenso é conhecido por ‘consenso neoliberal’ ou ‘Consenso de Washington’ por ter sido em Washington, em meados da década de oitenta, que ele foi subscrito pelos Estados centrais do sistema mundial, abrangendo o futuro da economia mundial, as políticas de desenvolvimento e especificamente o papel do Estado na economia”. *Ibidem*, p. 27.

recursos naturais para pagamento da dívida externa; uso turístico de tesouros históricos... ”²¹⁰. É exatamente diante dessa realidade que a temática da (dificuldade de) proteção dos direitos humanos se insere e deve ser observada.

Assim, nesse contexto destaca-se o direito de resistência²¹¹ e o direito de contestação, sendo este mais importante ao trabalho, na medida em que é conceituado como “... uma atitude de crítica, que põe em questão a ordem constituída sem necessariamente pô-la em crise”²¹²; “... expressa-se através de um discurso crítico, num protesto verbal, na enunciação de um *slogan*”²¹³, de forma que prescinde de violência física. Portanto, nota-se que o direito de contestação é uma premissa para a conquista e a consolidação dos direitos humanos, tendo em vista a adoção da concepção histórica²¹⁴ a respeito do surgimento dos mesmos; ou seja: sem o direito de protestar contra a situação instituída, torna-se impossível o fortalecimento da proteção dos direitos já existentes e o estabelecimento de uma nova dimensão de direitos.

Em consonância com esta percepção, tem-se (uma das formas de) expressão da globalização contra-hegemônica – assim caracterizada como formas de reação operadas pelos países não centrais às pressões advindas da globalização hegemônica – denominada de “cosmopolitismo”. Este se constitui em uma prática e um discurso marginal, no contexto do Sistema Mundial em Transição, que visa questionar as hegemônicas, não possuindo base classista²¹⁵; resume-se no “... cruzamento de lutas progressistas locais com o objectivo de maximizar o seu potencial emancipatório *in locu* através de ligações translocais/locais”²¹⁶. Por meio da facilidade de comunicação e transportes, atores sociais formam redes de manifestação e contestação, questionando a realidade atual: são os movimentos feministas transnacionais, as organizações não-governamentais transnacionais (ecológicas, indígenas), os movimentos científicos contra-hegemônicos, entre tantos outros.

Assim, nota-se que tal manifestação da globalização contra-hegemônica, realizada no âmbito da constelação de práticas sociais e culturais transnacionais, tem o objetivo e a capacidade de buscar a alteração das trocas de poder desiguais – que possibilitam a subjugação dos países não centrais – para trocas de poder de autoridade partilhada, eminentemente democráticas. É, portanto, uma forma

²¹⁰ Ibidem, p. 66.

²¹¹ Destaca-se que o Estado Liberal se estabeleceu mediante a “constitucionalização” do direito de resistência e de revolução, através de institutos como o abuso de poder e o déficit de legitimação, refletidos no Princípio da Separação dos Poderes e no Princípio da Legalidade. A partir disso, tornou-se legítima a oposição ao governo estatal, seja em caráter partidário ou de participação popular. Para saber mais: BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

²¹² Ibidem, p. 152.

²¹³ Ibidem, p. 153.

²¹⁴ A fim de ilustrar, brevemente, o entendimento aqui defendido, referindo-se aos direitos de liberdade, tem-se que “a realidade de onde nasceram as exigências desses direitos era constituída pelas lutas e pelos movimentos que lhes deram vida e as alimentaram: lutas e movimentos cujas razões, se quisermos compreendê-las, devem ser buscadas não mais na hipótese do estado de natureza, mas na realidade social da época, nas suas contradições...”. Ibidem, p. 89.

²¹⁵ Assim, diferencia-se do cosmopolitismo uniformizante, de base classista, definido por Marx. Ibidem.

²¹⁶ Ibidem, p. 69, grifo do autor.

de exercício do direito à contestação, o qual possibilita a implementação dos direitos humanos. Então, nessa esteira, traz-se o direito à educação ambiental – e especialmente o movimento social que o mesmo implica, embasado em fundamentos específicos – como uma forma de expressão do cosmopolitismo, a fim de buscar a implementação dos direitos humanos – em especial, do direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado no âmbito da América Latina.

2. O direito à educação ambiental como prática contra-hegemônica para os países da América Latina

Inserta na realidade antes explicitada, mas se constituindo em um processo cuja origem remonta ao século XVII, mediante a consolidação do paradigma cartesiano-mecanicista²¹⁷, tem-se o alarmante problema ambiental. Existem, em curso, processos de degradação da biodiversidade²¹⁸, de contaminação da água potável, de aumento da temperatura global²¹⁹, entre tantos outros, que ganham proporções cada vez maiores e, certamente, têm seus efeitos sofridos mais severamente pelos países não centrais²²⁰. Ainda, dirigindo-se o olhar para a América Latina, nota-se a relevância política dessa temática, na medida em que a maior riqueza em biodiversidade existente no mundo hoje se espalha por ela: aproximadamente 10% da variedade de espécies do Planeta Terra habitam esse subcontinente²²¹. Ainda, estima-se que a Amazônia, que está presente no Brasil, no Peru, na Colômbia, na Venezuela, na Bolívia, na Guiana, no Suriname, na Guiana Francesa e no Equador, represente 53% das matas tropicais hoje existentes²²². É, portanto, visível a necessidade de se pensar o problema ambiental mediante um enfoque que confira maior proeminência ao povo latino-americano.

Para isso, impõe-se a reflexão a respeito de tal fenômeno a partir de um referencial teórico que reconheça o destaque dessa região no mundo, assim como a imprescindibilidade de demonstrar tal

²¹⁷ Renè Descartes preconiza a construção de um pensamento filosófico cuja essência foi extraída de um método matemático, o qual busca explicações empíricas para os fatos. Este previa o desmembrando do objeto de análise em suas partes com o intuito de analisá-las. O resultado dessa concepção foi a visão mecanicista de mundo: este passa a ser um conjunto de matéria que funciona com base em leis naturais para domínio humano. Para saber mais, ver: CAPRA, Fridjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 2006.

²¹⁸ A fim de vislumbrar tal realidade, tem-se a notícia a seguir: AMBIENTEBRASIL. **Degradação ambiental piora desde ECO-92, alerta ministra**, 2006. Disponível em: <http://noticias.ambientebrasil.com.br/noticia/?id=23711>. Acesso em: 30 jul 2009.

²¹⁹ O Relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudança Climática, elaborado pela ONU, é o documento que melhor ilustra as conseqüências da atuação humana sobre a temperatura do Planeta Terra. Para saber mais: ONU, Grupo de Trabalho I. **Relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudança Climática - Mudança climática 2007: a base da ciência física**, Paris, 2007. Disponível em: www.ecolatina.com.br. Acesso em: 12 fev 2009.

²²⁰ Ilustrando a prática de remeter dejetos para países não-centrais: AMARO, Mariana. **Brasil mandará lixo de volta à Inglaterra**, 2009. Disponível em: <http://info.abril.com.br/noticias/tecnologias-verdes/brasil-mandara-lixo-de-volta-a-inglaterra-20072009-13.shl>. Acesso em: 30 jul 2009.

²²¹ FONSECA, Gustavo A. B. & SILVA, José Maria C. da. Megadiversidade da Amazônia: desafios para a sua conservação. In: **Ciência & ambiente**. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2005, nº 31, jul/dez.

²²² Ibidem.

consciência para o mundo – no sentido de que é poder-dever dos países latino-americanos de gestarem os recursos naturais – mas que saiba realizar essa operação sem acarretar a crença no direito dos mesmos assumirem uma postura de “senhores do patrimônio”, com direito de uso, gozo e disposição²²³. Diante dessa realidade, observa-se a importância da educação no âmbito da América Latina, visto que a mesma – se guiada pelos fundamentos corretos – pode proporcionar uma compreensão crítica da realidade e, em conjunto com a educação ambiental, uma percepção complexa do problema ambiental; a partir dessas bases é possível se estabelecer um movimento contra-hegemônico.

No que se refere à educação na América Latina, firma-se a defesa de uma proposta pedagógica espelhada na Educação Popular²²⁴, alicerçada nos fundamentos da Pedagogia da Libertação e do Oprimido²²⁵, a ser realizada a partir de uma relação dialógica entre educador e educando²²⁶, com vistas a se opor à Educação Formal Estatal quando essa configurar instrumento de dominação da elite econômica. Avançando, deve admitir a importância das inovações tecnológicas e a indispensabilidade da universalidade da educação básica (mesmo que promovida pelo Estado), buscando mesclar o melhor de ambas, visto a necessidade de educar as grandes massas. Dessa forma,

es necesario que toda propuesta pedagógica prospectiva para América Latina consista en la articulación de lo viejo y lo nuevo, el grupo de alfabetización y el salón de clase, la tiza y la computadora, los lenguajes populares tradicionales y los lenguajes más avanzados, la transmisión y la promoción de la espontaneidad²²⁷.

Nessa linha de pensamento, a Educação Ambiental que aqui se defende deve estar baseada em três pilares, que se constituem em fundamentos para o seu exercício e, principalmente, para o movimento social que ela deve inspirar e promover: precisa buscar a emancipação do indivíduo, deve visar à

²²³ É necessário que seja uma concepção que impeça o estabelecimento da crença na existência de uma propriedade nos termos em que ela se consolidou a partir do paradigma cartesiano: “o Código Civil de 1804 iria traduzir esta inspiração sobre o terreno mais concreto do direito positivo, garantindo a absolutividade, a exclusividade e a perpetuidade dos direitos do proprietário”. OST, op. cit.

²²⁴ O movimento pela educação popular surgiu como alternativa à educação estatal centralizada, utilizada como instrumento de dominação das massas pelo liberalismo. Nesse sentido, “la educación popular es siempre una posición política y político-pedagógica, un compromiso con el pueblo frente al conjunto de su educación y no se reduce a una acción centrada en una modalidad educativa, (...) o a un recorte de los sectores populares...”. PUIGGRÓS, Adriana. Historia y prospectiva de la educación popular latinoamericana. In: GADOTTI, Moacir; TORRES, Carlos A. (org.). **Educación popular: utopia latino-americana**. São Paulo: Cortez; EDUSP, 1994, p. 13.

²²⁵ Essa é a denominação conferida aos ensinamentos de Paulo Freire, que defende a educação como promoção da tomada de consciência pelo indivíduo, para que esse se reconheça como sujeito histórico, comprometido com a mudança de sua realidade. Para saber mais sobre as concepções do autor, vide: FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

²²⁶ A relação dialógica entre educando e educador implica que não existe aprender sem ensinar e vice-versa. Assim, “ensinar não é *transferir conhecimento*”; “não há docência sem discência, as duas se explicam e seus sujeitos, apesar das diferenças que os conotam, não se reduzem à condição de objeto, um do outro”. Ibidem, p. 25.

²²⁷ PUIGGRÓS, op. cit., p. 19.

transformação social e tem que realizar-se na práxis social²²⁸. A educação emancipatória é aquela que, reconhecendo os condicionantes que se impõem sobre a ação humana, busca proporcionar aos indivíduos maneiras destes se libertarem das mesmas, modificando-as se necessário, sempre tendo em consideração a complexidade inerente à realidade²²⁹.

Em segundo lugar, a educação ambiental transformadora deve ser baseada no diálogo entre sujeitos sociais (educador-educando), no debate de diferentes idéias, visto que "(...) uma verdade construída (...) pelo enfrentamento democrático de idéias e conhecimentos, é muito mais legítima e representativa dos anseios existentes e coerente com o entendimento do ambiente em sua complexidade"²³⁰. Por fim, faz-se necessário que a educação ambiental forme indivíduos aptos a aplicar seus conhecimentos no cotidiano, na práxis social, que "é a atividade concreta pela qual o sujeito se afirma no mundo, modificando a realidade objetiva e sendo modificado (...) pelo autoquestionamento, remetendo a teoria à práxis"²³¹.

Nessa esteira, tem-se a indispensabilidade da formação de um movimento social, em busca da implementação da educação ambiental, com fins de se alcançar a modificação da realidade atual – tanto no que se refere à globalização hegemônica, quanto à crise ambiental, considerando que ambas são interdependentes. É indispensável, portanto, vislumbrar na educação ambiental o potencial que a mesma carrega no sentido de mobilizar a sociedade civil na luta por novos patamares sócio-ambientais. Fortalecendo a concepção da educação ambiental (que ele denomina de ecopedagogia²³²) como movimento social, tem-se as palavras de Moacir Gadotti:

A ecopedagogia como movimento social e político surge no seio da sociedade civil, nas organizações tanto de educadores quanto de ecologistas e de trabalhadores e empresários, preocupados com o meio ambiente. A sociedade civil vem assumindo a sua cota de responsabilidade diante da degradação

²²⁸ LOUREIRO, Carlos Frederico Brito. **Trajétória e Fundamentos da Educação Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2006.

²²⁹ Assim orienta o tratado internacional sobre educação ambiental em seus princípios. ONU. **Tratado de Educação Ambiental para Sociedades Sustentáveis e Responsabilidade Global**, 1992. Disponível em: <http://www.ufpa.br/npadc/qpeea/DocsEA/TratadoEA.pdf>. Acesso em: 06 fev 2009. Para saber mais a respeito da interconexão entre complexidade e educação ambiental, vide: CHRISTMANN, Luiza Landerdahl; ARAUJO, Luiz Ernani Bonesso de. Educação Ambiental, complexidade e direito: novos caminhos de percepção dos desastres naturais. In: BENJAMIN, Antonio Herman; LECEY, Eladio; CAPPELLI, Sílvia (Org.). **Anais do Congresso Internacional de Direito Ambiental: Direito ambiental, mudanças climáticas e desastres**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, 2 v., p. 413 – 426.

²³⁰ LOUREIRO, op. cit., p. 90.

²³¹ *Ibidem*, p. 130.

²³² Conhecendo a existência de diferentes termos como ecopedagogia, educação sustentável, ecoeducação e pedagogia da terra (abordados na obra de GADOTTI, Moacir. *Pedagogia da Terra*. São Paulo: Peirópolis, 2000) e sem rechaçar os mesmos, adota-se aqui o termo *educação ambiental* por ser a terminologia mais amplamente difundida. Esclarece-se, no entanto, que a concepção aqui difundida vai ao encontro daquela defendida pelo autor antes citado, de forma que as críticas por ele levantadas ao que considera "educação ambiental" não se subsumem ao conceito aqui explicitado. Como exemplo de crítica formulada: "a educação ambiental muitas vezes limitou-se ao ambiente externo sem se confrontar com os valores sociais, com os outros, com a solidariedade, não pondo em questão a politicidade da educação e do conhecimento". *Ibidem*, p. 88.

do meio ambiente, percebendo que apenas por uma *ação integrada* é que essa degradação pode ser combatida²³³.

Pode-se observar, portanto, que a educação ambiental – nos termos aqui definidos como prática pedagógica dialógica, permanente, popular e complexa – e o direito referente ao seu acesso, possui um papel extremamente importante no tratamento da temática ambiental no âmbito da América Latina – especialmente considerando a riqueza natural que esta apresenta. Apresenta-se, pois, como fundamento de base para a constituição de um movimento social, no âmbito do cosmopolitismo, em busca da consolidação dos direitos humanos na realidade de globalização – principalmente o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado – e como forma de fortalecer a luta por novos direitos, emergentes da realidade social atual²³⁴.

Considerações Finais

Observou-se que diante da realidade complexa atual, contexto no qual se identifica a globalização hegemônica e a crise ambiental, para que seja efetivada a proteção dos direitos humanos (especialmente no âmbito da América Latina), faz-se necessária a busca de instrumentos que fomentem o exercício do direito de contestação. Nessa esteira, afirmou-se a indispensabilidade da educação – especialmente a ambiental – como prática pedagógica que proporcione ao indivíduo o reconhecimento de sua responsabilidade diante da questão sócio-ambiental, mediante a compreensão de seu papel de cidadão crítico que assim deve atuar.

A partir disso, defendeu-se ser possível a formação de um movimento social que se constitua em prática contra-hegemônica, de modo a fortalecer a posição política da América Latina no contexto mundial e estabelecer sua relevância como centro de sócio-biodiversidade. Dessa maneira, tornar-se-á crível a construção de um futuro mais justo para os homens e para a natureza.

Referências Bibliográficas

AMARO, Mariana. **Brasil mandará lixo de volta à Inglaterra**, 2009. Disponível em: <http://info.abril.com.br/noticias/tecnologias-verdes/brasil-mandara-lixo-de-volta-a-inglaterra-20072009-13.shl>. Acesso em: 30 jul 2009.

AMBIENTEBRASIL. **Degradação ambiental piora desde ECO-92, alerta ministra**, 2006. Disponível em: <http://noticias.ambientebrasil.com.br/noticia/?id=23711>. Acesso em: 30 jul 2009.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 2006.

²³³ Ibidem, p. 91, grifos do autor.

²³⁴ Como exemplo é possível citar o direito à participação popular frente à temática ambiental. Para saber mais, vide: LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araujo. **Direito ambiental na sociedade de risco**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

CHRISTMANN, Luiza Landerdahl; ARAUJO, Luiz Ermani Bonesso de. Educação Ambiental, complexidade e direito: novos caminhos de percepção dos desastres naturais. In: BENJAMIN, Antonio Herman; LECEY, Eladio; CAPPELLI, Sílvia (Org.). **Anais do Congresso Internacional de Direito Ambiental: Direito ambiental, mudanças climáticas e desastres**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, 2 v., p. 413 – 426.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

FONSECA, Gustavo A. B. & SILVA, José Maria C. da. Megadiversidade da Amazônia: desafios para a sua conservação. In: **Ciência & ambiente**. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2005, nº 31, jul/dez.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da Terra**. São Paulo: Peirópolis, 2000.

GÓMEZ, José Maria. **Política e democracia em tempos de globalização**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araujo. **Direito ambiental na sociedade de risco**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

LOUREIRO, Carlos Frederico Brito. **Trajatória e Fundamentos da Educação Ambiental**. São Paulo: Cortez, 2006.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

OST, François. **A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

ONU, Grupo de Trabalho I. **Relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudança Climática - Mudança climática 2007: a base da ciência física**, Paris, 2007. Disponível em: www.ecolatina.com.br. Acesso em: 12 fev 2009.

PUIGGRÓS, Adriana. História y prospectiva de la educación popular latinoamericana. In: GADOTTI, Moacir; TORRES, Carlos A. (org.). **Educação popular: utopia latino-americana**. São Paulo: Cortez; EDUSP, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 2002.

Luiza Landerdahl Christmann

Bolsista de Iniciação Científica do CNPq

É estudante de Direito na Universidade Federal de Santa Maria – RS - Brasil. Atualmente está cursando o 10º semestre e é bolsista de iniciação científica na área de Direito Ambiental.

Última atualização do currículo em 18/06/2009

Endereço para acessar este CV:

<http://lattes.cnpq.br/4828457810626177>

Dados pessoais

Nome: Luiza Landerdahl Christmann

Nome em citações bibliográficas: CHRISTMANN, L. L.

Sexo: Feminino

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas -
Curso de Direito Diurno. Rua Floriano Peixoto, Centro. Santa Maria, RS - Brasil

URL da Homepage: www.ufsm.br

Telefone residencial: (55) 32223294

Formação acadêmica/Titulação

2005 - Graduação em andamento em Direito.

Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil.

Orientador: Luiz Ernani Bonesso de Araujo.

2006 - interrompido: Graduação interrompida em 2007 em Ciências Sociais .

Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil. Ano de interrupção: 2007

Formação complementar

1. 2006 – 2006: Ciências Sociais - Geografia Humana e Economia. (Carga horária: 60h). Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil.

2. 2006 – 2006: Ciências Sociais - História Econ. Pol. Soc. Geral. (Carga horária: 60h). Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil.

3. 2006 – 2006: Ciências Sociais - Introdução às Ciências Sociais. (Carga horária: 60h). Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil.

4. 2006 – 2006: Ciências Sociais - Sociologia I. (Carga horária: 60h). Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil.

5. 2006 – 2006: Ciências Sociais - Política I. (Carga horária: 60h). Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil.

Atuação profissional

1. Organização Não-Governamental Infância-Ação, ONG, Brasil.

Vínculo institucional

2008 - Atual Vínculo: Associada Efetiva, Enquadramento Funcional: Diretora do Núcleo Financeiro e Jurídico, Carga horária: 8 horas semanais

Outras informações: Coordena as atividades do respectivo órgão da instituição: Apresentar para a Assembléia Geral qualquer irregularidade verificada nas contas da associação; realizar os balanços e relatórios de desempenho financeiro e contábil, emitindo pareceres para a Presidência; requisitar à Diretoria a documentação comprobatória das operações econômico-financeiras realizadas pela associação; auxiliar a Presidência no cumprimento de prazos de obrigações legais a serem realizadas; fazer as atas de assembléias gerais e de reuniões gerais (apenas um membro do mesmo, escolhido pela Assembléia Geral, sem prazo determinado); organizar contatos; manter a atualização jurídica da ONG junto aos órgãos de registro; atuar em busca da obtenção de certificados de entidade de assistência social; utilizar freqüentemente algumas ferramentas para divulgação de objetivos, missão e projetos da ONG através de meios de comunicação previstos no item Sistemas de Informação .

2. Ministério Público - RS, MP/RS, Brasil.

2.1 Vínculo institucional

2009 - 2009: Estágio Obrigatório Curricular, Enquadramento Funcional: Estagiária, Carga horária: 10

Outras informações: Realizou atividades de pesquisa de doutrina e jurisprudência, exame de autos de processos, elaboração de peças processuais, entre outros. Chefia: Promotor Ricardo Lozza - Promotoria Cível de Santa Maria

2.2 Vínculo institucional

2008 - 2008: Estagiária Auxiliar, Enquadramento Funcional: Estagiária, Carga horária: 10

Outras informações: Desempenhou as atividades de auxílio em pesquisa de doutrina e jurisprudência, exame de autos de processos e inquéritos, elaboração de peças processuais, controle da agenda, entre outros, perfazendo uma carga horária total de 184 horas. Chefia: Promotor João Marcos Adede y Castro - Promotoria Especializada em Defesa Comunitária

3. Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil.

3.1 Vínculo institucional

2005 - Atual Vínculo: Estudante de Graduação - Direito, Enquadramento Funcional: Estudante

Atividades

3.1.1. 01/2007 – Atual: Atividades de Participação em Projeto, Centro de Ciências Sociais e Humanas - Curso de Direito Diurno. Projetos de pesquisa.

3.1.2 01/2007 – Atual: Outras atividades técnico-científicas, Centro de Ciências Sociais e Humanas - Curso de Direito Diurno.

Bolsista de Iniciação Científica pelo CNPq - Prof. Orientador Dr. Luiz Ernani Bonesso de Araujo.

Projetos de Pesquisa

1. 2007 – 2007: O dano moral ambiental no ordenamento jurídico brasileiro

Descrição: Pela teoria da reparação ou recomposição integral, calcada na responsabilidade objetiva dos prejuízos causados ao meio ambiente, verifica-se que o dano ambiental deve ser reparado tanto na esfera material (formada pelos elementos físicos da natureza) quanto na esfera moral (constituída pelos valores primordiais da coletividade, como o bem-estar, o direito à vida, à saúde, à dignidade, etc). Todavia, quanto ao segundo ponto, surge uma dúvida: esses valores, quando violados, poderão ser ressarcidos individual ou coletivamente? Desta forma, o projeto tem por finalidade investigar a hipótese de reparação extrapatrimonial dos danos ambientais no ordenamento jurídico brasileiro.

Situação: Concluído; Natureza: Pesquisa.

Alunos envolvidos: Graduação (1) / Mestrado acadêmico (1) .

Integrantes: Daniel Lena Marchiori Neto - Integrante / Luiz Ernani Bonesso de Araujo - Coordenador / Luiza Landerdahl Christmann - Integrante.

Financiador(es): Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Bolsa.

2. 2007 – 2009: O Direito à Informação Ambiental: A Experiência Européia Como Paradigma para o MERCOSUL

Descrição: O problema ambiental, resultado de séculos de exploração humana sobre a natureza, sendo essa calcada em uma visão antropocêntrica da relação homem-natureza, precisa urgentemente de medidas que busquem a sua solução. Nesse contexto, para que tais medidas operadas pelos Estados, em sua maioria sejam efetivas, é necessário que os indivíduos se sintam envolvidos, pensam e ajam como cidadãos. A participação popular, portanto, pilar do Estado Democrático de Direito, é indispensável para o alcance de tal objetivo; é elemento constituinte do Direito Ambiental. No entanto, para que a mesma seja consciente e crítica, refletindo a realidade dos grupos humanos, é mister o direito à informação ambiental. Considerando-se, também, que a questão ambiental é de interesse global, não conhecendo fronteiras, mostra-se imperioso que a mesma seja tratada conjuntamente pelos

diversos países. Assim, partindo-se da experiência europeia, no âmbito da qual foi aprovada a Convenção Sobre o Acesso à Informação, à Participação do Público no Processo de Tomada de Decisões e o Acesso à Justiça no Domínio do Ambiente (1998), toma-se a mesma como paradigma para uma análise sobre o Mercosul. Dessa maneira, este projeto de pesquisa tem por objetivo verificar a hipótese da necessidade e da possibilidade de criação de uma legislação sobre informação ambiental única para os países membros do Mercosul, analisando a proteção que as legislações pátrias conferem ou não a esse direito..

Situação: Concluído; Natureza: Pesquisa.

Alunos envolvidos: Graduação (1) / Doutorado (1) .

Integrantes: Luiz Emani Bonesso de Araujo - Coordenador / Luiza Landerdahl Christmann - Integrante.

Financiador(es): Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Bolsa.

3. 2009 – Atual: Sócio-Biodiversidade: Repensando o Estado de Direito

Descrição: Considerando a enorme biodiversidade existente no continente latino-americano, o potencial que o conhecimento tradicional apresenta para a utilização desses recursos naturais e o aumento significativo do interesse das potências internacionais e empresas multinacionais sobre essas riquezas, impõe-se buscar maneiras que visem à preservação dessa sócio-biodiversidade. Neste sentido, são necessárias estratégias que possibilitem o combate da hegemonia da perspectiva econômica (que se observa, por exemplo, nos atuais planos para ocupação do bioma Pampa), de modo a se pensar em um desenvolvimento pautado na diversidade ecológica e humana. Desse modo, impõe-se um repensar no modo de perceber o mundo, de forma que o olhar linear de origem cartesiana dá lugar a uma percepção de caráter sistêmico-complexo, a qual leva em conta que a realidade se apresenta de modo multidimensional, onde o local e o global se fusionam, e as dimensões da biosfera e sociosfera se interpenetram. A partir dessa nova percepção, emerge a necessidade de construção de um novo Estado de Direito, que prime pela conservação da sociobiodiversidade, de modo que a condição eco-cidadã do indivíduo assume uma posição central na ordem jurídica, em especial, na dimensão constitucional. Dessa maneira, este projeto de pesquisa tem por objetivo verificar a hipótese da construção de um Estado de Direito focado na multidimensionalidade da sócio-biodiversidade, de modo a embasar a edição, interpretação e aplicação do ordenamento jurídico, em busca da emergência de direitos que reafirmem a relação histórica entre os povos tradicionais e a biodiversidade.

Situação: Em andamento; Natureza: Pesquisa.

Alunos envolvidos: Graduação (2) / Doutorado (1) .

Integrantes: Luiz Emani Bonesso de Araujo - Coordenador / Luiza Landerdahl Christmann – Integrante/ Iásin Schäffer Stahlhöfer – Integrante.

Financiador(es): Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Bolsa.

Áreas de atuação

1. Grande área: Ciências Sociais Aplicadas / Área: Direito / Subárea: Direito Público / Especialidade: Direito Ambiental.

Idiomas

1. Espanhol: Compreende Bem, Fala Razoavelmente, Lê Bem, Escreve Razoavelmente.
2. Inglês: Compreende Bem, Fala Bem, Lê Bem, Escreve Razoavelmente.
3. Italiano: Compreende Razoavelmente, Fala Razoavelmente, Lê Bem, Escreve Pouco.

Produção em C,T & A

Produção bibliográfica

Artigos completos publicados em periódicos

1. Lorenzini. A. P. R.; VIDAL, C. D.; Zanchetti. D.; Lopes, L. A.; CHRISTMANN, L. L.; PAULETTO, M. B. Organismos Geneticamente Modificados: um estudo sob a ótica do Direito à Informação do Consumidor. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 3, p. 43-59, 2008.
2. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. O Tempo Social e a Visão Dialética da Relação Homem-Meio Ambiente como Fundamentos para a Compreensão do Dano Moral Ambiental. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 2, p. 96-102, 2007.
3. CHRISTMANN, L. L. Teorias dos Vícios Redibitórios: algumas reflexões. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, v. 2, p. p. 30-p. 40, 2007.

Trabalhos completos publicados em anais de congressos

1. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. Educação ambiental, complexidade e direito: novos caminhos de percepção dos desastres naturais (texto: 13 p.). In: **Congresso Internacional de Direito Ambiental - Direito Ambiental, mudanças climáticas e desastres: impactos nas cidades e no patrimônio cultural**, 2009, São Paulo/SP. 13o Congresso Internacional de Direito Ambiental/ 14o Congresso Brasileiro de Direito Ambiental/ 4o Congresso de Estudantes de Direito Ambiental/ 4o Congresso de Direito Ambiental dos Países de Língua Portuguesa e Espanhola. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. v. 2. p. 413-426.
2. ARAUJO, L. E. B.; WITTMANN, C. R.; CHRISTMANN, L. L. Educação ambiental como eixo transversal para a promoção do direito ao meio ambiente na sociedade de risco (texto: 15 p.). In: **VI Seminário Internacional Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea**, 2009, Santa Cruz do Sul. VI Seminário Internacional Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea. Santa Cruz do Sul : EDUNISC, 2009.

3. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. A obrigatoriedade da audiência pública ambiental como instrumento para uma gestão democrática dos riscos ambientais (texto: 10 p.). In: **IV Simpósio Dano Ambiental na Sociedade de Risco/ II Encontro Nacional de Grupos de Pesquisa em Direito Ambiental**, 2009, Florianópolis. IV Simpósio Dano Ambiental na Sociedade de Risco/ II Encontro Nacional de Grupos de Pesquisa em Direito Ambiental. Florianópolis: Grupo de Pesquisa de Direito Ambiental na Sociedade de Risco, 2009.

4. ARAUJO, L. E. B.; WITTMANN, C. R.; CHRISTMANN, L. L. Direito à Informação e a Sociedade de Risco: Novas Perspectivas para o Decidir Jurídico. In: **V Seminário Internacional de Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea**, 2008, Santa Cruz do Sul. Anais do V Seminário Internacional de Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea. Santa Cruz do Sul : EDUNISC (texto:15 p.), 2008.

5. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. Direito à informação e direito à curiosidade: um dueto em prol do meio ambiente (texto: 11p.). In: **I SEMINÁRIO NACIONAL DE EDUCAÇÃO BÁSICA**, 2008, Lajeado. ANAIS DO I SEMINÁRIO NACIONAL DE EDUCAÇÃO BÁSICA. Lajeado : UNIVATES, 2008.

6. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. Direito à informação ambiental e espaço público: pilares para a construção de um Estado Democrático e Ecológico de Direito (texto: 16p.). In: **VII Semana Acadêmica do Direito - Do individualismo ao Transindividualismo nas Relações Jurídicas**, 2008, Santa Maria. Anais do VII Semana Acadêmica do Direito - Do individualismo ao Transindividualismo nas Relações Jurídicas. Santa Maria: UFSM, 2008.

7. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. O direito à informação ambiental na sociedade de risco: a Convenção de Aarhus como paradigma para o Mercosul. In: **I Seminário Nacional de Grupos de Pesquisa em Direito Ambiental – Ecologia e Novas Tecnologias: perspectivas da sustentabilidade e do risco ambiental**. Santa Maria: ULBRA, 2008.

8. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. Direito à Informação Ambiental no MERCOSUL: dificuldades em busca da consolidação comunitária. In: **XVI Jornadas de Jóvenes Investigadores - Asociación de Universidades Grupo Montevideo**, 2008, Montevideu. Anais das XVI Jornadas de Jóvenes Investigadores (texto: 10p.). Montevideo: Universidad de la República, 2008.

Resumos publicados em anais de congressos

1. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. Direito à Informação Ambiental no MERCOSUL: dificuldades em busca da consolidação comunitária. In: **XVI Jornadas de Jóvenes Investigadores - Asociación de Universidades Grupo Montevideo**, 2008, Montevideu. Anais das XVI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Montevideo: Universidad de la República, 2008.

2. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. O direito à informação ambiental: a experiência européia como paradigma para o MERCOSUL. In: **23a Jornada Acadêmica Integrada: resgatando o passado e projetando o futuro**, 2008, Santa Maria. Anais da 23a Jornada Acadêmica Integrada. Santa Maria : UFSM, 2008.

3. CHRISTMANN, L. L. MARCHIORI NETO, D. L.; ARAUJO, L. E. B. Dano moral ambiental: uma leitura (inicial) a partir de François Ost. In: **XIII Seminário de Iniciação Científica e na XII Jornada de Ensino, Pesquisa e Extensão da UNISC**, 2007, Santa Cruz do Sul. XIII Seminário de Iniciação Científica e na XII Jornada de Ensino, Pesquisa e Extensão. Santa Cruz do Sul : UNISC, 2007.

4. CHRISTMANN, L. L.; MARCHIORI NETO, D. L.; ZANELLA, G. G.; ARAUJO, L. E. B. O dano moral ambiental no ordenamento jurídico brasileiro. In: **22ª Jornada Acadêmica Integrada**, 2007, Santa Maria. 22ª Jornada Acadêmica Integrada. Santa Maria : UFSM, 2007.

Apresentações de Trabalho

1. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. Educação Ambiental, Complexidade e Direito: novos caminhos de percepção dos desastres naturais. 2009. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

2. ARAUJO, L. E. B.; WITTMANN, C. R.; CHRISTMANN, L. L. Educação ambiental como eixo transversal para a promoção do direito ao meio ambiente na sociedade de risco. 2009. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

3. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. A obrigatoriedade da audiência pública ambiental como instrumento para uma gestão democrática dos riscos ambientais. 2009. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

4. ARAUJO, L. E. B.; WITTMANN, C. R.; CHRISTMANN, L. L. Direito à Informação e a Sociedade de Risco: Novas Perspectivas para o Decidir Jurídico. 2008. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

5. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. Direito à informação e direito à curiosidade: um dueto em prol do meio ambiente. 2008. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

6. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. Direito à informação ambiental e espaço público: pilares para a construção de um Estado Democrático e Ecológico de Direito. 2008. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).
7. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. Direito à Informação Ambiental no MERCOSUL: dificuldades em busca da consolidação comunitária. 2008. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).
8. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. O direito à informação ambiental: a experiência europeia como paradigma para o MERCOSUL. 2008. (Apresentação de Trabalho/Outra).
9. CHRISTMANN, L. L.; MARCHIORI NETO, D. L.; ARAUJO, L. E. B. Dano moral ambiental: uma leitura (inicial) a partir de François Ost. 2007. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).
10. CHRISTMANN, L. L.; ARAUJO, L. E. B. O tempo social e a visão dialética da relação homem-meio ambiente como fundamentos para a compreensão do dano moral ambiental. 2007. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

Eventos

Participação em eventos

1. 13o Congresso Internacional de Direito Ambiental - Direito ambiental, mudanças climáticas e desastres: impactos nas cidades e no patrimônio cultural. 2009. (Congresso).
2. IV Simpósio Dano Ambiental na Sociedade de Risco e II Encontro Nacional de Grupos de Pesquisa em Direito Ambiental. 2009. (Simpósio).
3. I Seminário Nacional de Grupos de Pesquisa em Direito Ambiental e III Simpósio Dano Ambiental na Sociedade de Risco. 2009. (Simpósio).
4. VII Semana Acadêmica do Direito - Do Individualismo ao Transindividualismo nas Relações Jurídicas. 2008. (Seminário).
5. II Simpósio Justiça Federal e Sociedade - 20 anos da Constituição Federal. 2008. (Simpósio).
6. III Congresso Internacional Transdisciplinar Ambiente e Direito. 2007. (Congresso).
7. VI Semana Acadêmica do Direito - Nova gramática para o Direito: Risco e Complexidade. 2007. (Simpósio).
8. Ciclo de Debates sobre Direitos Coletivos. 2007. (Simpósio).
9. Fórum Global - AIESEC. 2006. (Seminário).

10. V Semana Acadêmica do Direito - UFSM. 2006. (Seminário).
11. III Ciclo de Palestras dos Operadores do Direito. 2006. (Oficina).
12. I Ciclo de Palestras dos Operadores do Direito. 2005. (Seminário).
13. I Jornada Integrada de Direitos Humanos - Ditadura e Direitos Humanos na América Latina. 2005. (Seminário).
14. I Ciclo de Palestras - Núcleo de Pesquisa do Curso de Direito. 2005. (Seminário).
15. Simpósio Células-tronco e Transgênicos: Biossegurança em Lei. 2005. (Simpósio).

Organização de eventos

1. ARAUJO, L. E. B.; CHRISTMANN, L. L. I Seminário Nacional de Grupos de Pesquisa em Direito Ambiental e III Simpósio Dano Ambiental na Sociedade de Risco. 2009. (Congresso).
2. ZANCHETTI, D.; LORENZINI, A.P.R.; SHUN, P.; CHRISTMANN, L. L. II Simpósio - Justiça Federal e Sociedade - 20 anos da Constituição Federal. 2008. (Outro).
3. SANTOS, M. A.; MENEZES, D. B; CHRISTMANN, L. L. III Ciclo de Palestras dos Operadores do Direito. 2006. (Outro).

Conhecimento e aplicabilidade de Legislações Agrárias e Ambientais para pequenos agricultores do município de Segredo/RS - Brasil.

A agricultura na forma que é praticada hoje torna as relações jurídicas extremamente complexas, o que dificulta o entendimento jurídico por parte dos pequenos agricultores. Os produtores, muitas vezes não estão inteirados de seus direitos e deveres ao exercerem certo tipo de plantio, como o transgênico, por exemplo, e deixam passar despercebidas situações como a de cobrança de royalties mesmo em plantios convencionais. Além disso, por desconhecerem a Legislação Ambiental, muitos agricultores não têm o conhecimento devido sobre licenciamento florestal e ambiental, ou nem sabem que espécies nativas, que desejam ser cortadas, precisam de licenciamento, e acabam por infringir as normas, causando danos ao meio e indiretamente a si mesmos, e muitas vezes, se tornam infratores com pesadas multas ambientais para pagar. Em vista disso, o melhor meio para chegar ao pequeno agricultor é a extensão, que tem como papel implementar as políticas públicas para o desenvolvimento sustentável, e aumentar a qualidade de vida das pessoas que do meio rural tiram seu sustento. A importância de um Projeto de extensão para esses casos acima citados é vital, pois o extensionista fala diretamente com esses pequenos produtores rurais. Como os produtores rurais de Segredo são na totalidade de agricultores familiares, é necessária essa “ponte” que se está fazendo entre eles e o conhecimento das Legislações Agrícolas e Ambientais. As informações repassadas são de extrema importância para os agricultores em seu cotidiano e para o seu bem viver, pois é respeitando a natureza e trabalhando com conservação ambiental que alcançamos o desenvolvimento sustentável, que por sua vez é uma manifestação dos direitos humanos, pois estes também englobam o direito a um ambiente sadio que traga qualidade de vida. Além disso, todos têm direito a bons alimentos, com menos produtos tóxicos e da forma que não ameacem nossa segurança alimentar.

Um dos principais motivos que levou a execução deste projeto de extensão foi o fato que muitos produtores segredenses ao serem indagados, não sabem ao certo o motivo de algumas ações feitas por eles mesmos, como por exemplo, o plantio de Organismos Geneticamente Modificados (OGM's), não tendo acesso aos direitos e deveres que resultam de plantar ou não as variedades transgênicas. Esse plantio deixa para trás uma história de produtos crioulos, ou mesmo convencionais, para ingressar na plantação em massa, podendo com isso até mesmo, arriscar nossa soberania alimentar, e ficar dependente da vontade de transnacionais.

Apresentação do trabalho realizado com os agricultores:

A extensão está em andamento, e estão sendo realizadas entrevistas e conversas com os agricultores, que estão se demonstrando interessados pela temática abordada. As dúvidas são muitas, pois se trata de um assunto de total interesse dos envolvidos que é abordado diariamente nos meios de comunicação, porém algumas vezes a abordagem é feita de maneira parcial e com muito despreparo, o que leva a um entendimento errôneo por parte dos agricultores.

Nesse tema os conceitos da temática agrária e ambiental presentes nas legislações são muito importantes, como por exemplo, patentes, royalties, segurança alimentar, reforma agrária, assentamentos, acampamentos, área de preservação permanente, reserva legal, licenciamentos, diferenças legais entre animais e plantas nativas e exóticas, entre outros conceitos que são utilizados no dia a dia desses agricultores.

A temática dos Organismos Geneticamente Modificados geralmente é unânime entre os agricultores familiares, que neles vêem “uma maneira mais prática, fácil e barata de trabalhar”. Porém, nessa atividade esta se tentando mostrar diversos caminhos para o produtor rural, por exemplo, que os royalties pagos encarecem a produção, que dessa forma não retorna mais lucro para agricultor, mas sim que o lucro é o mesmo. Chegamos a essa conclusão ao fazer o cálculo simples de que ao pagar cerca de um real pela patente por saca produzida, o custo aumenta e esse valor é o mesmo que o transgênico lhe traria a mais. Mas aqui reside um perigo, pois os compradores da região somente compram transgênicos, ou seja, ao comprar um produto convencional, também cobram royalties, pois “são muito poucos os que plantam convencional (hoje no município de Segredo todos os agricultores plantam variedade geneticamente modificada) e assim, não vale a pena fazer cargas ou compras separadas”.

Em se tratando dessa temática, também tem a já citada praticidade, que segundo os agricultores “facilita o serviço”, porém, essa ‘facilidade’ pode ser questionada por muitos fatores, citamos aqui dois, que são o uso excessivo de agrotóxicos e a dependência da vontade de transnacionais para plantios alimentícios.

Ao plantar a variedade convencional, os herbicidas são passados uma vez na planta, quando a planta se encontra pequena, com cerca de 10 centímetros, e se dá somente uma aplicação. Já ao plantar variedade transgênica, geralmente faz-se uso duas vezes desses agrotóxicos e numa das vezes quando a planta já esta adulta. Além disso, com o “fim” das plantações convencionais há uma alienação de gêneros alimentícios à vontade de empresas que se interessam principalmente com cifras, o que pode colocar em risco a soberania alimentar. É obrigação lembrar aqui algo de extrema importância, a empresa que tem a patente da semente modificada é a mesma que produz o herbicida, e isso gera uma cadeia de dependência enorme entre os colonos e a empresa em questão.

Outros assuntos que entram em pauta são os licenciamentos ambientais e o Direito Ambiental de maneira geral. Esta se trabalhando com princípios e histórico dessa importante disciplina do Direito. A abordagem começa a relatar Estocolmo em 72, e sua importância, e como isso interferiu, e até hoje interfere, nessa área. A “iniciação” da consciência ambiental vem daquela época e de Estocolmo surgiram outros encontros que visam à mesma temática. A abordagem histórica sobre o meio ambiente se faz de forma sucinta, mas de modo a permitir que os agricultores possam ter visões diferentes sobre o meio ambiente e um melhor entendimento das legislações, pois estão tendo acesso aos princípios.

O licenciamento florestal e ambiental e termos da área ambiental presentes nas legislações, como *área de preservação permanente* e *reserva legal* são os principais temas abordados na parte ambiental da extensão. É de muita importância o conhecimento e a aplicabilidade das legislações ambientais para os agricultores familiares, deste modo, estão sendo demonstradas de forma prática como são as Normas do cotidiano dos produtores. Apresentamos o Código Florestal brasileiro com suas denominações e conceitos, como a *área de preservação permanente*, que varia com a largura do córrego, ou rio, podendo também ser áreas em volta de nascentes, ou ainda com declividade superior a 45°. Apresenta-se o conceito de *reserva legal* e qual a porcentagem da propriedade deve ser preservada, no caso do estado do Rio Grande do Sul, essa porcentagem é de 20% da área aproveitável; ainda coloca-se em discussão as alterações que estão sendo estudadas para o Código Florestal brasileiro.

A Lei de crimes ambientais é também muito importante para o conhecimento dos agricultores, haja vista que a lei federal 9605/98, tipifica penalmente as autuações ambientais. Por exemplo, abater animal nativo, é um crime passível de prisão, além de multa, derrubar mata em área de preservação permanente da mesma forma. Trabalha-se para prevenir o erro por desconhecimento dos colonos segredenses.

Além dessas Normas, muitas outras são apresentadas, colocando os agricultores a par delas, como por exemplo, o Código Estadual do meio ambiente, a Constituição brasileira, o Código Florestal Estadual, a Lei de patentes, a Lei da política agrária, a lei da agricultura familiar, a lei dos agrotóxicos, dentre outras legislações.

Desse modo, percebe-se a importância da extensão realizada, onde são repassadas as informações de uso cotidiano para os pequenos agricultores. Com o conhecimento sobre royalties, licenciamento e crimes ambientais, os agricultores terão maior número de escolhas para fazer plantios e para cuidar de um bem que é de todos, o meio ambiente.

Autores: Cristiano Vinícios Marion- acadêmico de Direito-UFSM, Santa Maria, RS, Brasil; Dr. Luiz Ermani Bonesso de Araújo- Professor do Curso de Direito- UFSM, Santa Maria, RS, Brasil.
Participantes do Grupo de Pesquisa de Direitos da Sociobiodiversidade da Universidade Federal de Santa Maria.

MESA DE TRABALHO NÚMERO 2: “DDHH”

Dados Pessoais

Nome Cristiano Vinícios Marion
Filiação Ademar Ademir Marion e Erminia Maieron Marion
Nascimento 15/06/1987 - Sobradinho/RS - Brasil
Carteira de Identidade 1083786267 -SJS- 06/06/2005-
CPF 010.978.540-19

Endereço residencial RUA TUIUTI, 705, APTO 309
Bairro Centro CEP: 97015661
Santa Maria RS

Endereço eletrônico

E-mail para contato: cristianomarion@hotmail.com

Formação Acadêmica/Titulação

2008 - Atual Graduação em Direito
Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Santa Maria, Brasil

2006 - Atual Graduação em Engenharia Florestal
Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Santa Maria, Brasil

INFORMAÇÕES COMPLEMENTARES

Atividades

- 04/2009- atual** Projeto de extensão
Órgão financiador: FLEX (Fundo de Incentivo à Extensão)
Enquadramento: Bolsista
Conhecimento e Aplicabilidade de Legislações Agrárias e Ambientais para os pequenos agricultores do município de Segredo - RS
- 04/2009-atual** Participação no Grupo de Pesquisa de Direitos da Sociobiodiversidade
GPDS- Direito/UFSM
Enquadramento: Participante
- 08/2008- atual** Estágio Secretaria Estadual do Meio Ambiente(SEMA- RS)
Área de atuação: Laudos para o Ministério Público Estadual;
Licenciamento Ambiental; Cadastro Florestal
- 06/2007 - 12/2007** Projeto de pesquisa
Órgão financiador: FIPE (Fundo de Incentivo à Pesquisa)
Enquadramento: Colaborador
Plano de proteção de aquíferos a partir de variáveis ambientais para o município de Itaara - RS
- 05/2006 – 12/2006** Projeto de pesquisa e extensão
Órgão financiador: FLEX (Fundo de Incentivo à Extensão)
Enquadramento: Participante
Proteção dos Recursos Hídricos Subterrâneos a partir da vulnerabilidade natural dos aquíferos Guarani e Serra Geral no município de Sobradinho – RS

Corredor de las Ideas

Maldonado. Uruguay

10, 11 y 12 de Setiembre de 2009.

Mesa 2: DD HH

Carlos Pérez Zavala, Argentina.

Guaman Poma de Ayala: los derechos de los Incas.

Resumen.

El Inca Guaman Poma de Ayala rescata las tradiciones orales andinas y las graba en escritura europea. Envía su documento al rey Felipe III, esperando de él la justicia que los conquistadores habían negado a los "pobres indios". Intima al monarca que posibilite un buen gobierno de bases andinas, comenzando por restituir a los nativos no sólo sus tierras, sino también la función del señorío local y la abolida cultura. Pide que se restablezca el antiguo orden agropecuario inca, con sus turnos y proporciones, con su sentido colectivista y de provisiones sociales.

En el orden cultural, hay todavía quienes impiden a los indios avanzar en el ámbito de la misma cultura vencedora y así impiden que sepan leer y escribir y no les gusta que haya maestros de escuela para que los indios no sepan defenderse. El "buen gobierno" debe favorecer la instrucción, pese a quien pese.

Ponencia.

I. El Icono del Cristo andino.

El Inca Guaman Poma de Ayala (1536-1619) rescata las tradiciones orales andinas y las graba en escritura europea. Poma de Ayala envía su documento al rey Felipe III, esperando de él aquella justicia que los conquistadores habían negado a los "pobres yndios". Guaman peregrina durante 30 años identificado con los sufrimientos de su pueblo y como testigo de los desprecios que le hacen los dominadores, siempre "tras la búsqueda de los pobres de Jesucristo" (Guaman Poma, 1987: 1109). Estos motivos encuentran su interpretación teológica en un dibujo que bien puede ser designado como el "icono del Cristo andino" (Guaman Poma, 1987: 694). El dibujo muestra a un indio andrajoso amenazado por seis animales "que simbolizan al *corregidor* (funcionario administrativo) que, como un dragón, devora los recursos; al *encomendero*, propietario de una encomienda), un león que atrapa su

presa; al caudillo indígena local (*cacique*) que se comporta como una rata. El comerciante español es un puma salvaje que vive a costa de los indios. El mal clérigo, un zorro dispuesto al saqueo, mientras que el escribano aparece como un gato al acecho de los indios. La figura amenazada es el 'pobre indio' que para Guaman es el 'pobre Jesucristo', una visión tomada del Nuevo Testamento donde se identifica a Jesús con los más pequeños: Mt. 25,31-46".

2. ¿Cristianismo o cristiandad?

El cristianismo es una fe compatible con cada cultura; la cristiandad es la creencia unida a un poder expansivo.

Felipe Guaman es profundamente cristiano, hasta el punto de esperar que Dios intervenga para salvar a su pueblo, pero a la vez es miembro activo de la cristiandad española, con todo el peso de la estructura del poder imperial de España. No sólo pide al rey la restauración del Incario, sino que apela a la nobleza de sangre de su familia, solicitando para uno de sus vástagos un lugar en el Gobierno universal, cuatripartito, como el Tawantisuyu, que él concibe, poniéndolo bajo el control del emperador. Por su fe y rectitud, por su testimonio de vida, por su valor al denunciar los abusos de los colonizadores, por su defensa de los pobres, es cristiano. (Pérez Zavala. 2004: 186), pero hay también una adhesión exagerada a los poderes de la época, en un esfuerzo por entrelazar elementos de la historia americana con fragmentos de relatos bíblicos y de la historia de España, como si la historia de nuestros pueblos necesitara ser justificada por la Historia universal.

3. La historia de los Incas

La primera parte de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* ofrece una crónica o historia del mundo andino y del mundo europeo, uniendo las dos épocas de la historia al consignar que Cristo nace, ciertamente, en tiempos de César Augusto, pero, a la vez, en tiempos del segundo Inca, Cinche Roca Ynga. Los espacios históricos se mezclan de modo que se puede proclamar la estructura fundamental del "Reyno de las cuatro regiones" (Tahuantisuyu) y afirmar los cuatro continentes, "formando con Castilla un nuevo 'omblijo' ". (Sievernich, 2000): 52)

Rolena Adorno piensa, con respecto a las *Crónicas...*, que para entender su alcance y sentido con mayor aproximación, es conveniente atender a las "redes" que se han tejido en una época dada. Así, relaciona el testimonio del jesuita italiano Giovanni Anello Oliva en su libro *Historia del reino y provincias del Perú*, de 1631, con los testimonios de Bartolomé de Las Casas y de Guaman Poma de Ayala. Los textos que cita el jesuita del famoso dominico no revelan a un lascasista interesado en reformar el régimen colonial ni en la sustitución del mismo por un orden soberano andino (lascasismo

radical) , sino que aprovecha los materiales lascasianos para tratar de convence al rey de que dicte leyes para abolir tanto la esclavitud como la encomienda. (Adorno 2005: 5).

La *Brevisima relación...* de Bartolomé de Las Casas es una de las pocas obras impresas que ofrece autorizados testimonios de los obstáculos que se ofrecen, desde el prime siglo de presencia española en la Indias, a la predicaci6n del Evangelio

En contraste con la postura de Oliva, Guaman Poma de Ayala abraza un lascasismo radical, por la misma 6poca o un poco antes.

Rolena Adorno recuerda haber descubierto en la *Nueva Cronica* la transcripci6n y modificaci6n "a lo andino" de pasajes sustantivos del *Tratada de las doce dudas*, de Las Casas, una de sus 6ltimas obras jur6dicas, de 1564. El autor propicia la soberania de todos los pueblos en sus propios dominios, declarando las conquistas en Am6rica injustas e ilegales y concluyendo que el rey est6 obligado, bajo pena de condenaci6n, a "restituir los reinos del Per6 al Inga nieto de Huayna Capac"...y que "es obligado a dar a los dem6s se6ores lo que fuere suyo" (Las Casas, 1958: 531)

La autora recuerda que "el lascasismo radical consiste en tomar partido por la restauraci6n del Incario". (Adorno, 2005: 6). Guaman Poma le ofrece al rey Felipe III un hijo suyo, pr6ncipe, nieto y bisnieto de Topa Ynga Yupanqui, "para ser una de las cuatro cabezas coronadas del mundo", un rey andino, otro cristiano, otro negro y finalmente otro moro. Felipe III ser6 "monarca del mundo" pero deber6 respetar la jurisdicci6n de cada rey en su dominio.

El proyecto de Poman de Ayala no aparece como algo descabellado o solitario, ya que se puede pensar su obra como un proyecto realizado a trav6s de muchas consultas. El lascasismo nos lleva, dice la autora, a evitar la trampa "de imaginar al cronista y su cr6nica como fen6menos 6nicos, individuales, incluso rom6nticos... Las novedades de los 6ltimos a6os respecto a Las Casas, Guaman Poma y Oliva se entretajan entre s6 y cada uno en s6 manifiesta razones para hacemos imaginar en esfuerzos colectivos". (Adorno, 2005: 6).

4. Nueva Cr6nica dirigida al rey

Poma de Ayala dirigi6 su *Nueva Cr6nica* al rey Felipe III de Espa6a, a quien reconoc6a como inca sucesor de Atahualpa. Es el dialogo del indio con el representante de la metr6poli. Quiere que el rey sepa que el pueblo peruano es v6ctima de crueles abusos. Completa su informe con casi medio millar de ilustraciones. Es un clamor genuinamente andino traducido para la cultura, la religi6n y el arte de los se6ores... La obra es un producto originario de la conciencia de libertad, seg6n el Evangelio. Es un grito teol6gico primordial del pobre hacia Dios, del cual espera justicia y libertad. El bienestar material sirve al crecimiento del reino de Dios. La pobreza de los indios, impuesta por el desorden de los dominadores, es contraria al designio de Dios. Tamb6n la caridad que ejercen aquellos es una

máscara del verdadero amor. Antes, en el régimen incaico, los grandes silos imperiales proveían, en épocas de escasez, de harina de patata y de maíz, y de lana: los ancianos, los niños y los inválidos tenían dotación de tierra y medios de construcción.

El contexto de la obra es la trágica experiencia del Perú bajo el mandato del Virrey Francisco de Toledo (1568-1581) y alcanza a otros periodos virreinales hasta 1615. Los indios habían sido arrancados de sus viviendas y llevados por la fuerza a pueblos o reducciones donde eran controlados las veinticuatro horas. Guaman se sorprende que su pueblo, diezmado por el hambre y la peste, esté siendo suplantado por mestizos, negros, soldados, españoles. Muchos extranjeros se han hecho dueños de la tierra y de la vida de los indios. También se obra sobre las conciencias: Antes de encargarse de su misión en Perú, Toledo había asistido a una reunión de la Corte de Madrid, en la que se exhortaba a impedir el liderazgo religioso local, evitando las ordenaciones del clero indio o mestizo. Había que insistir en el "papel providencial" del español en el descubrimiento y en el espíritu de "protectorado".

Guaman rechaza este providencialismo y los falsos títulos de los españoles. Lo que le parece admirable es que la ira de Dios no se desate sobre el pecado en que está sumido el mundo colonial. (García Castellón, 1996: 153).

5. El manuscrito

El manuscrito, perdido durante siglos, fue redescubierto en 1908 en la Biblioteca Real de Copenhague por el erudito alemán Richard Pietschmann. Es un compacto manuscrito de 1179 páginas con 450 ilustraciones y fue publicado por primera vez, en facsímil, en París en 1912. Su autor, un indio yarovilca de noble estirpe, los destina a su "Inca", Felipe III. Porras Barrreñechea supone que el escrito pudo haber llegado a la corte de Madrid, recibiendo allí escasa o ninguna consideración, siendo después olvidado y posteriormente vendido "con otros documentos curiosos al erudito Cornelius Pedersen, legatario de la corte de Copenhague en el Madrid del siglo XVIII". (García Castellón 2005). Este investigador acepta la idea de autores contemporáneos, de que Guaman y Garcilaso son la respuesta utopista y sincrética a la desestructuración del mundo cultural andino. Piensa también que este tipo de crónicas muestra el acceso al mundo cultural europeo en un símbolo muy poderoso: la escritura, y el hecho de servirse de este instrumento para rechazar las instituciones de dicha cultura que no han podido sustituir con éxito el antiguo orden. Por su parte, Rolena Adorno ha visto en la *Nueva Coronica* "la primera producción discursiva hispanoamericana".

6. El autor. Sus orígenes. Las fuentes

La fecha del nacimiento de Poma de Ayala puede ubicarse entre 1530 y 1550, ya que hacia 1615, al

finalizar su obra, dice tener ochenta años. Sí podemos ubicar el lugar de su familia y heredad, San Cristóbal de Suntuntu, en la provincia de Lucanas (Ayacucho), donde su padre es cacique principal. Sin explicar las circunstancias, dice que su madre tiene un hijo mestizo, sacerdote de misa a quien Guaman admira y reverencia.

"La familia de Guaman Poma – "aguila," "puma"- ha recibido también el apellido Ayala del capitán Avalos de Ayala por cierto tipo de prestación de guerra que no queda clara. Hecho sintomático en el diálogo policultural de la *Nueva Coronica*, Guaman parece no reparar en que la orgullosa exhibición del apellido español es un evidente ejemplo de la alienación cultural a la que el mismo se resiste." (García Castellón, 2005).

Alude con frecuencia a su linaje andino dos veces noble y recuerda que su abuelo presidió las embajadas que Huáscar envió a los españoles en Tumbes. Huáscar envió a su segunda persona, virrey del reino, don Martín Guaman Malqui de Ayala a encontrarse con los representantes de Carlos V, Francisco Pizarro y Diego de Almagro. Todos "se hincaron de rodillas y se abrazaron y se dieron paz, amistad con el emperador" (Guaman Poma, 1980: T.I ,275; f. 376)

De sus padres dice que, dentro de su condición de indios, fueron "santo y santa", pues murieron sirviendo a Dios y en Dios. Su padre "no fue español " sino indio, como nosotros y su madre no fue matrona española sino mujer india, como las mujeres nuestras. (Guaman Poma, 1980: T. I, n 218, f.819)

Guaman dice haber obtenido los principios que guían su actividad literaria y su vocación en su mismo hogar. Allí está el origen de todo: "La historia a donde se comenzó a escribirse este dicho libro. Primer crónica y de buen vivir de los cristianos, que es la historia y vida y cristiandad que pasaron sirviendo a Dios los dichos don Martín de Ayala, segunda persona del Topa Ynga Yupanqui, y su mujer, doña Juana Clari Lacllo Coya". (Guaman Poma. 1980: T.I f2. f. 15).

García Castellón (2005), siguiendo a varios críticos piensa que, en la elaboración del manuscrito aportaron fuentes autóctonas y europeas. Guaman dice haberse documentado consultando a los ancianos expertos en la antigua mnemotecnia del *quipu*. Los *qui-pocamayoc* de los cuatro sectores del Tawantinsuyu -Chinchaysullu, Cuntisullu, Andesullu y Collaysullu- rodean e informan al señor yarovilca que quiere escribir en escritura española la verdadera historia andina.

Guaman dice saber, además, cuanto es necesario para escribir su Crónica por haber vivido en contacto con virreyes y obispos, de modo que pudo saber todo, contando con la capacidad y entendimiento que Dios le dio. (García Castellón. 2005).

7. Conversión de clase

Para poder identificarse con los "pobres de Jesucristo", Guaman Poma, nieto de Incas y nobles

ayacuchanos, hubo de realizar una conversión de clase y asumir, el mismo, las condiciones reales de la pobreza. Tenía el ejemplo de Loaysa y Toribio de Mogrovejo. La *Nueva crónica* no es sino la "presión histórica", voz viva de los pobres, de aquellos que por su mera presencia "escandalosa" en la historia generan paulatinamente las condiciones de su propia libertad.

El hecho de camuflarse entre los pobres, no es casual. Hubo casos de emperadores que se disfrazaron de gente *común* para conocer el estado de su pueblo. Al ocultar también su condición de príncipe de sangre real, dejaba al descubierto la actitud de los españoles, a quienes en su crueldad sólo los detenía el temor a la mala fama.

Hay una "conversión de clase". A él no le faltaba nada, pero, en solidaridad y servicio de los pobres, a fin de dar testimonio escrito y duradero de su estado, dice que durante 30 años anduvo pobre con los demás pobres para poder escribir su libro. Jesús se hizo pobre y recomendó la pobreza. Nada más escandaloso que el contratestimonio del lucro: los curas simoníacos y los funcionarios exactores del Estado patronal ya no son apóstoles de Jesucristo, sino sicarios del dios dinero. (Mt. 6,24). El primer sacerdote, Jesucristo, vino pobre del cielo y amó más al pobre que al rico, vino para pescar almas y no tesoros. Otro motivo para hacer el giro hacia la pobreza es que su casta ya no es reconocida como señorial. En su época era fácilmente reconocible el noble indígena caído en la pobreza, en la deshumanización y en la marginalidad.

Volvió a su casa después de peregrinar durante 30 años, halló a otros que la habían ocupado, sus sementeras estaban abandonadas y perdidas, el ganado ajeno pastaba en su chacra. Sus hijos e hijas, pobres y desnudos, servían a indios plebeyos convertidos en caciques por obra y gracia de la torpe administración española, y no lo reconocieron al verlo "tan viejo; tendría unos ochenta años, todo canoso, flaco, desnudo y descalzo". (Guaman Poma, 1980; T.II: 428; L 1094). Continuando con su peregrinaje, la Pascua lo encuentra en Huancayo, donde, a pesar de que todos sus moradores andaban "cargados de rosarios", apenas si un compadre indio le dispensa hospedaje. (Guaman Poma, 1980, T.II: 440; f. 1115).

Sabe que su libro provocará enojos y que incluso su vida corre peligro. Guaman, libre tanto por ser mendigo cuanto por ser príncipe, no sólo habla, sino que, insertándose en la tradición de los profetas "escribe" para la posteridad y denuncia ante el mismo rey el proceder de sus funcionarios.

8. Gobierno de bases andinas

Guaman intima al monarca que posibilite un buen gobierno de bases andinas, comenzando por restituir a los nativos no sólo sus tierras, sino también la función del señorío local y la abolida cultura. Pide que se restablezca el antiguo orden agropecuario inca, con sus turnos y proporciones, con su sentido colectivista y de previsiones sociales. Los indios han de tener "granjas comunitarias de sementeras de maíz y trigo y patatas". (García Castellón, 1996: 151) En su condena, burócratas y eclesiásticos son criticados con dureza, ironía o dolor, pues los tales son los verdaderos responsables del estado de

triple alienación del pueblo: esclavitud física, cultural y moral. La cultura andina colocaba al hombre en relación armónica con la naturaleza. Guaman propone a la religión cristiana como fuente de salvación para el pueblo. Esta y la restaurada ordenación andina aparecen como agentes coadyuvantes del "buen gobierno". En cuanto a la alienación física, Guaman critica las condiciones en las minas, encomiendas, haciendas y obrajes donde la explotación es brutal. Entre los explotadores hay encomenderos y también sacerdotes, que tienen haciendas, mitayos, cocineras, caballerizas...

Con respecto a la alienación cultural, Guaman piensa que con el tiempo habrá una nivelación racial y cultural, todos nos igualaremos y ya no habrá indio ni negro. Pero todavía hay quienes impiden a los indios avanzar en el ámbito de la misma cultura vencedora, y así impiden que sepan leer y escribir y no les gusta que haya maestro de escuela para que los indios no sepan defenderse. El "buen gobierno" debe favorecer la instrucción, pese a quien pese. Por otro lado, exalta ciertas virtudes propias del pueblo indígena, que en los españoles brillan por su ausencia. Por ejemplo, la piedad religiosa, siempre celosamente observada, la beneficencia, dejada de lado por los reyes, como aquella Raua Oclo, esposa del undécimo Inca, que cada día "daba de comer a docenas de pobres". Guaman intima al monarca a posibilitar un buen gobierno de bases andinas, comenzando por restituir a los nativos no solo sus tierras, sino también la función del señorío local y la abolida cultura.

Referencias bibliográficas:

Adorno, Rolena, 1987 "Waman Puma: el autor y su obra" en Guaman Poma de Ayala 1987.

Casas, Bartolome de las 1958 (1564), *Tratados de las doce dudas. Obras escogidas*, V.478-536. Biblioteca de Autores Españoles 110. Atlas. Madrid.

García Castellón, Manuel, 1996 "Poma de Ayala: uma prototeologia da libertação" en

García Castellón, Manuel, 2005. University of New Orleans. "Felipe Guaman Poma de Ayala. La crónica mestiza de Poma de Ayala: Grito contra la alienación física y espiritual de los andinos". En RED: Jose Luis Gómez Martínez: www.ensayo.rom.uga.edu.

Guaman Poma de Ayala, Felipe, 1987 *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, ed. J.V. Murra, R. Adorono y J. L. Urioste, Crónicas de América 29 a-e. Historia 16. 3 tomos. Madrid.

Guaman Poma de Ayala, Felipe, 1980 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Tomos I y II. Transcripción, prólogo y notas de Franklin Pease. Biblioteca Ayacucho. Caracas.

Guaman Poma de Ayala, 2005. "Fragmento I" .En RED .

Guaman Poma de Ayala, 2005. "Fragmento 2". En RED.

Michelini D., Wester, J. y otros, 2004 *Trabajo humano y desarrollo social*. Edic. del ICALA. Rio Cuarto.

Oliva, Giovanni Anello 1998 (1631), *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de varones insignes de la compañía de Jesús*. Ed. Carlos M. Galvez Peña, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima

Pérez Zavala, Carlos 2004, "Emergencia en la conquista y evangelización de America Latina" en Michelini D., Wester, J. y otros 2004.

Pease, Franklin 1980, Prólogo a 1980 Guaman Poma de Ayala.

Sievernich, Michael, 2000 "Los caminos de la liberación" en *Teología de la liberación. Cruce de miradas. Coloquio de Friburgo*. CEP. Lima.

¿“Racionalidad sapiencial” versus “racionalidad instrumental”? Un debate latinoamericano en torno a los Derechos Humanos.

Introducción

Desde hace algunas décadas se ha instalado el debate entre reconocidos filósofos y sociólogos latinoamericanos sobre el tipo de racionalidad que prima en este continente, y su incidencia en el respeto, o no, de los Derechos Humanos. Mientras que para algunos no existe otro tipo de racionalidad que la instrumental o moderna (al modo europeo), para otros en cambio, hemos elaborado aquí una racionalidad propia (hay quienes la denominan “racionalidad sapiencial”), surgida ya sea del legado indígena, de la tradición cristiana o del sincretismo de ambas con la modernidad europea.

Para un sector de este último grupo de pensadores existe en América Latina una lógica propia, que se puede caracterizar como lógica de la gratuidad. El planteo a partir de la óptica de dicha lógica comenzó a desarrollarse con el análisis de las actitudes, la simbología cultural, literaria y las instituciones populares latinoamericanas -ya sean indígenas, tradicionales o modernas- que conllevan valores, tales como: libertad, reciprocidad, gratuidad y solidaridad.²³⁵ La pregunta es si la lógica mencionada está en contraposición -o no- con la racionalidad instrumental moderna o europea.

Para eso daremos a conocer de forma muy breve -debido a los límites establecidos para la presente comunicación- los diferentes argumentos de algunos referentes del pensamiento filosófico latinoamericano. Primero enunciaremos la postura de Anibal Quijano, quien -junto a otros filósofos- sostiene que la racionalidad latinoamericana hunde sus raíces en las comunidades indígenas, en sus tradiciones y principios. Luego daremos lugar al pensamiento de Alberto Methol Ferré, Pedro Morandé y Cristián Parker, quienes aseguran que dicha racionalidad posee un sello eminentemente católico. Para continuar con la defensa (aunque indirecta e implícita en su crítica al esencialismo) de Larrain, quien da a entender que la racionalidad instrumental es parte de la identidad latinoamericana. Por último, expondremos el pensamiento de Juan Carlos Scannone para quien la racionalidad instrumental puede reubicarse sapiencialmente en América Latina.

²³⁵ Cf. J. C., Scannone, “Institución, Libertad, Gratuidad”, en *Stromata* 49, 1993, 239-240.

La racionalidad latinoamericana como producto del legado indígena

Según Aníbal Quijano en América Latina se puede observar una razón histórica diferente de la razón instrumental europea, dicha razón latinoamericana tiene en cuenta los fines más que los medios, la liberación más que el poder. En las raíces mismas de la cultura latinoamericana existía un concepto diferente de lo público y lo privado.

“Las comunidades indias representaban ‘un entorno único, caracterizado por la reciprocidad, solidaridad, democracia y sus correspondientes libertades’, y éstas eran privadas. Aunque de manera explícita Quijano expresa que no aboga por un regreso a ‘una vida agraria comunal’, de todos modos sostiene que ‘el sector privado socialmente orientado y su esfera pública no estatal’, que se encuentran en las comunidades primitivas andinas, pueden servir como base para una razón no instrumental y ‘mostramos la puerta del callejón sin salida en el cual nos metieron los ideólogos del capital y del poder’.”²³⁶

Para Quijano es posible hacer realidad el sueño de una razón alternativa, la cual proviene del pasado y tiene su origen en las comunidades indígenas pero sigue vigente en el presente. El pasado latinoamericano es, o puede ser, una vivencia del presente, no su nostalgia. El mismo conlleva una racionalidad alternativa frente a la racionalidad instrumental que intenta imponerse.²³⁷ “Esta racionalidad diferente, basada en la solidaridad, el esfuerzo colectivo y la reciprocidad, permanece viva en la masa de los pobres urbanos, en sus cocinas populares, en sus cooperativas y en sus formas de organización para sobrevivir.”²³⁸

Dicha racionalidad alternativa está presente también en el pensamiento de autores como: Bonfil Batalla, para quien los colonizadores intentaron fragmentar a los indios para dominarlos mejor y difundir así su propia cultura, y a pesar de eso muchos pueblos autóctonos conservaron su esencia;²³⁹ o Emilio Mosonyi quien asegura que a pesar del hecho de que los indios han sufrido profundas transformaciones, no se ha perdido totalmente la continuidad y aún constituyen la base principal de la identidad latinoamericana.²⁴⁰

En estos escritores latinoamericanos contemporáneos subyace la idea de que el futuro de América Latina depende de la fidelidad de su población a las tradiciones, costumbres y principios indígenas, rechazados, ignorados u olvidados por la razón instrumental, por las elites ilustradas y por el

²³⁶ J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004, 181-182.

²³⁷ Cf. A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Ed. Sociedad Política, Lima, 1988, 62.

²³⁸ J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, 182.

²³⁹ Cf. G. Bonfil Batalla, *México profundo*, Ed. Grijalbo, México, 1987.

²⁴⁰ Cf. E. Mosonyi, *Identidad nacional y culturas populares*, Ed. La Enseñanza Viva, Caracas, 1982.

neoliberalismo con sus intentos modernizadores. “Estas tradiciones constituyen un tipo en verdad distintivo de racionalidad, que todavía encuentra cierta expresión en el pueblo latinoamericano y que debería ser la base para la construcción del futuro”.²⁴¹

La racionalidad latinoamericana y el aporte de la tradición cristiana

Según Alberto Methol Ferré el sustrato cultural católico se manifiesta a través del barroco (última oleada católica en Europa) ligado al Concilio de Trento. El barroco -que para algunos es una variante de la modernidad- constituye la esencia de la identidad latinoamericana y su racionalidad. El mismo se expresa hoy en la religiosidad popular latinoamericana.²⁴²

Por otra parte, la propuesta de Pedro Morandé consiste en que lo típico de la identidad latinoamericana se conformó por la fusión entre los valores culturales indios y el catolicismo importado desde España. Dicho encuentro fue un ethos, una experiencia fundante de unidad, y el auténtico sujeto de la fusión que se establece es el mestizo, una mezcla de indio y español. En lugar de enfatizar la oposición entre colonizador-colonizado, dominador-dominado, opresor-oprimido, Morandé resalta las relaciones de participación y pertenencia. Para él la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo es inadecuada para aplicarla a españoles e indios.

No se trata de la negación de la dominación por parte de Morandé, sino que la misma no resulta decisiva para la identidad latinoamericana; de hecho, otras experiencias comunes fueron mucho más significativas que la dominación. Podemos hacer alusión aquí a las alianzas establecidas mediante matrimonios interraciales; o dentro del ámbito cúlrico-ritual al interés común por la danza, la liturgia, el teatro y los rituales; y además, al énfasis puesto por ambas culturas en el carácter tributario del trabajo.²⁴³

Por lo tanto, Morandé arguye que representación, liturgia, y teatro expresaron del mejor modo el encuentro entre las culturas orales indígenas y la cultura escrita española. Esto significa que el lugar del encuentro, la cuna de la cultura latinoamericana es sacra. El autor concluye entonces que dicha cultura posee un sustrato real católico.²⁴⁴ Así pues, el ethos cultural latinoamericano presenta algunas características fundamentales: se constituyó antes de la Ilustración y por lo tanto la razón instrumental no forma parte de él; subyace en él una estructura eminentemente católica; prefiere el conocimiento sapiencial al científico y se expresa mejor en la religiosidad popular.

²⁴¹ J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, 184.

²⁴² Cf. A. Methol Ferré, “El resurgimiento católico latinoamericano”, en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Religión y Cultura*, Ed. CELAM, Bogotá 1981, 68-71.

²⁴³ Cf. P. Morandé, “La síntesis cultural hispánica indígena”, en *Teología y Vida*, 32, 1991, 43-44. Cabe destacar que dentro del ámbito laboral, tanto indios como españoles organizaban el trabajo mediante el calendario litúrgico de conformidad con las estaciones; y el ciclo agrícola estaba en armonía con el ciclo religioso.

²⁴⁴ Cf. P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Ed. de la Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984, 144-145.

Para Morandé la amenaza irreligiosa de la modernidad logró convertir a las elites latinoamericanas - los criollos- a la razón instrumental, pero fracasó frente a la religiosidad popular de los mestizos, la que ha resistido todos los embates para continuar siendo hasta el presente la manifestación más espontánea y auténtica del ethos cultural.

De igual manera Cristián Parker encuentra en América Latina una cultura popular con contenido religioso que se expresa como una auténtica contracultura de la modernidad. Dicha contracultura tiene una actitud ambivalente frente a la modernidad: por un lado, es antimoderna, ya que se opone a lo que la modernidad y su racionalidad instrumental conllevan de alienante y deshumanizante, por otro, es promoderna porque acepta y acoge lo que la modernidad contrajo como avance para una mejor calidad de vida y como posibilidad de satisfacer las necesidades básicas del hombre.²⁴⁵

Ahora bien, Parker entiende esta contracultura como una forma diferente de sentir, pensar y obrar con respecto a la racionalidad ilustrada, la entiende como "otra lógica". La estructura de pensamiento que subyace en este nuevo paradigma no es moderna, aunque tampoco mítico-tradicional, sino que resulta "sincrética". Tal sincretismo es -para Parker- un proceso simbólico que construye y reconstruye representaciones colectivas, tomando elementos viejos y nuevos y estableciendo con ellos una nueva síntesis.²⁴⁶

De este modo es como Parker replantea la identidad latinoamericana, e incluye como base de dicha identidad al cristianismo. Defiende que en el núcleo de la cultura popular latinoamericana se puede encontrar el dinamismo de la fe cristiana, no de manera exclusiva pero sí decisiva. Es ese núcleo el que desea proyectar hacia el futuro. En América Latina los intentos de imposición de la racionalidad instrumental han fracasado dando paso al cristianismo popular, a una antropología vitalista cuyo objeto es el hombre integral fundado en una praxis de "amor-solidaridad". De esa manera el cristianismo plantaría los cimientos para una nueva civilización latinoamericana de los tiempos futuros.

La racionalidad instrumental y su vigencia en América Latina

Entre quienes defienden la postura de que la racionalidad instrumental ha tenido -y tiene- vigencia en América Latina, y que la identidad del continente depende en gran medida de ella, encontramos a Jorge Larraín. Si bien el autor no defiende expresamente la posición de que en Latinoamérica está vigente dicha racionalidad y la imposibilidad de evadirla en el proceso de construcción de identidad, no

²⁴⁵ Cf. C. Parker, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993, 198-199.

²⁴⁶ Cf. *ibid.*, 192.

obstante, tal pensamiento está implícito en su crítica hacia quienes defienden una racionalidad propia, o sea, una lógica diferente.²⁴⁷

Para Larrain no se puede dudar de que la primera síntesis cultural que se produjo por la fusión entre la cultura indígena y la española fue muy importante, sin embargo, ésta no eliminó absolutamente las diferencias culturales, ni ha permanecido igual, sino que ha sufrido transformaciones, en las cuales la influencia del pensamiento ilustrado y su consecuente razón instrumental no ha sido menor. "Puede ser cierto que la primera síntesis cultural de América Latina tuvo una importante aportación católica y religiosa. Pero también es cierto que más tarde esa característica cultural puede haber perdido importancia en relación con otras".²⁴⁸ Larrain afirma que si bien aún podemos encontrar fuertes elementos de religiosidad popular en América Latina, estos ya no poseen la centralidad que tenían en otra época porque la secularización y modernización los ha superado.²⁴⁹

Según Larrain es arbitrario el argumento de que la racionalidad instrumental es ajena a la vida de los latinoamericanos.

"...A esto se puede agregar la referencia al 'otro' absoluto y ajeno: la razón instrumental, el discurso logocéntrico, el racionalismo cartesiano, la modernidad occidental o cualquier otro modo de llamarlo. Todo sucede como si la racionalidad instrumental fuese totalmente ajena al ethos y al modo de sentir popular latinoamericano; como si el vitalismo religioso fuese totalmente ajeno al ethos europeo".²⁵⁰

Para Larrain los autores que defienden esta postura caen en el esencialismo, y aunque se esfuerzan en salirse del mismo, no pueden evadirlo. Tratan de matizarlo aludiendo a que el modo de sentir latinoamericano no es antimoderno o antilógico, pero esto no le impide ser absolutamente diferente. Ésta es la razón por la cual hablan de "otra lógica", de un "nuevo paradigma", de la "alternativa de la razón instrumental", son -según Larrain- todas invitaciones a hacer distinciones fundamentalistas.²⁵¹

La reubicación sapiencial de la racionalidad instrumental en América Latina

En consonancia con los primeros autores mencionados, para Juan Carlos Scannone también es válido hablar de "otra lógica", haciendo referencia a la "racionalidad sapiencial latinoamericana".

Para el filósofo argentino, el futuro cultural de América Latina está determinado por la manera a través de la cual se resuelvan la oposición teórica y el conflicto histórico real entre la moderna

²⁴⁷ Cf. J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, 194-203. Cf. también, J. Larrain, http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1845_1414/rev55_larrain.pdf, 44.

²⁴⁸ J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, 198.

²⁴⁹ Cf. *ibid.*, 199.

²⁵⁰ *Ibid.*, 201,

²⁵¹ Cf. *ibid.*, 201. Cf. también, http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente/spring_07/Larrain.pdf, 18-28.

racionalidad instrumental y la "racionalidad sapiencial latinoamericana".²⁵² Su hipótesis consiste en que la cultura del "Nuevo Continente" es capaz de reubicar (histórica y existencialmente) de manera sapiencial la racionalidad instrumental, respetando su autonomía y especificidad. Tal capacidad se funda en que esa cultura es fruto de un fecundo mestizaje cultural y está consecuentemente abierta a ulteriores mestizajes. De hecho, la misma se ha mostrado ya capaz de crear verdaderas síntesis vitales en la unidad de las diferencias.

Dicha reubicación de la racionalidad instrumental es posible ya que la sabiduría popular latinoamericana es también una racionalidad. Aunque implica una racionalidad más englobante "arraigada en el suelo cultural, éticamente orientada a la justicia (...), pero que no por ello deja de ser verdadera racionalidad humana".²⁵³

Scannone sostiene que en sí misma la racionalidad instrumental es independiente tanto semántica como éticamente de toda cultura. La "racionalidad se mueve en el ámbito de lo abstracto -y no de lo concreto-, de lo universal -y no de lo particular-, de lo construido -y no de lo culturalmente dado-, de lo uniforme -y no de la distinción de culturas-".²⁵⁴ Ahora bien, en concreto, dicha racionalidad surgió, creció y se desarrolló en el marco de un proceso histórico donde fue utilizada para acrecentar el dominio injusto de algunas naciones y clases sociales sobre otras. En América Latina, de hecho, se ha usado y se usa de esta manera, ya que ha sido puesta al servicio de intereses injustos y de ideologías antihumanas, en lugar de serlo al servicio de los latinoamericanos.²⁵⁵

No obstante, la utilización concreta de la racionalidad instrumental es ambigua, ya que orientada adecuadamente puede ayudar de manera eficaz a resolver los problemas estructurales de América Latina y a "transferir exigencias de racionalidad y eficacia a otros planos de la cultura, haciéndoles tender así a unas más eficaces personalización y socialización".²⁵⁶

Porque el "logos sapiencial" es racional, puede pensarse con sus características de identidad, inteligibilidad, necesidad y universalidad, las cuales también caracterizaron al "logos" griego e hicieron posible el nacimiento en occidente de la racionalidad científica instrumental. Cuando hablamos del "logos sapiencial" nos referimos a una universalidad situada, y no descontextuada neocultural y éticamente. Dicho logos está abierto a las diferencias de espacios culturales y a la libertad y novedad históricas, y no a una necesidad totalmente formalizable en funciones matemáticas o dialectizable en leyes dialécticas.

²⁵² Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 97.

²⁵³ J. C. Scannone, "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", en *Stromata* 43, 1981, 157. Scannone introduce en dicha racionalidad el sentido cristiano del hombre, esencial, para él, en la sabiduría popular latinoamericana.

²⁵⁴ J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, 97.

²⁵⁵ Cf. *ibid.*, 97-98.

²⁵⁶ *Ibid.*, 98.

“Se trata de una inteligibilidad determinada, pero cuya determinación no es solamente negativa, como la de un mero caso de una ley general o como la negación dialéctica de la negación, sino de una determinación positiva; se trata -en fin- de una identidad no abstracta ni dialéctica, sino de una identidad plural, que vive en el respeto de las diferencias. Aunque es un ‘logos sapiencial’ no es ingenuo, sino crítico, pues es principio de discernimiento”²⁵⁷

Para Scannone es posible reubicar sapiencialmente la filosofía otorgándole tanto arraigo cultural como orientación ética a partir de la sabiduría popular, sin necesidad de la pérdida de racionalidad científica. Incluso “debe ser posible reubicar sapiencialmente la racionalidad científico-tecnológica en el proceso concreto histórico-cultural”.²⁵⁸ Además, desde esta lógica se puede criticar lo inhumano, lo irracional y lo injusto, que contradice a la razón, con el fin de poder transformar el mundo en más justo humano y racional.²⁵⁹ La racionalidad de Scannone no es antimoderna, la racionalidad sapiencial se caracteriza por una lógica de

gratuidad y donación, ya que promueve una sociedad más humana y respetuosa de la pluralidad, alteridad y de los Derechos Humanos en general.²⁶⁰

Frente al continuo avance de la modernidad, y sobre todo, de algunos aspectos enajenantes de la misma en América Latina, el pueblo recurre a su propia cultura sapiencial. La cual se manifiesta en actitudes (a veces institucionalizadas o semi-institucionalizadas) como la solidaridad comunitaria de base a nivel económico -cooperativas, bolsas de trabajo, organizaciones de trueque, ollas populares-; o como también, a través de movimientos multisectoriales de la sociedad civil en defensa de los Derechos Humanos, la justicia social, etc.²⁶¹ “Ese es el camino para una reivindicación identitaria latinoamericana que no se cierre en sí misma sino que se abra a la globalidad universal moderna, pero exigiendo la liberación integral en el respeto de las diferencias culturales y de la justicia social, aún internacional.”²⁶² A diferencia de Methol Ferré y Morandé, para Scannone la racionalidad sapiencial latinoamericana es propia pero no exclusiva de este continente y no resulta antagónica con la razón instrumental.²⁶³

A modo de conclusión

²⁵⁷ J. C. Scannone, “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, 157.

²⁵⁸ *Ibid.*, 157. El filósofo argentino aclara el carácter hipotético de su teoría y la falta de elaboración de conceptos suficientes para el desarrollo de esta idea.

²⁵⁹ Cf. J. C. Scannone, “La cuestión del método de una filosofía latinoamericana”, en *Stromata* 46, 1990, 75-81. Cf. también, J. C. Scannone, “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales”, en *Stromata* 47, 1991, 160.

²⁶⁰ Cf. J. C. Scannone, “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 67-75.

²⁶¹ Cf. J. C. Scannone, “Institución, Libertad, Gratuidad”, 250-251.

²⁶² J. C., Scannone, “La reivindicación de identidad latinoamericana en América Latina”, en *Ccias*, vol. 46, n° 461, 1997, 86.

²⁶³ Cf. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, 189.

A diferencia de muchos autores latinoamericanos contemporáneos que defienden la idea de que el futuro de América Latina depende de la fidelidad a determinadas actitudes o principios indígenas, que han sido olvidados o rechazados (tanto por la razón instrumental como por las élites ilustradas o los intentos modernizantes del neoliberalismo), porque los mismos constituyen un tipo de verdad diferente de racionalidad; consideramos que hablar de identidad es hablar de un constructo, y que por ende, no todo está dicho. Es cierto que buena parte de dicha identidad deriva de las comunidades indígenas precolombinas pero no se puede obviar a la historia de Latinoamérica en su conjunto. Tampoco adherimos al “esencialismo cristiano”, si así se lo entiende, pero estamos de acuerdo en que el cristianismo tiene mucho que ver con la “lógica de la gratuidad” de donde se deriva el “ser solidario” que nos caracteriza.

Por eso valoramos el legado de los pueblos indígenas y valoramos también la herencia cristiana y la fusión de ambos en la construcción histórica de la identidad latinoamericana. Adherimos más bien al pensamiento de Scannone, ya que sin descartar la presencia de la racionalidad instrumental en nuestro continente, reconocemos, no obstante, la “otra racionalidad” (que se expresa en las actitudes de numerosos sectores de la población) como base para la construcción de un futuro mejor. Estos valores dignifican a los hombres y a los pueblos de América Latina y otorgan dignidad a toda la humanidad, por ser parte de la misma.

La globalización -en la que estamos inmersos y de la que somos partícipes- no es un obstáculo para el desarrollo de dicha racionalidad, sino todo lo contrario, la fluida interculturalidad puede convertirse en la vía de transmisión para el mundo entero de los valores que dicha racionalidad conlleva, como lo es el valor de la solidaridad, reciprocidad, ayuda mutua, etc., en pos de los Derechos Humanos.

Bibliografía

Bonfil Batalla, G., *México profundo*, Ed. Grijalbo, México, 1987.

Larrain, J., *Identidad y modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004.

Larrain, J., http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1845_1414/rev55_larrain.pdf.

Larrain, J., http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente/spring_07/Larrain.pdf.

Methol Ferré, A., “El resurgimiento católico latinoamericano”, en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Religión y Cultura*, Ed. CELAM, Bogotá 1981.

Monsonyi, E., *Identidad nacional y culturas populares*, Ed. La Enseñanza Viva, Caracas, 1982.

Morandé, P., *Cultura y modernización en América Latina*, Ed. de la Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984.

Morandé, P., "La síntesis cultural hispánica indígena", en *Teología y Vida*, 32, 1991.

Parker, C., *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993.

Quijano, A., *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Ed. Sociedad Política, Lima, 1988.

Scannone, J. C., "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", en *Stromata* 43, 1981.

Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

Scannone, J. C., "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", en *Stromata* 46, 1990.

Scannone, J. C., "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", en *Stromata* 47, 1991.

Scannone, J. C., "Institución, Libertad, Gratuidad", en *Stromata* 49, 1993.

Scannone, J. C., "La reivindicación de identidad latinoamericana en América Latina", en *Ccias*, vol. 46, n° 461, 1997.

Scannone, J. C., "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social'", en *Stromata* 59, 2003.

Bibliografía

Martí, José 1888 Nuestra América

Galasso Norberto 2004 Mariano Moreno: el sabiecito del sur Ed. Colihue Bs As

2006 La larga lucha de los argentinos Ed. Colihue Bs As

Quijano Aníbal Poder y DDHH 2004 IPECAL Mexico

Rosa José M. 1964 Historia Argentina T 1 Los tiempos españoles. Ed Juan C. Granda Bs As.

Samaja J.1994 Introducción a la Epistemología dialéctica. Edit. Lugar Bs As.

Torres García Joaquín. 1941.Universalismo Constructivo, Bs. As. : Poseidón,

Bibliografía

Etnohistoria específica

Rossi Juan José 2007 "La máscara de América. El eje curvo de nuestra historia Ed. Galerna Bs As.

Bibliografía específica

Política de Género

Albistur, Maité, et al. 1997. Historie du feménism francais. Paris: Editions des femmes.

Balbi Gladis 2007 La Política de Género en la Universidad, Textos femeninos, Programa Educar en DDHH Universidad Autónoma de E,R,

Bunch, Charlotte. 1991. Derechos humanos: una nueva visión. Revista. Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe. Isis Internacional N° 2: 21-29.

Dumais, Monique. 1992. Les droits des femmes. Paris: Editions Paulines et Médiaspaul. Collection Interpellations.

Frazer, et al (editores). 1992. A feminist reader. Cambridge, Mass : Blacwell Publishers.

Hierro, Graciela. 1991. "Del abanico a la guillotina". En: Gutiérrez Griselda (comp.). La Revolución Francesa, doscientos años después. México, D.F. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM.

Hierro G. Nuevas Antígonas "La vocación de Antígona", Babel, Revista de Cultura, año 1.

Irigaray, Luce. 1992. "Droit, et devoir civils pour les deux sexes". En: Dumais, Monique. Les Droits des femmes. Paris: Editions Paulines et Médiaspaul. Collection Interpelations.

Klein, Ethel. 1984. Gender politics. Cambridge, Mass: Harvard College, USA.

Fuente:

Ética y derechos de las mujeres. Géneros. Asociación Colimense de Universitarias. Universidad de Colima. Centro Universitario de Estudios de Género, N° 11, México. 1997.

Bibliografía específica

Nuestros otros y otras en la historia

Politzer y otros 2009. La Patria es América. Colección Semana de Mayo. Ediciones Madres de Plaza de Mayo. Ciudad Autónoma de Bs As.

Bibliografía específica

Multiculturalismo: vino nuevo en viejos odres

Fernández Nadal Estela 2003 **América Latina: Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual**. Ponencia Primeras Jornadas Federales de Pensamiento Latinoamericano, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, 22 y 23 de mayo de 2003

La Perspectiva Crítica Latinoamericana

Presentación

Ante el impacto generado en la teoría del conocimiento y de la filosofía en general como saberes totalizadores y críticos, por la aceleración cibernética y la transformación tecnológica de la acumulación capitalista concentrada, en etapa de expansión exponencial a nivel mundial, conocida como "globalización", (o el imperialismo de los banqueros Cfr Samaja J.) durante las décadas de los 80 y 90 de fines del siglo pasado, entran en tensión dos corrientes de pensamiento confrontando el fenómeno en América Latina. La una, como continuación y profundización de los discursos y acciones independentistas, anticolonialistas y antiimperialistas de los siglos 18, 19 y 20, La perspectiva crítica latinoamericana. Y la otra, como un nuevo intento arrasador de la primera, enancada en las visiones deconstructivistas, posmodernas, fragmentarias y sectorizadas, surgidas del desarraigo promovido por el efecto de desterritorialización del capitalismo globalizado. Teorizada en unidades académicas norteamericanas se la denomina multiculturalismo.

Qué es la Perspectiva Crítica Latinoamericana?

Nuestro norte es el Sur! Joaquín Torres García 1941

Aún el más ligero recorrido de la historia de la humanidad, vista desde nuestra Latinoamérica, permite observar que la injusticia tiene presencia hegemónica como valor de relación entre los seres humanos, entre las distintas comunidades y regiones de esta tierra, con respecto a Europa y EEUU. Cambiar estas situaciones económicas, sociales y culturales injustas, ha sido el desafío político de hombres y mujeres emergentes de los pueblos, automandatos representantes de intereses nacionales y sociales, que no aceptaron esas condiciones de explotación, exclusión y sometimiento, rebelándose por la libertad, la igualdad y la justicia. Primero, en la resistencia al invasor europeo como Pueblos originarios siglos XV y XVI y luego en el siglo XVIII con las llamadas por José M. Rosa Revoluciones Indianas o Guerras sociales, antecedentes de las revoluciones independentistas del siglo XIX, y de las luchas por la liberación nacional y social del siglo XX hasta llegar a las luchas democráticas y sociales de este siglo XXI.

El 10 de Diciembre del año 2008 cumplió su 60 aniversario, el último programa de mejoría de las condiciones de vida de la humanidad, basado en el consenso alcanzado entre las naciones del mundo, sobre los derechos civiles y políticos, luego de la conocida como 2º guerra mundial del siglo XX, la Declaración Universal de los DDHH. Esta afirmación, se encuentra en fuerte tensión con el neocolonialismo y la hegemonía de la "globalización capitalista" que un distinguido investigador y epistemólogo argentino definiera justamente como "el imperialismo de los banqueros" (Samaja J. 1985). Esta fuerte tensión entre lo discursivo y las prácticas de postergación y exclusión de los beneficios institucionales, (estatales), hacen visible enormes masas de gentes, quienes por imposición de modelos hegemónicos de explotación humana, en todas sus formas y expoliación de los recursos naturales de nuestras tierras de América Latina, son conocidos por el eufemismo de base sociológica como "los colectivos postergados". Si los atributos de universalidad y de indivisibilidad confieren a los derechos humanos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales el grado de justicia social más alto alcanzado por la humanidad hasta el momento, de allí su punto de tensión extremo con la negación de los mismos. Y esto impacta fuertemente en la Educación en DDHH en la región. Cuando hablamos de Derechos humanos, no nos referimos solamente a los delitos cometidos por el Terrorismo de Estado, por las dictaduras cívico militares, ni a una materia más en la formación académica, técnica y profesional de los recursos humanos para el sector público y privado. Estamos haciendo referencia a un modelo de construcción de la sociedad basada en la colaboración recíproca y la solidaridad permanente. Modo de vida entramado en principios del Derecho Social que definimos como principios de equidad, de igualdad y de solidaridad. Esto significa tener conciencia de nuestros derechos y de

nuestras obligaciones ciudadanas, respetando la diversidad y el pluralismo cultural. El discurso liberal y neoliberal ha aducido cuestiones individuales y sectoriales, (la teoría del handicap o de la falta) y hasta étnicas, para justificar la pobreza y la falta de educación de las mayorías populares. Desarrollar el programa universal de los derechos humanos en nuestra región, significa romper con esa lógica eurocéntrica, patriarcal y racista, sostenida por los principios del antiguo Derecho natural (lus naturalismo) y sus formas de representación como el "Alterius iuris" (representación por otros) legado de la Edad Media y también identificar los sistemas de poder que generaron históricamente injusticia y desigualdad, en nuestras tierras. Así podemos descubrir un hilo conductor entre el racismo, el patriarcado, el capitalismo neoliberal, militando fuertemente entre el complejo entramado de la interdependencia capitalista de la llamada sociedad occidental posmoderna. Es necesario instaurar una cultura de vigencia plena de los derechos humanos integrales y esto es principalmente una tarea de la educación pública. Así humildemente lo hemos hecho, asesorando a la Dirección de Enseñanza Superior del Consejo General de Educación en la Provincia de E.R, para la inclusión de la cátedra de DDHH, en todos los Institutos de Formación Docente, de nivel terciario no universitario establecida en 1988, por decreto N° 3462, del Gobierno provincial, aún en vigencia y promoviendo el tratamiento y aprobación por el Consejo Superior Provisorio de la Resolución N° 811/05 de inclusión de la cátedra de DDHH en todas las carreras de la Universidad Autónoma de ER y elaborando y diseñando el Programa "Educar en DDHH", de nuestra autoría, aprobado por Resolución N° 371/06.de la UADER., contando con reconocimiento políticos y académicos de relevancia, como la cátedra UNESCO de DDHH con sede en la prestigiosa Universidad de la República y el respaldo explícito de Madres de Plaza de Mayo y Abuelas de Plaza de Mayo.

Una contribución crítica al discurso de los Derechos Humanos.

La perspectiva latinoamericana, no es un punto de vista local, es una mirada situada socialmente en un contexto témporo espacial determinado. Cuando decimos situado socialmente, no hablamos de individualidades sino que hablamos de lo singular colectivo. La agenda de esta perspectiva está compuesta por las preocupaciones clásicas de la tradición del pensamiento latinoamericano a saber: La reflexión por nuestra identidad en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas incluyendo el reconocimiento de la prexistencia étnica y cultural de los Pueblos Originarios. Y por tanto el estudio de nuestras raíces culturales, incorporando, el conocimiento de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales, producidas en nuestra América; y las modalidades particulares en que ha sido recepcionado y reformulado el pensamiento eurocéntrico y latinoeuropeo en nuestra región. Aquí queremos destacar el extraordinario aporte de la Universidad Popular de Madres de Plaza de Mayo, que desde la misma época, año 2006, que lanzamos nuestro programa "Educar en DDHH" desde la perspectiva crítica latinoamericana, la UPMPM, emprendió la tarea, pionera por cierto; de producir

ensayos históricos, tal cual dice Inés Vázquez, ..." consideramos que los ciclos de alza de determinados temas y asuntos político históricos, no surgen aisladamente ni por voluntad de tal o cual intelectual. Nos interesa de esta etapa de auge calendario de nuestros procesos emancipatorios, la curiosidad social por un si mismo político, cultural e histórico que, soterradamente la más de las veces, ha venido tejiendo su trama fina, casi inconsútil, en forma incesante, con dolores y terrores, pero sin abandono de la vital tarea de preservarnos como colectivo social americano.(Presentación La Patria es América Inés Vazquez rectora UPMPM)

Crítica de la crítica

Consideramos importante realizar una primera contribución crítica, para profundizar el debate. Nuestro aporte es crítico en varios sentidos, como búsqueda de conocimiento, como impugnación de lo naturalizado, como desocultamiento y nuevo criterio de verdad. Dice Anibal Quijano, "la cuestión de los DDHH es, sabidamente, una vieja cuestión. Para no ir muy atrás, se la encuentra ya en la Grecia clásica. Pero como cuestión abierta en las relaciones sociales y en el debate social, se instala recién con las revoluciones sociales de los siglos XVII y XVIII. Su primer texto emblemático, es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de la Asamblea Nacional de la Revolución Francesa en 1789." Coincidimos y disentimos con Quijano. Coincidencia, según Séneca, (4 A.C.- 65 D.C) los estoicos son los fundadores de los derechos del género humano. Disidencia, si bien se considera emblemático para el liberalismo el texto de la declaración de los derechos del Hombre y el Ciudadano, también es paradigmático el patriarcalismo, la discriminación de los llamados pobres e iletrados y la discriminación contra las comunidades originarias y los criollos de sus "colonias". La discriminación contra la participación de las mujeres llega al extremo de la decapitación de Olimpia de Gougés quien criticaba el terrorismo de Estado inaugurado junto con la revolución de los franceses, que negaba explícitamente los derechos y la ciudadanía a las mujeres, y no admitía la ciudadanía a los hombres y mujeres de sus colonias en Asia, América y África, vinculando la ciudadanía con lo masculino, la propiedad y la educación. Les droits humaines sólo para los hommes, (no femmes) "hônêtes" honestos (es decir propietarios) y "eclaires" ilustrados (que sabían leer y escribir); una minoría de la población. Y esta herencia de la razón ilustrada es el discurso predominante aún, en los ámbitos académicos, negado y tergiversado el sujeto popular colectivo, en las historias oficiales y fundamentalmente en los discursos de la ciencia y la tecnología que por supuesto mantiene su hegemonía en la educación. Tal cual lo expresáramos en la presentación del Programa "Educar en DDHH". En el marco de este proyecto que aportamos cual campo de confrontación de las ideas fundacionales de una perspectiva crítica latinoamericana, sostenemos la indivisibilidad de los derechos políticos, civiles, económicos sociales y culturales, centrando la reflexión y el debate en la visibilización de la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Originarios, en nuestro caso: Chaná, Charrúa y Guaraní, los derechos y

participación protagónica de las mujeres, que luchan por la igualdad, y de la identidad histórica de los pueblos iberoamericanos, construida en la resistencia al invasor y en las luchas por la independencia de España y luego en el proceso de resistencia y deconstrucción de la colonización anglosajona.

LA OTRA HISTORIA

Esta contribución crítica tiene que ver con el etnocidio de las comunidades originarias y del saqueo sistemático de la riqueza de las “Indias” con el culturicidio como escenario del Holocausto local y regional. Por una cuestión de respeto y coherencia hemos pedido a los referentes mayores de las etnias originarias entrerrianas Chanás, Charrúas y Guaraníes, que nos aporten relatos orales transmitidos de generación en generación, que estamos editando.

ESTAMOS HABLANDO DE OTRA HISTORIA

Juan José Rossi, profesor de Historia Americana I en la UADER de Concepción del Uruguay en su obra “La máscara de América. El eje curvo de nuestra historia (Ed. Galerna Bs As. 2007), se refiere a la Etnohistoria como método de investigación histórica en función de un conocimiento más efectivo y real de nuestra auténtica historia argentina y americana. “el término Etnohistoria etimológicamente significa historia de todas las etnias o grupos conformados como nación cultural en un determinado tiempo y hábitat”. El autor sostiene “la división entre historia y y prehistoria del acontecer humano es ficticia en si misma y parte de un concepto distorsionante y arbitrario impuesto por el sistema occidental a partir del siglo XVI con la firme intención de justificar que la verdadera historia del continente empieza con su ingreso compulsivo”. Rossi nos propone utilizar el concepto de Etnohistoria y su método de investigación, para el conocimiento y revalorización de la totalidad de nuestra historia local y, sobre todo, para superar la distorsión y dicotomía artificial instalada como lógicas en el sistema educativo”. Compartimos con el autor que “...la reforma de dicho sistema es prioritario por cuanto es determinante en la construcción de la identidad nacional y la memoria colectiva de nuestra sociedad que, mancomunadamente debería dirigir sus esfuerzos a reestructurar el contenido esencial del proceso histórico milenario continental y argentino reflejado en el sistema para efectivizar el intento de un cambio de retrospectiva y perspectiva histórica. El autor de La máscara de América, reconoce un lento proceso para lograr ese cambio y se anticipa a posibles críticas al afirmar “...no significa despremiar y menos aún negar, el mestizaje biológico cultural y los aportes de las culturas occidental, cristiana, asiática y africana. Por el contrario se trata de contextualizar y reubicar, aquel impacto foráneo en las distintas dimensiones del proceso humano del continente...”. Compartimos con él finalmente, que cualquier reforma en dicho sistema dado que es determinante en la construcción del consenso ideológico y la memoria colectiva de nuestra sociedad, debería dirigir los esfuerzos fundamentalmente

a reestructurar el contenido esencial del mismo para efectivizar el intento de un cambio de perspectiva histórico cultural. Dice el autor “rectificar el eje “artificialmente curvo” de nuestra historia, torcido por el peso simbólico de la cruz y la espada”. Agregamos nosotros, luego por el peso del fusil y la ilustración, finalmente el capital; las armas y la cruz siempre...

LA OTRA EN LA HISTORIA

En el siglo XVII, coincidente con el liberalismo fundacional, Poullain de la Barre, escritor francés autor de “La educación de las damas” (1673), influye en John Stuart Mill y Harriett Taylor en Inglaterra, inspirándolos para sus históricos “Ensayos sobre la igualdad de los sexos”, donde piden “la igualdad perfecta de los géneros, para tener acceso al mejoramiento de la condición humana”. En la misma época, en nuestra América, Isabel de Guevara una de las plebeyas fundadoras del primer asentamiento en el Río de la Plata, en una carta a su homónima, La Católica reina, reclama por el doble empeño puesto en la cotidiana rutina como mujer de tareas hogareñas incluyendo las maritales y las de samaritanas, con las de cazadoras y guerreras en reemplazo de los hombres agobiados por terror, el hambre, las enfermedades y el desánimo, asumiendo militarmente la defensa, y no recibiendo otra recompensa que perder todo. Recordemos la participación protagónica de las mujeres durante la Revolución Francesa, transforman “Los cuadernos de quejas” en protestas políticas, siendo justamente las mujeres llamadas del “bajo pueblo”, quienes asaltan Versalles y protagonizan la toma de la Bastilla. Recordemos que en aquel contexto Olimpia de Gouges elabora la Carta de los derechos de la mujer y de la ciudadana en 1791, siendo guillotizada al año siguiente, por asumir representación política femenina en el espacio público reservado para los varones. Pero en el Alto Perú en 1780, Micaela Bastidas Puyucawa, una mujer que acompaña con su protagonismo la insurrección indígena más grande de la América colonizada, públicamente es torturada, estrangulada y golpeada hasta la muerte ante los ojos de su marido, compañeros de lucha y aún su propio hijo. Juana Azurduy desde 1809 en Chuquisaca, luchando junto a Güemes y Belgrano, encabezando el repliegue de multitudes como en el éxodo jujeño, y la mujeres charrúas combatiendo junto a sus guerreros, como las guaraníes y abiponas, negras y mulatas, criollas pobres, compartiendo el éxodo de los orientales Artiguistas rumbo al Ayuí, codo a codo con los hombres, entramando el sujeto popular en construcción. Tendrá que pasar mucho tiempo y el triunfo de las armas independentistas para que su protagonismo sea reconocido públicamente. Simón Bolívar después del triunfo de Junín en Perú lo proclama “¡Hijas del Sol! Ya sois tan libres como hermosas! Tenéis una Patria iluminada por las armas del ejército libertador; Libres son vuestros padres y hermanos, libres serán vuestros esposos y libres daréis al mundo los frutos de vuestro amor!”.

Dice mi compañera de equipo Gladis Balbi, autora de estos párrafos ¿porqué, los discursos liberales y progresistas, que desembarcan en los claustros, con las ideas iluministas separando gobierno de monarquía y ciencia de religión no incluyen a las mujeres? La versión de la ciencia como “cosa de hombres”, desde el Renacimiento a nuestros días se vincula con dos cuestiones centrales de la Razón ilustrada; la neutralidad de la ciencia y la dicotomía del espacio público/privado. El discurso científico liberal hizo equivalencia entre neutralidad y objetividad y la tomó fundamento de la razón. El saber como conocimiento objetivo, en tanto racionalidad pura y la objetividad sin incidencia del contexto socio-cultural de producción sin interferencia de sentimientos y de personas. Se vincula la razón y la objetividad como virtudes masculinas fundamentalmente, del varón europeo. Los sentimientos y las pasiones son virtudes propias de la mujer cual modelo universal, y su vez se relega al hogar y la familia, espacio de lo femenino, como espacio privado. Y al espacio público (la política, el comercio, la ciencia y el arte) se lo define como ámbito masculino. La vinculación liberalismo y androcentrismo eurocéntrico es evidente, cuestionando la objetividad y revelando el peso patriarcal y etnocéntrico en el proceso de la ciencia. Esto genera dos cuestiones básicas: 1º, subestimación y 2º discriminación: La discriminación se refiere a no conceder a la “otra” la calidad del ser humano varón, como analizamos en otros textos. Desde entonces, cuestionar la razón patriarcal, vinculada a la hegemonía de los proyectos neocolonialistas y capitalistas, siempre racistas y sexistas permitió de la mano de pioneras como la peruana Flora Tristán, cuya casa frecuentara Simón Bolívar, a principios de aquel convulsionado siglo XIX, iniciar la politización de la discriminación. Entonces, esta nueva conciencia surge cuando se asume que se pueden levantar legítimas demandas, haciendo uso de los espacios políticos. Esta toma de conciencia colectiva, es la que permite superar las visiones particulares o fragmentarias estacionadas en el escalón de la queja o malestar sectorial que define una primera etapa, y se supera cuando las mujeres y los hombres buscan la libertad, la igualdad y la solidaridad aunque crean que su propio accionar no es relevante, o se culpan a si mismas/os de no alcanzarla. Alguien con justeza denominó a esta posición ideológica, una falsa concepción de no protagonismo histórico. Finalmente, esta búsqueda de igualdad en las mujeres construída compartiendo las luchas emancipatorias de entonces, surgió cuando comprendimos que los problemas eran compartidos por otros y otras como nosotras, atribuyendo entonces la causa de su malestar a las condiciones sociales, tales como la discriminación. Pero estas tomas de conciencia en la historia y las soluciones políticas en nuestra América vienen de la mano de mayor educación y capacitación de los sectores populares, de la no discriminación laboral y social, y de la igualdad de posibilidades en todos los terrenos. Y la educación superior debe contribuir a ello.

A diferencia de la revolución norteamericana 1776 y la revolución francesa 1789, y el rasgo distintivo de esta gesta emancipadora en Nuestra América, es haberse desplegado como un movimiento continental de liberación nacional y social, en la medida que apelando a fuentes y antecedentes, se puede visibilizar al sujeto histórico popular que fuera protagonista encarnado en los pueblos originarios, los afroamericanos, los gauchos y los llaneros, los Chisperos de Mayo, las mujeres históricas, las masas de trabajadores del campo y las ciudades. Deuda histórica, asignatura pendiente en nuestro país y en países hermanos y sociedades proclamadas democráticas. Como dice Pérez Cruz, "Invito que se busque en la mayoría de las declaraciones gubernamentales y documentos que ya circulan, dónde está el sujeto popular de la emancipación americana: dónde el indio, el negro, el zambo y el mulato, el gaucho y el llanero, la bella y heroica mujer americana". La gesta independentista hispanoamericana como decían Francisco Miranda, Moreno, Artigas, San Martín y Bolívar, entre otros, nace, con Tupac Amaru II y Micaela Bastidas Puyucawa, en los Andes del Alto Perú en 1780 y resurge en Haití 14 de Agosto 1791, un centenar de miles de esclavos negros se rebela poniendo en marcha una insurrección contra el sistema colonial esclavista, para luego de resistir los embates de la Asamblea Nacional de la Francia Revolucionaria, descubrir que aquella famosa declaración de libertad, igualdad y fraternidad sólo incluía como ya fuera cuestionada por Olimpya de Gouyé solo incluía a los, varones, europeos, propietarios e ilustrados. Finalmente este proceso culmina con la primera declaración de la independencia en nuestra América, en 1804. He aquí otra de las asignaturas pendientes del debate en la academia latinoamericana. El discurso histórico de las fuentes y antecedentes, de los procesos emancipatorios de americalatina, se sostiene en la abundante bibliografía sobre la Revolución Inglesa, luego Norteamericana y finalmente Francesa, presentadas como pilares de las democracias modernas. Pero a su vez niegan esta experiencia fundante de la perspectiva crítica que ubica en una isla del Caribe que de inmediato nos remite a otra, el origen de las revoluciones independentistas y sociales de Nuestra América. Así este hiato en el discurso liberal, progresista y aún marxista en nuestra región, los transforma en voceros del pensamiento hegemónico occidental. La obturación en el relato en realidad tiene como profundo significado filosófico político no visibilizar los límites racistas, sexistas y eurocéntricos de aquellos procesos presentados como paradigmas de libertad e igualdad, y a su vez la negación de la revolución haitiana, continua hacia el sur, degradando y ocultando el tremendo protagonismo que los pueblos originarios tanto de América como de África y así como los criollos campesinos y las mujeres, tuvieron sobre todo con Artigas, Bolívar, San Martín, por mencionar los más reconocidos líderes del proceso emancipatorio. La emancipación americana se extiende reconociendo a los hermanos mayores a los aborígenes, aboliendo la esclavitud e integrando a los pueblos originarios africanos, destacando a los criollos, mestizos de indios y españoles, a los hijos e hijas de pardos y morenas y mulatas, a los que se sumará el mestizaje de gringos de Europa central y del norte. Proceso integrador de aborígenes, y mujeres, abolicionista de la esclavitud, distribuidora de la riqueza y del

poder político, reivindicadora de las masas oprimidas, que jamás admitieran los independentistas norteamericanos y los revolucionarios franceses. Años antes el gran maestro Simón Rodríguez, amplía las fronteras del pensamiento liberal fundacional en los límites mismos de la frontera conceptual de la democracia burguesa, república de los propietarios, el federalismo de los terratenientes y comerciantes de las ciudades puerto. Justamente donde llegaron Kant y Hegel, las masas que acompañaron y acompañan los procesos nacionales, populares y revolucionarios avanzan hacia democracias plenas.

Multiculturalismo: vino nuevo en viejos odres?

El discurso del Multiculturalismo se nutre de la hipótesis que los desplazamientos poblacionales o movimientos migratorios de la periferia, a los centros de poder como una de las consecuencias de la globalización, producen en la 2ª mitad del siglo XX en América Latina, un resquebrajamiento en su identidad. Según esta perspectiva posmoderna, en esta situación de ruptura y discontinuidad, los denominados grandes relatos o relatos emancipatorios, característicos de la modernidad en la región, comienzan a mostrarse como reflejos del discurso colonialista, actuando como reproductores de una lógica homogeneizante y ocultadora de la diversidad de "sujetos contingentes y descentrados". Cuando en este discurso situado en la academia norteamericana, se confunde lo latinoamericano con lo latinoestadounidense, pasamos de ser protagonistas a espectadores de un escenario simbólico, que tiene que ver, más que con nosotros y nuestra identidad, con la política imperialista. Es cierto que el impacto de las migraciones en los Estados Unidos ha puesto en crisis la identidad casi monocultural de aquel país y obliga a atender la diversidad étnica, religiosa y cultural de su población. Pero, la operación teórica de entender esa problemática local como común a todo el continente americano de mínima, o adjudicarle de máxima, un alcance mundial, representa la convicción de que "la cultura norteamericana es isomorfa con el mundo". "Esta concepción de sí mismos como "microcosmos" forma parte de la legitimación del ideal estadounidense de Norteamérica como líder mundial. Es importante descubrir en el entramado de los discursos pluralistas que defienden estas posiciones, una línea de pensamiento funcional a la lógica del fundamentalismo del mercado. "Resuena en todo esto un nuevo panamericanismo que, como el viejo, es una forma discursiva que expresa la vocación imperialista de los Estados Unidos en la región. Ya en el año 1888, en el marco de la conferencia convocada por E.E.U.U, Martí advirtió contra la ideología del panamericanismo y lanzó su consigna "Nuestra América". En el tiempo reciente, con esta nueva maniobra sigue primando en la Educación Superior el consenso de Ottawa de 1988 Sostenemos con Fernandez Nadal que estos desarrollos teóricos son una muestra, del llamado "giro cultural" al interior del campo de la filosofía y el pensamiento latinoamericanos, en ámbitos académicos dependientes y específicamente en cierta intelectualidad, por la renuncia a producir una explicación totalizante y crítica de la realidad, fruto de la "redota" de los 70, al decir de los orientales artiguistas y el reinado neoliberal de los 80 y 90.. Por otra parte esto no aporta ninguna

solución ya que se mantienen vigentes en la agenda educativa, todas las preocupaciones clásicas de la tradición del pensamiento latinoamericano. Como lo expresa Fernandez Nadal, de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico. Y se suma hoy la urgente tarea de comprender la configuración actual del mundo y afrontar críticamente las consecuencias para la región y para la humanidad del modelo histórico-social imperante, y este a nuestro entender es el compromiso de la Universidad y de los intelectuales con los DDHH.

Prof. Alejandro J. Richardet, Prof. Gladis María Balbi

Paraná, Otoño 2009

CURRICULUM VITAE

GLADIS MARÍA BALBI

D.N.I.

Nacida: Seguí, Departamento Paraná. Prov. Entre Ríos

Domicilio: San Luis 198 Paraná Entre Ríos

Tel: 0343 4220505 e-mail: gladisbb@hotmail.com

Prof. de Lengua y Literatura.

Presidenta de la ONG Mujeres al Frente de E.R, integrante de la Agrupación de Mujeres al Frente de la Rep. Arg.

Autora de la Política de Género en la Universidad.

Autora del Proyecto Coincidencia, de capacitación de mujeres y militantes sociales en Género y ciudadanía, Promotores territoriales de ciudadanía y Asociatividad organismos públicos y organizaciones sociales.

Coordinadora Regional (E.R, Santa fe, Corrientes , Misiones y Formosa) del Proyecto Territorio Madres de capacitación de promotores comunitarios en Atención Temprana del Desarrollo Infantil

Colaboradora de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo

Coautora Programa "Educar en DDHH" de la UADER

Especializada en Educación en DDHH y políticas sociales

Especializada en política de género

Coordinadora del Programa Participación Ciudadana del Área de DDHH de la UADER.

ALEJANDRO JORGE RICHARDET.

D.N.I. 05.955.096

Nacido: 28/04/1946 Paraná, Provincia de Entre Ríos

Domicilio: 3 de Febrero (3105) Diamante. Provincia: Entre Ríos. Rep.Arg.

Tel: 0343- 4981072 e-mail : richardet.alejandroj@gmail.com

Profesor de Educación Física. Egresado en 1969 del Instituto Nacional de Educación Física Dr.César Vásquez. Santa Fe.- Nivel Terciario, título de 4 años –

Analista Técnico de la Dirección de Educación Superior. Consejo Gral de Educación Año 2004 y continúa.

Ex Vocal y Vicepresidente 1º del C.G.E. 2004/2005

Especializado en Educación Psicomotriz y en Atención temprana del desarrollo infantil.

Especialista en Investigación Educativa. Escuela de Formación "Marina Vilte" de C.T.R.A (Confederación de Trabajadores de la República Argentina) y Universidad del Comahue.

Especialista en Educación en D.D.H.H.

Coordinador docente región litoral Proyecto Territorio Madres de la Universidad Popular de Madres de Plaza de Mayo. Colaborador de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo

Integrante de la comisión de cambio de diseños curriculares del C.G.E

Coordinador Gral. de actividades Educación, D.D.H.H y Políticas Sociales

Resol N° 045/09

Autores del Programa "Educar en D.D.H.H." aprobado por Resol. N° 371/06. Universidad Autónoma de E.R. y de la Contribución crítica al discurso de los DDHH, la perspectiva nacional, popular y latinoamericana, incluido en el Programa "Educar en DDHH".

Autores del proyecto de cátedra Abierta de D.D.H.H, del Rectorado de la UADER. Aprobado por Resol N° 379/06 UADER

Coautores de Nuestro Camino al Bicentenario, proyecto de capacitación comunitaria, e integrantes de la Comisión Popular de Homenaje al Bicentenario.

Docentes del Seminario "Estado, Educación, DDHH, Género y Ciudadanía". Coordinado por el Dr. Mg Enrique Stola

POR UMA REFLEXÃO LATINOAMERICANA ACERCA DO CONCEITO DE SEGURANÇA ALIMENTAR²⁶⁴

*Gabriela Albarello Friedrich*²⁶⁵

*Iásin Schäffer Stahlhöfer*²⁶⁶

*Luiz Ermani Bonesso de Araujo*²⁶⁷

Resumo

A Declaração dos Direitos do Homem consagra o Direito à Vida, à Saúde e ao Meio Ambiente. Diante disso, é mister que o conceito de Segurança Alimentar, muito trabalhado nos países centrais sob a sua própria perspectiva, seja adequado à realidade Latinoamericana quanto aos OGMs alimentares. Assim, objetiva o trabalho em tela refletir acerca da necessidade de um conceito que atente para as peculiaridades econômicas, políticas, sociais, ambientais e jurídicas desses países em desenvolvimento.

Palavras-chave: OGM. Segurança Alimentar. Latinoamericano.

POR UNA REFLEXIÓN LATINOAMERICANA ACERCA DEL CONCEPTO DE SEGURIDAD ALIMENTARIA

Resumen

La declaración de los Derechos del Hombre consagra el derecho a la vida, a la salud y al medio ambiente. Frente a esto, es importante que el concepto de Seguridad Alimentar, muy difundido en los países centrales sobre su propia perspectiva, sea adecuado a la realidad Latinoamericana en cuanto a los OGMs alimentares. De este modo, el presente trabajo objetiva el pensamiento acerca de la

²⁶⁴ Pesquisa decorrente do Projeto de Pesquisa "Aspectos relevantes da Segurança Alimentar com relação a organismos alimentares geneticamente modificados frente à Sociedade de Risco e ao Direito Ambiental" vinculado ao Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade da Universidade Federal de Santa Maria.

²⁶⁵ *Autora.* Atualmente é graduanda do 8º semestre do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão na Instituição. Participante do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade sob coordenação do Prof. Dr. Luiz Ermani Bonesso de Araujo e Prof. Ms. Jerônimo Siqueira Tybusch. Estagia no Ministério Público Federal - PRM/SM. Email: gabriela_friedrich@yahoo.com.br

²⁶⁶ *Autor.* Atualmente é graduando do 8º semestre do Curso de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão com bolsa provida pela própria Instituição. Participante do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade sob coordenação do Prof. Dr. Luiz Ernani Bonesso de Araujo e Prof. Ms. Jerônimo Siqueira Tybusch. Editor-Assistente da Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM. Estagia no Lutz Coelho Advogados Associados. Email: iasindm@gmail.com

²⁶⁷ *Autor e Orientador.* Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito de Santo Ângelo, Mestre e Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenador do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade. Atualmente é professor e coordenador do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Email: luiz.bonesso@gmail.com

necesidad de un concepto que atienda las peculiaridades económicas, políticas, sociales, ambientales y judiciales de estos países en desenvolvimiento.

Palabras-clave: OGM. Seguridad Alimentaria. Latinoamericano.

Introdução

Um dos principais fatores que propulsionam o avanço tecnológico é a busca de alternativas que possibilitem ao homem solucionar antigos problemas como a fome. Nesse sentido, o cultivo de alimentos geneticamente modificados aparenta ser uma solução, contudo, as conseqüências de sua utilização na saúde humana e ambiental ainda devem ser mais bem apuradas cientificamente. Frente a este impasse é necessário analisar o tema sob a ótica da Segurança Alimentar, respeitadas as particularidades latinoamericanas.

Dessa forma, a presente pesquisa faz uma reflexão, sob o ponto de vista latinoamericano, acerca do conceito de Segurança Alimentar criado pelos países centrais, no que tange aos Organismos Alimentares Geneticamente Modificados (OGM). Isso porque, são assegurados ao homem direitos relativos à vida, à saúde e ao meio ambiente, possivelmente colocados em risco frente à incerteza científica quanto à utilização em larga escala de OGM.

1. Os Direitos à vida, à saúde e ao meio ambiente ecologicamente equilibrado

Uma das primeiras conquistas referente aos Direitos Humanos em nível internacional foi a Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH) de 1948, prevista pela Carta das Nações Unidas em 1945. Assinado no dia 10 de dezembro de 1948, em Paris, este documento enumera os direitos que todos os seres humanos possuem, interessando, principalmente, para o trabalho em comento, o direito à vida, saúde e, conseqüentemente, ao meio ambiente equilibrado.

A DUDH consagra, em seu artigo III, o direito à vida²⁶⁸, que é o direito fundamental de primeira geração²⁶⁹ mais essencial, dele originando-se todos os demais direitos assegurados ao homem. E ainda, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, documento posterior àquela, aprovado pela XXI Assembléia Geral das Nações Unidas, afirma que “o direito à vida é inerente à pessoa humana. Este direito deverá ser protegido pela lei, ninguém poderá ser arbitrariamente privado de sua vida”²⁷⁰.

²⁶⁸ “Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.”

²⁶⁹ Segundo Pedro Lenza, os direitos de primeira geração “dizem respeito às liberdades públicas e aos direitos políticos, ou seja, direitos civis e políticos a traduzirem o valor de liberdade”.

²⁷⁰ Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, Parte III, Art. 6º.

A proteção garantida à vida abrange o direito “de estar vivo, de lutar pelo viver, de defender a própria vida, de permanecer vivo”²⁷¹. Ademais, pressupõe a noção de qualidade de vida, a qual garante ao ser humano também o direito de viver bem e em condições dignas de existência como pessoa. Aqui se insere o direito à saúde como consequência do direito à vida.

Assim sendo, o direito à saúde diz respeito à qualidade de vida e dignidade da pessoa humana, escopos de todo homem. Pois de nada serve ser assegurado a este o direito à vida se não forem também assegurados os meios de preservá-la. O direito à saúde, apesar de extremamente ligado ao direito à vida, insere-se nos de segunda geração²⁷². Isso porque, possui cunho social e é concebido como direito de todos e dever do Estado, principal responsável por garantir a efetividade desse direito mediante políticas sociais e econômicas.

Quanto ao direito ao meio ambiente equilibrado, este está intimamente ligado aos direitos anteriormente referidos, pois o ser humano somente exercerá seu direito à vida, de forma saudável, em um meio ambiente que apresente as condições naturais necessárias para o desenvolvimento pleno da vida. É um direito fundamental inserido nos de terceira geração²⁷³ por apresentar-se como um direito transindividual, ou seja, não pertence aos seres humanos de forma singular, sendo marcado pelas alterações da sociedade, que, ante aos novos problemas e preocupações mundiais, adotou uma nova concepção preservacionista ambiental em relação ao desenvolvimento científico-tecnológico.

Diante disso, toda e qualquer prática que se apresente como possivelmente nociva à vida, à saúde ou ao meio ambiente deve ser analisada com a devida cautela. Os Organismos Alimentares Geneticamente Modificados são um bom exemplo do exposto, uma vez que a desmedida utilização, sem conhecimento científico suficiente acerca das consequências desta, pode gerar danos irreparáveis à vida, saúde e meio ambiente.²⁷⁴

2. Organismos Geneticamente Modificados e o Princípio da Precaução

Imperioso se faz conceituar, mesmo que de forma concisa, o que são OGM, a fim de que se possa compreender melhor a profundidade do tema. A União Européia, em seu glossário, assim os define: “Os OGM são organismos cujo material genético (ADN²⁷⁵) não foi modificado por multiplicação e/ou

²⁷¹ SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 27ª ed. São Paulo: Malheiros, 2006. p. 198.

²⁷² Conforme definição do autor Pedro Lenza, os direitos de segunda geração “privilegiam os direitos sociais, culturais e econômicos, correspondendo aos direitos de igualdade”.

²⁷³ Pedro Lenza define direitos de terceira geração da seguinte forma: “marcados pela alteração da sociedade, por profundas mudanças na comunidade internacional (sociedade de massa, crescente desenvolvimento tecnológico e científico), (...) o ser humano é inserido em uma coletividade e passa a ter direitos de solidariedade”.

²⁷⁴ “Tal como vem ocorrendo na Argentina e no Brasil, a monocultura da soja em larga escala tem empregado de forma maciça os agrotóxicos e adotado OGMs (Organismos Geneticamente Modificados), que demandam maiores quantidades de glifosato, agravando os riscos ambientais e para a saúde”. Fonte: SILVA, Maria Aparecida de Moraes; MELO, Beatriz Medeiros de. *Soja: A expansão dos negócios*. In: *Le Diplomatieque Brasil*, Fevereiro de 2009. p. 04.

²⁷⁵ ADN (em português) ou DNA (em inglês) – Ácido Desoxirribonucleico.

recombinação natural, mas pela introdução de um gene modificado ou de um gene pertencente a uma outra variedade ou espécie²⁷⁶.

Para os efeitos da Lei de Biossegurança²⁷⁷, que estabelece normas de segurança e mecanismos de fiscalização de atividades que envolvam OGM, no Brasil, considera-se OGM aqueles cujo material genético – ADN ou ARN²⁷⁸ – foi modificado por qualquer técnica de engenharia genética²⁷⁹. E complementa, ainda, Celso Antonio Pacheco Fiorillo:

(...) são corpos vivos (unicelulares ou multicelulares cujos diferentes componentes funcionam como um todo para realizar processos vitais; animais, plantas, fungos e micróbios são todos organismos) cujo material genético – ADN/ARN (os ácidos ADN e ARN são estruturas bioquímicas que contém informações determinantes dos caracteres hereditários transmissíveis à descendência) tenha sido modificado por qualquer técnica de engenharia genética (...).²⁸⁰

Entende-se, portanto, que OGM são seres vivos que tiveram sua carga genética alterada pelo homem por meio de alguma técnica de engenharia genética. Ou seja, organismos que possuem em sua identidade genética uma alteração que provoca a saliência de uma característica ou tiveram inserido, na sua carga genética, um gene de outro ser vivo.

Relaciona-se diretamente com a transgenia o Princípio da Precaução, que foi materializado no Princípio 15 da Declaração do Rio, oriunda da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992):

De modo a proteger o meio ambiente, o princípio da precaução deve ser amplamente observado pelos Estados, de acordo com as suas capacidades. Quando houver ameaça de danos sérios ou irreversíveis, a ausência de absoluta certeza científica não deve ser utilizada como razão para postergar medidas eficazes e economicamente viáveis para prevenir a degradação ambiental.²⁸¹

Da redação desse princípio pode-se apreender um importante passo no tratamento do meio ambiente, uma vez que a incerteza científica sobre as conseqüências de determinada prática não poderá servir de escusa para que o Estado mantenha-se inerte. Em outras palavras, na dúvida sobre os efeitos decorrentes de atividades potencialmente nocivas ao meio ambiente, como é o caso dos OGM, o Estado deve intervir de forma substancial com o fito de manter o equilíbrio ecológico, a saúde e a vida da sua população.

Importante salientar, por fim, que a aplicação deste princípio deve se dar de forma comedida, ou seja, somente as demandas bem fundamentadas que apresentem reais possibilidades de dano é que merecem provimento. Não se poderia admitir que toda e qualquer manifestação de mudança no meio ambiente possa ser considerada um risco, pois se estaria tolindo de forma exacerbada o desenvolvimento humano.²⁸² Este é o posicionamento de Paulo Affonso Leme Machado:

²⁷⁶ UNIÃO EUROPEIA. **Europa Glossário**. Disponível em: <http://europa.eu/scadplus/glossary/genetically_modified_organisms_pt.htm>. Acesso em 23 de junho de 2009.

²⁷⁷ Lei nº 11.105, de 24 de março de 2005

²⁷⁸ ARN (em português) ou RNA (em inglês) – Ácido Ribonucléico.

²⁷⁹ Art. 3º, V da Lei 11.105 de 24 de março de 2005.

²⁸⁰ FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. Curso de Direito Ambiental Brasileiro. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2009. p. 288.

²⁸¹ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração do Rio de Janeiro sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento**. Disponível em <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/bmestar/rio92.htm>>. Acesso em 23 de junho de 2009.

²⁸² Observa-se o posicionamento jurisprudencial brasileiro, no Superior Tribunal de Justiça (STJ), acerca do tema nos Agravos de Instrumento nº 2007.04.00.020136-0 e 2008.04.00.034672-9.

A implementação do princípio da precaução não tem por finalidade imobilizar as atividades humanas. Não se trata da precaução que tudo impede ou que em tudo vê catástrofes ou males. O princípio da precaução visa à durabilidade da sábia qualidade de vida das gerações humanas e à continuidade da natureza existente no planeta.²⁸³

Assim sendo, a princiologia ambiental não busca impossibilitar a utilização dos OGM, mas objetiva que sua implementação não coloque em eminente risco a Segurança Alimentar da população. Gize-se que, por precaução, não se prima apenas pela garantia de alimentos com valor nutricional e em quantidade necessária para atender a demanda, mas visa-se à proteção de toda cadeia de produção alimentar. Em suma, a princiologia ambiental reflete também sobre a questão da soberania alimentar²⁸⁴.

3. A visão dos países centrais acerca da Segurança Alimentar

Os países centrais apresentam grande avanço tecnológico e científico no que tange à produção de gêneros alimentícios. Assim, foram os primeiros a definir o conceito de Segurança Alimentar com o fito de garantir aos consumidores que os produtores visem conferir altos padrões de qualidade aos alimentos, utilizando técnicas de produção que não causem danos ao meio ambiente.

Entende-se por países centrais, aqueles considerados mais desenvolvidos, que apresentam padrões superiores de qualidade de vida, grande avanço tecnológico e, por conseqüência, influência na ceara internacional. Boaventura de Sousa Santos, ao manifestar-se sobre os países centrais e a globalização, refere que:

Os países centrais, que presidem à globalização hegemônica, são os que têm dela tirado mais vantagens, maximizando as oportunidades que ela cria e transferindo para outros países menos desenvolvidos os custos sociais e outros que ela produz. Ser hoje um país central significa precisamente ter a capacidade de maximizar as vantagens e minimizar os inconvenientes da globalização hegemônica.²⁸⁵

Quanto aos países periféricos, são aqueles menos desenvolvidos, com pouco avanço tecnológico e população, muitas vezes, vivendo em condições miseráveis. Esses países sofreram degradação da sua posição no sistema mundial, bem como de seus já muito baixos padrões de vida, pois foram forçados a arcar com os custos da globalização hegemônica sem terem capacidade para usar as oportunidades por ela criadas.²⁸⁶

No que tange ao conceito de Segurança Alimentar, a Declaração de Roma, redigida pela FAO em 1996, traça as principais linhas acerca do tema, tomando como base, principalmente a questão

²⁸³ MACHADO, Paulo Affonso Leme. *Direito Ambiental Brasileiro*. 8 ed. São Paulo: Malheiros, 2000. p. 47.

²⁸⁴ Desdobramento do princípio constitucional da soberania da população sobre seu território e destino, a soberania alimentar visa à adoção de medidas que garantam ao Estado que a sua população seja satisfatoriamente abastecida por alimentos saudáveis. Neste sentido, a Declaração de Nyélény: "A soberania alimentar é um direito dos povos a alimentos nutritivos e culturalmente adequados, acessíveis, produzidos de forma sustentável e ecológica, e seu direito de decidir seu próprio sistema alimentício e produtivo. (...) A soberania alimentar promove o comércio transparente, que garanta o ingresso digno para todos os povos, e os direitos dos consumidores para controlarem sua própria alimentação e nutrição. Garanta que os direitos de acesso e a gestão de nossa terra, de nossos territórios, nossas águas, nossas sementes, nossos animais e a biodiversidade, estejam nas mãos daqueles que produzimos os alimentos. A soberania alimentar supõe novas relações sociais livres de opressão e desigualdades entre homens e mulheres, grupos raciais, classes sociais e gerações." Disponível em <http://www.wrm.org.uy/temas/mujer/Declaracion_Mujeres_Nyeleni_PR.html>. Acesso em 13 de agosto de 2009.

²⁸⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2002. p. 12.

²⁸⁶ Idem.

nutricional. Além de reconhecerem a questão da pobreza no mundo e sua conseqüente relação com a fome, a Declaração enumera medidas com o fito de amenizar a situação.

O aspecto político da Segurança Alimentar é visualizado na Declaração, vez que os países signatários comprometem-se a “erradicar a pobreza e a desigualdade, melhorar o acesso físico e econômico de todos, e a todo momento, a alimentos suficientes, nutricionalmente adequados e seguros (...)”²⁸⁷. Outra questão, também presente, é a relacionada com a proteção do meio ambiente, senão vejamos:

Proseguiremos políticas e práticas participativas e sustentáveis de desenvolvimento alimentar, agrícola, de pesca, florestal e rural, em zonas de alto e baixo potencial produtivo, as quais são fundamentais para assegurar uma adequada e segura provisão de alimentos a nível familiar, nacional, regional e global, assim como para combater as pragas, a seca e a desertificação, considerando o carácter multifuncional da agricultura.²⁸⁸

Ademais, a Declaração diz respeito às políticas comerciais agrárias e comerciais em geral, com o escopo de que “contribuam a fomentar a segurança alimentar para todos, através de um sistema comercial mundial justo e orientado no mercado”.²⁸⁹ Além disso, algumas medidas a serem adotadas pelos países signatários fazem referência à prevenção e preparação para enfrentar possíveis catástrofes naturais e emergências de origem humana, assim como necessidades provisórias e urgentes de alimentos, bem como o desenvolvimento da capacidade de satisfazer necessidades futuras, o que denota a ampla abrangência do conceito de Segurança Alimentar trazido pela Declaração.

Imperioso se faz, ao tratar-se do conceito de Segurança Alimentar nos países centrais, levantar o que diz a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO) sobre o assunto: “Food security exists when all people, at all times, have access to sufficient, safe and nutritious food to meet their dietary needs and food preferences for an active and healthy life”²⁹⁰. Ou seja, Segurança Alimentar é definida como o acesso a alimentos suficientes, saudáveis e nutritivos, que garantam aos seres humanos aquilo que necessitam em sua dieta, conforme suas preferências, para uma vida saudável e ativa.

No que se refere à segurança dos alimentos, a União Européia afirma que

O objectivo central da política de segurança dos alimentos da Comissão Europeia consiste em assegurar um nível elevado de defesa da saúde humana e dos interesses dos consumidores no que diz respeito aos alimentos, tendo em conta a diversidade, incluindo os produtos tradicionais, garantindo simultaneamente o funcionamento efectivo do mercado interno.²⁹¹

Tem-se, portanto, que, nos países europeus, Segurança Alimentar abrange a defesa da saúde humana, bem como a garantia de satisfação do consumidor em relação aos produtos alimentares que

²⁸⁷ ONU. **Declaração de Roma Sobre a Segurança Alimentar Mundial.** Disponível em <<http://www.fao.org/DOCREP/003/W3613P/W3613P00.HTM>>. Acesso em 22 de junho de 2009.

²⁸⁸ ONU. **Declaração de Roma Sobre a Segurança Alimentar Mundial.** Disponível em <<http://www.fao.org/DOCREP/003/W3613P/W3613P00.HTM>>. Acesso em 22 de junho de 2009.

²⁸⁹ Idem.

²⁹⁰ FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. **What is Food Security?** Disponível em: <<http://www.fao.org/spfs/en/>>. Acesso em 23 de junho de 2009.

²⁹¹ EUROPA. **Segurança Alimentar: da exploração agrícola à mesa.** Disponível em: <http://ec.europa.eu/food/intro_pt.htm>. Acesso em 11 de agosto de 2009.

adquire. Ainda, traz questão importante quanto ao funcionamento do mercado interno, fazendo a ligação entre Segurança Alimentar e o aspecto econômico da produção de gêneros alimentícios.

Dessa forma, observa-se que o conceito de Segurança Alimentar construído pelos países centrais não se refere apenas a garantir ao homem o acesso aos alimentos com o objetivo de erradicar a fome. O conceito de Segurança Alimentar é mais abrangente e refere-se também à forma com que esse alimento foi produzido e, principalmente, leva em conta o seu teor nutricional a assegurar a qualidade de vida dos consumidores.

Destarte, Segurança Alimentar, conforme a definição dos países centrais, visa a uma produção de alimentos que não agrida o meio ambiente, seja na agricultura ou pecuária. Busca a existência de alimentos em abundância e acessíveis ao homem. E, por fim, objetiva que os alimentos ingeridos pelo homem possuam valor nutritivo.

Entretanto, tal conceito serve a países desenvolvidos, que não compartilham das peculiaridades econômicas, sociais, políticas e jurídicas dos países latinoamericanos. Assim, deve-se analisar de forma aprofundada a possibilidade de se aplicar o referido conceito nos países da América Latina.

4. Por uma visão latinoamericana sobre a Segurança Alimentar

A criação de um conceito envolve mais que apenas a descrição de um fenômeno. É fruto de um complexo contexto que abrange questões econômicas, históricas, sociais, ambientais, jurídicas, políticas, entre outras. Dessa forma, hodiernamente se percebe, ao contrário do pensamento cartesiano largamente difundido, que a formulação de um conceito é o resultado de toda uma análise sistêmica (consciente ou não) por parte do cientista quanto ao mundo que o cerca.

Neste sentido, mister se faz as palavras de Fritjof Capra: "...o pensamento sistêmico é pensamento 'contextual'; e, uma vez que explicar coisas considerando o seu contexto significa explicá-las considerando o seu meio ambiente, também podemos dizer que todo pensamento sistêmico é pensamento ambiental"²⁹². Isso porque, o referido autor reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, considerando que os indivíduos e meio ambiente estão necessariamente interconectados nos processos cíclicos da natureza.

Assim sendo, parece claro que, para aplicar-se o conceito de Segurança Alimentar na América Latina, este deve exprimir as peculiaridades latinoamericanas e não se utilizar de um conceito pronto que atende as expectativas dos países centrais. Nesta esteira, Ricardo Zeledón Zeledón explicita, relacionando com os Direitos Humanos, que a Segurança Alimentar implica "impacto en los pueblos, los grupos y las personas, con profundo sentido económico y social, pues ha sido concebido para la

²⁹² CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida**. 6 ed. São Paulo: Cultrix, 2001. p. 46.

adecuada protección de la vida, la salud y la seguridad de las personas, los alimentos vegetales y animales, y el medio ambiente".²⁹³

Buscar a formação de uma intelectualidade dos países periféricos não significa rejeitar o conhecimento oriundo do norte, mas sim, utilizar-se dele para a melhor adequação e concretização da identidade latinoamericana. Exatamente neste sentido, posiciona-se Eduardo Devés Valdés:

Detectar la manera como se configura nuestro pensamiento es ir descubriendo los peldaños, las etapas de construcción de una siempre inacabada identidad intelectual; es decir, aprehender los trazos fundamentales de un quehacer que se perfila en temas y problemas, que se configura en escuelas y corrientes, que maneja categorías y conceptos, que se define en una trayectoria o una tradición, que se establece en tipos de relación con lo otro: otros mundos intelectuales y otros mundos no intelectuales, como lo institucional, lo político, etc. A través de esos elementos el pensamiento latinoamericano va logrando identidad, en contraste con la metodología de la actividad intelectual europea, con la cual se emparenta por muchos caracteres y se distancia por otros.²⁹⁴

Pensar uma visão latinoamericana acerca da Segurança Alimentar, no que tange os OGM, perpassa, portanto, diversos aspectos como a grande massa populacional que passa fome e necessita de alimentos²⁹⁵, pouco se importando com a origem e as conseqüências incertas de sua ingestão²⁹⁶. Soma-se a isso a influência externa na política interna dos países periféricos²⁹⁷ e a conseqüente superficialidade da legislação que trata da utilização de OGM alimentares.²⁹⁸

Sendo ainda a América Latina composta de diversos países incapazes economicamente de subsidiar a agricultura familiar²⁹⁹, os OGM tomam conta das lavouras, agravando ainda mais o êxodo rural e o agravamento dos cinturões de pobreza nas cidades. O contágio acidental de plantações tradicionais por OGM³⁰⁰ e o necessário pagamento de royalties às empresas gerenciadoras da tecnologia, bem como a utilização de herbicidas específicos³⁰¹ são outras questões intimamente ligadas com a aplicabilidade do conceito de Segurança Alimentar na América Latina.

Os povos latinoamericanos necessitam de um conceito de Segurança Alimentar, vez que o cultivo de Organismos Alimentares Geneticamente Modificados é uma realidade em expansão. Entretanto, para isso, não se pode utilizar de forma automática, como de costume, o conceito criado

²⁹³ ZELEDÓN, Ricardo Zeledón. *Derecho Agrario: Nuevas Dimensiones*. Curitiba: Juruá, 2003. p. 174.

²⁹⁴ DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad: Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Tomo I. Buenos Aires: Biblos, 2000. p. 20.

²⁹⁵ Conforme o Diretor-Geral da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação (FAO), "54 milhões de pessoas passam fome na América Latina e Caraíbas". Disponível em <<https://www.fao.org.br>>. Acesso em 06 de agosto de 2009.

²⁹⁶ "211 milhões de latino-americanos e caribenhos vivem abaixo da linha de pobreza, com um aumento de 11 milhões desde 1990. (Junho de 2002)". Isso demonstra que muitos latinoamericanos não tem escolha entre ingerir ou não OGM devido à sua condição financeira. Disponível em <<https://www.fao.org.br>>. Acesso em 06 de agosto de 2009.

²⁹⁷ Neste sentido assevera o Diretor-Geral da FAO: "As perspectivas futuras continuam a ser pouco risonhas para toda a América Latina. Os efeitos da globalização far-se-ão sentir por muito tempo, nomeadamente através de continuas crises econômicas (sic). As suas frágeis economias estão hoje à mercê das empresas dos países mais ricos". Disponível em <<https://www.fao.org.br>>. Acesso em 06 de agosto de 2009.

²⁹⁸ Em 2005 entrou em vigor no Brasil a Lei 11.105 – Lei de Biossegurança – entretanto, tal lei "(...) é omissa quanto a mecanismos para minimizar ou resolver problemas que a aplicação da engenharia genética na agricultura tem causado em diversas partes do mundo, tais como a contaminação genética, a proteção dos agricultores que optam por não plantar transgênicos, normas quanto à rastreabilidade e segregação e proteção da Biodiversidade". Disponível em <<http://alainet.org/active/8071&lang=es>>. Acesso em 15 de Agosto de 2009.

²⁹⁹ "(...) os governos desta Região além de não subsidiarem e não adotarem medidas protecionistas em favor dos seus agricultores, estão reduzindo exatamente aqueles recursos e serviços com os quais, tradicionalmente, se pretendeu fazer esta imprescindível modernização". Disponível em <<http://www.agronline.com.br/artigos/artigo.php?id=31>>. Acesso em 12 de Julho de 2009.

³⁰⁰ "A Secretaria de Agricultura e Abastecimento (Seab) do Paraná enviou na última segunda-feira (10 de Agosto de 2009) uma nota técnica a diversos órgãos do Governo Federal para alertar que a contaminação de transgênicos nas lavouras de milho (convencionais e orgânicas) é inevitável". Disponível em <www.nead.org.br>. Acesso em 18 de Agosto de 2009.

³⁰¹ "Uma vez infectada uma plantação, não há como voltar atrás. Isso possibilita não só a cobrança de royalties sobre essas plantas geneticamente modificadas, que nem sequer foram adquiridos pelos agricultores, como também condiciona o controle técnico aos produtos daquela empresa específica. Por exemplo: um OGM responde preferencialmente aos herbicidas produzidos pela mesma empresa que o desenvolveu, em geral mais caro. Stitilmente, os OGMs estão, portanto, se impondo, sem que os cidadãos percebam". Fonte: GERAD, Française. *Agricultura patenteada*. In: Le Diplomatique Brasil, Fevereiro de 2009. p. 28.

nos países desenvolvidos, pois este atende os seus anseios. Dessa forma, imprescindível é que se empregue ao conceito uma visão latinoamericana, vez que:

La constitución de un espacio latinoamericano de trabajo ha sido un desafío permanente, aunque no siempre tematizado, para nuestra intelectualidad. Los esfuerzos de integración, revitalizados en la última década del siglo, le dieron un nuevo impulso pero, claro está, desde mucho antes fue un problema teórico y una tarea en la práctica. La construcción de redes intelectuales en América latina puede ser comprendida como parte de esta empresa.³⁰²

Considerações Finais

O cultivo de Organismos Alimentares Geneticamente Modificados apresenta riscos, que fazem frente à efetividade dos direitos à vida, à saúde e ao meio ambiente equilibrado. Dessa forma, mister se faz analisar o que seja Segurança Alimentar.

Nos países centrais, há uma definição de Segurança Alimentar que abrange aspectos nutricionais, econômicos, políticos, jurídicos, sociais, o que atende satisfatoriamente as suas expectativas. Situação diversa, contudo, ocorre na América Latina. As peculiaridades dos povos latinoamericanos impedem a aplicação automática do conceito criado nos países desenvolvidos, vez que a realidade encontrada é diametralmente oposta àquela.

Nesse sentido, o conceito de Segurança Alimentar dos países centrais deve ser utilizado como um modelo a ser adequado à realidade latinoamericana. Assim sendo, estará se respeitando a identidade desses povos, bem como fomentando a criação de uma intelectualidade local para que se reflita sobre a utilização de OGM nos países latinoamericanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

América Latina en movimiento. Aspectos da nova lei de Biossegurança. Disponível em <<http://alainet.org/active/8071&lang=es>>. Acesso em 15 de Agosto de 2009.

BRASIL. Lei nº 11.105 de 24 de março de 2005. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11105.htm>. Acesso em 14 de Agosto de 2009.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida**. 6 ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo. **El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad: Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)**. Tomo I. Buenos Aires: Biblos, 2000.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo. **El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad: Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90**. Tomo III. Buenos Aires: Biblos, 2004.

EUROPA. **Segurança Alimentar: da exploração agrícola à mesa**. Disponível em: <http://ec.europa.eu/food/intro_pt.htm>. Acesso em 11 de agosto de 2009.

³⁰² DEVÉS VALDÉS, Eduardo. **El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad: Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90**. Tomo III. Buenos Aires: Biblos, 2004. p. 77.

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. **Curso de Direito Ambiental Brasileiro**. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

Foro Mundial pela Soberania Alimentar. **Declaração de Nyélény**. Disponível em <http://www.wrm.org.uy/temas/mujer/Declaracion_Mujeres_Nyeleni_PR.html>. Acesso em 13 de agosto de 2009.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. **What is Food Security?** Disponível em: <<http://www.fao.org/spfs/en/>>. Acesso em 23 de junho de 2009.

GERAD, Françoise. **Agricultura patenteada**. In: Le Diplomatique Brasil, Fevereiro de 2009.

LACKI, Polan. **Rentabilidade na Agricultura: com mais subsídios ou com mais profissionalismo**. In: Agronline. Disponível em <<http://www.agronline.com.br/artigos/artigo.php?id=31>>. Acesso em 12 de Julho de 2009.

LENZA, Pedro. **Direito Constitucional Esquematizado**. 12° Ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro**. 8 ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural. **Contaminação do milho transgênico já é realidade no Paraná**. Disponível em <www.nead.org.br>. Acesso em 18 de Agosto de 2009.

ONU. Pacto Internacional sobre Direitos Cíveis e Políticos. Disponível em <http://www.aids.gov.br/legislacao/vol1_2.htm>. Acesso em 19 de Agosto de 2009.

ONU. **Declaração de Roma Sobre a Segurança Alimentar Mundial**. Disponível em <<http://www.fao.org/DOCREP/003/W3613P/W3613P00.HTM>>. Acesso em 22 de junho de 2009.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração do Rio de Janeiro sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento**. Disponível em <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/bmestar/rio92.htm>>. Acesso em 23 de junho de 2009.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 27° ed. São Paulo: Malheiros, 2006.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes; MELO, Beatriz Medeiros de. **Soja: A expansão dos negócios**. In: Le Diplomatique Brasil, Fevereiro de 2009.

Superior Tribunal de Justiça. **Consulta Jurisprudencial**. Disponível em <www.stj.jus.br>. Acesso em 15 de julho de 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 2002.

UNIÃO EUROPEIA. **Europa Glossário**. Disponível em: <http://europa.eu/scadplus/glossary/genetically_modified_organisms_pt.htm>. Acesso em 23 de junho de 2009.

ZELEDÓN, Ricardo Zeledón. **Derecho Agrario: Nuevas Dimensiones**. Curitiba: Juruá, 2003.

[1] Pesquisa decorrente do Projeto de Pesquisa “Aspectos relevantes da Segurança Alimentar com relação a organismos alimentares geneticamente modificados frente à Sociedade de Risco e ao Direito Ambiental” vinculado ao Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade da Universidade Federal de Santa Maria.

[2] Autora. Atualmente é graduanda do 8° semestre do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão na Instituição. Participante do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade sob coordenação do Prof. Dr. Luiz Ernani Bonesso de Araujo e Prof. Ms. Jerônimo Siqueira Tybusch. Estagia no Ministério Público Federal - PRM/SM. Email: gabriela_friedrich@yahoo.com.br

[3] Autor. Atualmente é graduando do 8° semestre do Curso de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão com bolsa provida pela própria Instituição. Participante do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade sob coordenação do Prof. Dr. Luiz Ernani Bonesso de Araujo e Prof. Ms. Jerônimo Siqueira Tybusch. Editor-Assistente da Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM. Estagia no Lutz Coelho Advogados Associados. Email: iasindm@gmail.com

[4] Autor e Orientador. Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito de Santo Ângelo, Mestre e Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenador do

Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade. Atualmente é professor e coordenador do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Email: luiz.bonesso@gmail.com

“Algunas reflexiones sobre la relación entre democracia, desobediencia civil y derecho a la protesta” (Martín Zampino)

Más allá de su efectividad en términos de crecimiento económico, cuestión por otra parte controvertible, es una opinión generalmente aceptada que el modelo neoliberal inauguró en América Latina una nueva era de exclusión social. En ese contexto, lo que en la época de la “globalización” algunos denominan “crisis del Estado-nación” puede ser visto, en realidad, como una reformulación de su función política y social.

Mientras que la superación de la crisis de 1930 inaugura una etapa de “compromiso social” del Estado, de tal manera que se hace compatible el capitalismo como sistema productivo con la mejora en los niveles de vida de las masas³⁰³, alrededor de 40 años después ese compromiso vira hacia una práctica disruptiva por parte del Estado-nación.

La satisfacción de las necesidades de las masas deja de ser un piñón necesario para la reproducción del sistema capitalista, y el Estado deja de guardar a las masas y pasa a ser guardián del sistema.

Con ello retorna el viejo paradigma económico-liberal de escisión entre las esferas política y social.

Recordemos el ejemplo hobbesiano: lo privado es la esfera de persecución de los intereses egoístas; pero los agentes sociales que tienen derecho a que el Leviatán no intervenga en sus negocios son, en el ámbito público, autores (aunque sea a partir de un contrato ficticio o de un consentimiento tácito) y no actores, lo cual los reduce a la obediencia y a la no-participación política³⁰⁴.

Pero no es fácil, parafraseando a Rancière, quitar la parte de los que habían conseguido ser parte. Es lógico que la exclusión choque con una resistencia. Y, en ese contexto, el “Estado Social de derecho” se transforma en “Estado penal de excepción”³⁰⁵ o, en otras palabras, “la providencia gira a la penitencia”³⁰⁶.

En el ámbito latinoamericano esto se tradujo en una pandemia de dictaduras militares primero, y después, sobre todo desde fines de la década de 1980, en la vigencia de un Estado formalmente de Derecho cada vez más entrenado en las modalidades del desglose entre el “adentro” y el “afuera”. Si el movimiento y la reacción de los excluidos y silenciados puede ser denominado “irrupción”, la práctica estatal de desactivación y encorsetamiento frente a dicha reacción puede ser denominada “disrupción”.

³⁰³ Afirmación con la que, por otra parte, estarían sólo parcialmente de acuerdo los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt. *El hombre unidimensional*, de Marcuse, es sólo una muestra de lo que piensan los representantes de esta corriente sobre la vida del hombre *pastoreado* por el Estado Benefactor.

³⁰⁴ HOBBS, Thomas: EL LEVIATAN. Ediciones varias. Capítulo XVII.

³⁰⁵ RODRIGUEZ, Esteban: “Un puño sin brazo” en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Editorial La Grieta. La Plata, 2003. Página 20.

³⁰⁶ GONZALEZ MORAS, Juan: “Poder de policía global”. Obra citada, página 70.

Esto es: mientras desde lo social la pérdida de antiguas conquistas y de derechos consagrados genera un movimiento de apropiación de lo político, desde lo político el Estado se esfuerza por mantener lo social como algo exógeno, y pone en juego mecanismos adormecedores, más o menos violentos, que en su conjunto constituyen las prácticas disruptivas. Diversas agencias estatales pondrán en juego toda una serie de estrategias. Las agencias **políticas** apelarán al clientelismo y la cooptación, las **sociales** el subsistencialismo, las **jurídicas** a la criminalización (de la pobreza y de la protesta) y en el repertorio de las **represivas** figurarán el gatillo fácil, unidades tácticas anti-tumulto y escuadrones de la muerte³⁰⁷. En este trabajo nos centraremos en el desempeño de las dos agencias mencionadas al final, es decir, de las agencias jurídicas y represivas (sobre todo de las primeras) en su relación con el derecho a la protesta, visto como una forma de **desobediencia civil**. Para ello será necesario detenernos en el análisis del concepto de la desobediencia, su relación con otros conceptos similares, y su papel en el seno de la forma democrática de gobierno.

La desobediencia civil y el derecho a la protesta

Para algunos autores la desobediencia civil tiene que ver con una crisis del paradigma de la representación política, y supone que la escisión entre lo político y lo social, a que antes hiciéramos referencia, es puesta en tela de juicio por la irrupción de la multitud³⁰⁸. La “acción colectiva desobediente” sería una “política de negación popular... ante mecanismos legales opresivos”. No es difícil justificar este punto de vista. En la medida en que el Estado-nación se torna guardián de un sistema económico que expulsa a cada vez más personas hacia los márgenes de la mera sobrevivencia, intenta desactivar la protesta social apelando ya sea al expediente de la represión, ya al de la persecución penal de los militantes³⁰⁹. Y hace ambas cosas, teóricamente y en el mejor de los casos, “con la ley en la mano”, por así decir. Pero entonces nos encontramos ante un choque entre legitimidades. Pues en la medida en que vivimos en países con regímenes democráticos, al menos formalmente, se supone que nuestras leyes tienen a su favor la presunción de ser legítimas. Y esa legitimidad deriva de un respeto, aunque sea por vía representativa, del principio de “soberanía popular”³¹⁰. Pero, por otro lado, ¿quién puede dudar de la legitimidad de la protesta de quienes pierden

³⁰⁷ RODRIGUEZ, Esteban. Ibid. Página 25.

³⁰⁸ AXAT, Julián: “La desobediencia civil ante la criminalización”, en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Página 353. En el mismo libro, Esteban Rodríguez sostiene, en un artículo titulado “La administración de la muerte”, que la crisis de representación es la irrupción de la “vida”, en la medida en que las personas comienzan a deliberar y a gobernarse directamente. Con lo cual intentan una “apropiación de lo político”. Páginas 104 y ss.

³⁰⁹ CARDELLI, Mariano: “Del discurso de la seguridad nacional al discurso de la seguridad ciudadana”, en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL”. Página 139.

³¹⁰ No se nos escapa que el problema parece ser, precisamente, el de la relación entre *representación* y *soberanía popular*. Los autores que se entusiasman con la irrupción, y con la posibilidad de la participación directa de las multitudes, no han acertado todavía en la generación de un modelo potable para el problema de la relación entre

su trabajo, no pueden dar de comer a sus hijos, mueren de enfermedades curables, sufren una ancianidad miserable, etcétera?

Cuando los mismos que se encargan de aplicar la ley y de mantener el orden tienen que reconocer la legitimidad de la protesta de aquellos a quienes están reprimiendo, es evidente que nos hallamos ante una situación de *alienación legal*. El derecho se aliena de sí mismo, pues persigue a quienes reclaman por derechos que el mismo sistema jurídico formalmente reconoce. Y el derecho se aliena con respecto a la población, pues se transforma en un conjunto de normas que perjudica los intereses básicos de la mayoría de las personas, pero frente a las cuales dicha mayoría tiene que permanecer sometida.

¿Qué queda, en tales condiciones, de nuestros Estados de Derecho y de nuestras democracias? Pues es un punto sobre el que hay consenso desde hace tiempo es que, como sostiene Gargarella,

*“la ausencia de políticas públicas destinadas a poner en práctica los derechos sociales dificulta el involucramiento político de las personas con más desventajas y, por tanto, socava el valor total del proceso democrático.”*³¹¹

O como dice Nino:

*“Si alguien está muriendo de hambre, o se encuentra gravemente enfermo y privado de atención médica, o carece de la posibilidad de expresar sus ideas en los medios de comunicación, el sistema democrático resulta tan afectado como si tal persona no tuviera derecho al voto.”*³¹²

Esta toma de conciencia acerca de que el Estado, con sus prácticas disruptivas, no hace más que castigar a los castigados, y de que el derecho penaliza a las víctimas del derecho, ha llevado a un grupo de autores a considerar que los resortes del Estado de Derecho se disponen, de por sí, para la persecución y para la exclusión de la política.

Cualquier intento de protesta será visto, así, como una agresión a la institucionalidad. Los manifestantes pueden ser vistos, entonces, como “revoltosos”, “subversivos” o “terroristas”. Y cuando el peso de la ley recae sobre ellos, se manifiesta en toda su crudeza el grado y el sentido en que el sistema jurídico está alienado y es alienante. Como dice Rodríguez:

“¿Cómo funciona el proceso penal? Descontextualizando los eventos de su entorno social, separándolos de su dimensión histórica. Lo único que le interesa a la justicia son las acciones que alguien pudo haber cometido, puesto que son las acciones las que permiten encuadrar las conductas en los tipos penales... Se sabe: dado A debe ser B. Robó, marche preso. No interesa por qué hizo lo que hizo... en este sentido la justicia tendrá dicho que de hacerlo, de llegar a incorporar su

democracia y masividad. Más allá de este problema no resuelto, podemos acordar con Gargarella en que la mayoría de nuestros diseños institucionales se inspiran en un principio de desconfianza en la participación. Con el artículo 22 de la Constitución Argentina, por ejemplo, “la opción que se tomó... fue... quitarle o no reconocerle poder a la ciudadanía porque no se le creía, porque se le temía, porque se pensaba que iba a ser incapaz de convertir sus pasiones en razones”. Se quiso, en consecuencia, y se logró, según Gargarella, aislar a los representantes para tornarlos inalcanzables para una ciudadanía irascible y apasionada. Cfr. GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Ad-Hoc, Buenos Aires, 2005. Página 147.

³¹¹ ALEGRE, Marcelo y GARGARELLA, Roberto (coordinadores): EL DERECHO A LA IGUALDAD. LexisNexis. Buenos Aires, 2007. Página 135.

³¹² NINO, Carlos: THE CONSTITUTION OF DELIBERATIVE DEMOCRACY. Yale University Press, New Haven, 1996. Página 199.

contexto, estaría incurriendo en cuestiones políticas que constitucionalmente hablando no le incumben...”

Y también

“La ley y sus intérpretes se caracterizan antes que por visualizar un problema social, por encubrirlo... El problema ya no será el sistema sino el hecho de que alguien está violando la ley. La cuestión es que alguien se apartó de las reglas de juego; y no el juego que se nos hace jugar”³¹³

Aprovecharemos esta caracterización del sistema penal así como de su fundamento para avanzar en la reflexión. En primer lugar, hay serias reminiscencias a Kelsen en la crítica. Se plantea la idea de imputación (dado un hecho A debe ser un hecho B) y se la combina con una teoría explícitamente abandonada por el jurista austriaco: la del juez mecánico que “encuentra” el derecho, no lo “crea”. Así, el juez sería una especie de autómatas que aplica, en este caso, las tipificaciones penales.

La pregunta crucial aquí es: ¿puede un juez proceder de otra manera, o sea, “contextualizando” el caso sometido a su consideración en vez de proceder a un sistemático “encubrimiento”?

El hecho es que sí. Como poder, **puede**. Nosotros mismos hemos sostenido, en otro lugar³¹⁴, la belicosa hipótesis de que la Teoría Pura del Derecho kelseniana, por lo menos en su versión posterior a 1960, llena de vida y de política el funcionamiento del sistema jurídico, en lugar de vaciarlo (tal como se supone en la interpretación tradicional, inspirada en las lúcidas críticas de Carl Schmitt y Hermann Heller). Puesto que, de acuerdo con la *teoría de la creación graduada del derecho*, para determinar lo que es derecho no alcanza con un acto de conocimiento, no alcanza con saber lo que prescribe la norma de orden superior, sino que hay que añadir a ese acto de conocimiento otro de voluntad, esto es, una decisión.

¿Cómo justificar si no el hecho de que, hace ya mucho tiempo, un integrante de la Corte Suprema de los EEUU, William Brennan, haya argumentado en un fallo a favor de un grupo de manifestantes que habían bloqueado el tránsito vehicular en la ciudad?³¹⁵ Quizá el argumento de Brennan, o Brennan mismo, hayan sido excepcionales. Pero podemos aplicar aquí con éxito un principio cognoscitivo schmittiano: lo normal nada prueba, lo excepcional lo prueba todo³¹⁶.

Por lo demás, mencionamos este caso por tratarse de uno paradigmático. Es decir, por tratarse de un integrante de la Corte Suprema del país que se halla a la cabeza del “Imperio”.

En consecuencia, podría sostenerse que la relación que Rodríguez plantea como *necesaria* entre proceso penal y descontextualización de los eventos, y entre Estado de Derecho y persecución y exclusión de la política, sea sólo una relación *contingente*.

³¹³ RODRIGUEZ, Esteban: “El puño sin brazo”, en *Obra citada*. Páginas 29 y ss.

³¹⁴ ZAMPINO, Martín: *LO POLITICO Y LO JURIDICO. KELSEN EN UNA SALA DE ESPEJOS*. Ponencia presentada a las Séptimas Jornadas Nacionales de Filosofía y Ciencia Política, Mar del Plata, 2007. Inédito.

³¹⁵ En “Adderley v. Florida, 385 US 39 (1966), voto disidente.

³¹⁶ SCHMITT, Carl: *TEOLOGIA POLITICA*. Struhart y Cía. Buenos Aires, 1985. Página 35 y ss.

Esto no implica negar que, como sostiene Gargarella para el caso argentino, “el derecho a criticar a las autoridades no parece ocupar un lugar privilegiado en la escala de valores de funcionarios públicos, jueces y fiscales”³¹⁷. Ni que la Corte Suprema argentina ha sido casi siempre cómplice de los poderes establecidos a la hora de restringir los derechos de quienes protestan. Y que tal restricción se ha basado en una notable pobreza argumentativa y discrecionalidad³¹⁸. Ni que

*“...luego de doscientos años de vida independiente, la Argentina, como tantos otros países, sigue careciendo de una red de instrumentos que tome posible, para todos sus ciudadanos, expresar sus demandas y pedir cuentas por la insatisfacción de ellas.”*³¹⁹

Pero sí implica reconocer que es posible (y necesario, si se quiere) realizar, en el seno del Estado de Derecho, reformas que:

- a) permitan al sistema basarse en un diálogo genuino y equitativo entre las diferentes ramas del poder, así como entre ellas y la población,³²⁰
- b) reduzcan o hagan desaparecer el coste de discrepar³²¹, y
- c) contribuyan a generar una ciudadanía activa, a mantener al gobierno bajo crítica permanente y a asegurar la responsabilidad de los funcionarios frente a la ciudadanía.³²²

Semejante reconocimiento deja la puerta entreabierta para considerar la protesta en particular, y la desobediencia civil en general, no sólo como una práctica política de irrupción, sino principalmente como una “acción colectiva ética y constitucionalmente justificable”³²³ (el subrayado es nuestro –Martín Zampino-).

Una vez que hemos dado este paso, la protesta y la desobediencia se muestran compatibles con el Estado de Derecho, al menos en idea. No es nuestro objetivo entrar aquí en polémicas acerca de la problemática relación entre liberalismo y democracia, a pesar de lo cual nos atrevemos a fijar como premisa la idea de que la democracia liberal es el sistema que con más éxito ha intentado conciliar la libertad privada con la pública, o, como dice Gargarella, por lo menos ha hecho hincapié en que “el compromiso con la autonomía individual reconoce una continuidad en el principio del autogobierno colectivo”.³²⁴

³¹⁷ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Página 29.

³¹⁸ Ibid. Página 20.

³¹⁹ Obra citada. Página 125.

³²⁰ ALEGRE y GARGARELLA, obra citada. Página 143.

³²¹ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Página 260.

³²² Ibid. Página 228.

³²³ AXAT, Julián: “La desobediencia civil ante la criminalización”, en EL DERECHO A LA PROTESTA, obra citada, página 361.

³²⁴ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Página 40.

Ello nos conduce a considerar la democracia como una forma de gobierno en el cual la toma de decisiones se hace, o debe hacerse, a partir de *un debate público robusto*.³²⁵ Eso supone, como alega Gargarella,

*“...defender un arreglo institucional en donde, por ejemplo, no sólo se deje de lado la censura previa, sino que además se procure asegurar que las distintas voces (demandas, quejas) presentes en la sociedad puedan ser escuchadas.”*³²⁶

De los autores en boga, es Habermas el que más ha profundizado en la fundamentación filosófica del modelo democrático-liberal. Ha sostenido, por ejemplo, que el Estado de Derecho no sólo debe sino que además puede de ser moralmente justificado. Tal justificación se construye a partir de un reconocimiento equitativo de las esferas de autonomía de los diferentes sujetos. Y dicho reconocimiento debe arrancar con una institucionalización jurídica de lo que Habermas denomina “principio de discurso”, esto es, una norma moral de acuerdo con la cual

*“Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales.”*³²⁷

Habermas llega a esta propuesta luego de haber recorrido un camino filosófico arduo y escabroso. No estamos en condiciones de explorarlo aquí³²⁸. Sólo mencionaremos que al secarse las fuentes sacras de legitimidad del derecho, como consecuencia del inicio de la *edad posconvencional de justificación* (consecuencia tanto de los procesos de complejización social cuanto del proceso de racionalización progresiva, de los cuales nos han hecho tomar nota Durkheim y Weber, entre otros) el derecho y el poder deben recurrir a otras fuentes de legitimación.

Entonces, como señala Bovero

*“...si no es posible hacer derivar una norma revestida de poder legítimo de otro poder que no sea un poder de hecho, no veo otra manera de sostener la superioridad de la norma sobre el poder, y del poder legal como tipo de poder legítimo, si no es considerando la obligación de obediencia contenida en la norma como fruto de la misma voluntad de los coasociados.”*³²⁹

Aquí nos hallamos ya en el cogollo del problema. Pues antes hicimos referencia a la manera cómo, reprimiendo a los excluidos, el derecho sanciona a los ya castigados.

³²⁵ Cfr. al respecto, ELSTER, Jon: DELIBERATIVE DEMOCRACY. Cambridge University Press. Cambridge, 1999; HABERMAS, Jürgen: FACTICIDAD Y VALIDEZ. Trotta. Madrid, 2000; NINO, Carlos: LA CONSTITUCION DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA. Gedisa. Barcelona, 1996; etcétera.

³²⁶ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Página 41.

³²⁷ HABERMAS, obra citada, página 172.

³²⁸ Ya lo hemos hecho en otros lugares, por ejemplo ZAMPINO, Martín: JUSTICIA, DEMOCRACIA Y DERECHOS SUBJETIVOS. Ponencia presentada al IV Congreso Nacional de Derecho Político. Rosario, 2007. Trabajo inédito.

³²⁹ BOVERO, Michelangelo: “Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder”, en BOBBIO, Norberto et al.: ORIGEN Y FUNDAMENTOS DEL PODER POLÍTICO. Grijalbo. México-Barcelona-Buenos Aires. Página 56.

¿qué papel juega la voluntad reprimida en la construcción política de la autonomía colectiva? ¿qué ocurre con el deber de obediencia de aquellos que ven cómo sus derechos son expoliados por el mismo sistema jurídico que debería garantizarlos?

Habermas sostiene que el Estado democrático de Derecho no fundamenta su legitimidad sobre la pura legalidad. Que la legalidad, ante la muerte de la Metafísica, debe responder ante el tribunal superior de la moral discursiva. En consecuencia, el consenso cristalizado en una normativa legal es susceptible de revisión, pues todo consenso fáctico pudo haber sido fruto de un engaño o de la coerción³³⁰. Así las cosas, el Estado de Derecho no puede exigir de sus ciudadanos una obediencia jurídica incondicional, sino cualificada.

Por esta vía llega Habermas, finalmente, a la consideración de la *desobediencia civil* como una “piedra de toque para una comprensión adecuada de los fundamentos morales de una democracia”³³¹.

La idea sería que, como los que sufren injusticia no tienen generalmente abundancia de facultades o de oportunidades como para hacer sentir su influencia, la desobediencia civil suele ser la última oportunidad para corregir los errores en el proceso que Kelsen denominó de “creación graduada del derecho”.

Por otra parte Habermas argumenta, siguiendo a Dworkin, que como el derecho y la política se encuentran siempre en relación de adaptación y revisión mutua, lo que aparece prima facie como una desobediencia puede ser el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia. No hay que olvidar que la historia del reconocimiento de los derechos fundamentales se muestra como un proceso de aprendizaje colectivo y, en cuanto tal, se trata de una empresa accidentada e inacabada³³².

Hannah Arendt ya había señalado lo mismo en un ensayo sobre la desobediencia civil, escrito a comienzos de la década de 1970: la ley estabiliza cambios que son resultado de acciones extrajurídicas; por tanto, la Constitución ofrece la posibilidad *cuasi-legal* de la contravención³³³.

Habermas razona de manera parecida. Al sostener que es posible y necesaria una fundamentación moral del Estado de Derecho, está diciendo que dicho Estado “trasciende sus propios ordenamientos positivos mediante una desconfianza institucionalizada hacia sí mismo”³³⁴. Ese es el motivo por el cual todo Estado democrático de derecho que se precie de tal, “seguro de sí mismo, considera la desobediencia civil como componente normal de su cultura política”³³⁵.

Gargarella sostiene, en consonancia, que deben ser bienvenidas las acciones de los más críticos, pues nos obligan a repensar el sentido y el valor de nuestro derecho y de nuestro proceso de construcción de voluntad colectiva. Y señala que inclusive Thomas Jefferson advertía la necesidad de las protestas y

³³⁰ Como ya nos lo señalara Rousseau en su DISCURSO SOBRE EL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES.

³³¹ HABERMAS, Jürgen: ENSAYOS POLÍTICOS. Península. Barcelona, 1988. Página 57.

³³² HABERMAS, obra citada. Páginas 60 y 61.

³³³ ARENDT, Hannah: TIEMPOS PRESENTES. Gedisa. Barcelona, 2002. Página 134.

³³⁴ HABERMAS, *ibid.* Página 59.

³³⁵ *Op. Cit.* Página 54.

de los levantamientos, aun de los no legítimos, para mantener a los gobiernos dentro de ciertos límites y a la ciudadanía implicada (lo cual está en consonancia con la ya afirmada relación entre democracia y debate público robusto)³³⁶.

Los mismos motivos por los cuales Habermas considera que la desobediencia civil debe formar parte de la cultura democrática son los que impulsan a Gargarella a levantar la consigna de que el derecho de protestar debe ser visto como un "superderecho" o como el "primer derecho". Su no-reconocimiento o penalización puede generar un "paulatino encapsulamiento de la sociedad en sus asuntos privados, al advertirse la decisión del gobierno de no aceptar cuestionamientos radicales"³³⁷.

Es evidente, sin embargo, que la mayoría de las expresiones públicas de la ciudadanía acarrearán costos y molestias para terceros. Y si bien en casi todas las definiciones de *desobediencia civil* se hace mención de su cualidad de no violenta, parece que la idea de no violencia tiene que ver menos con la pretensión de G. Frankenberg ("garantiza la identidad física y moral del enemigo de la protesta o de terceros inocentes") que con la observación más realista de Ralf Dreier ("la no violencia no excluye siempre elementos de coacción y es compatible con la presión psíquica y la restricción de las libertades de movimientos de terceros")³³⁸.

Nos encontramos, así, en el terreno sinuoso de la lucha o el choque entre derechos. Según Julián Axat³³⁹ los derechos enfrentados, por lo menos en el caso de las protestas en Argentina, son: de un lado, el derecho a la libertad de expresión, a la libertad de conciencia, el derecho de reunión y el derecho de peticionar a las autoridades; y del otro el derecho a transitar por la vía pública.

Para Gargarella, por su parte, los derechos involucrados son los de expresarse y reunirse y peticionar a las autoridades; versus los de preservar el tránsito o el libre comercio interprovincial, preservar la propiedad privada y contar con una sociedad tranquila y ordenada³⁴⁰.

En términos de Axat, la Agencia Judicial tiene ante sí la opción de basar sus sentencias en el respeto a la Constitución Nacional o en el respeto al artículo 194 del Código Penal argentino. Y como se comprueba que, en la mayor parte de los casos, los jueces argentinos privilegian fundamentar sus decisiones en la norma derivada y no en la fundamental, Axat concluye en que la máquina penal es una armadura o escudo de la forma "representacional-procedimental" de hacer política.

Gargarella coincide con el diagnóstico fáctico de Axat: es verdad, los jueces, en su mayoría, piensan la Constitución desde el derecho penal. Es decir, no desde los derechos que nos asisten como ciudadanos, sino desde los reproches que merecemos por nuestros excesos³⁴¹.

³³⁶ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA, obra citada. Páginas 232 y 226.

³³⁷ Ibid. Página 227.

³³⁸ Citados por HABERMAS en ENSAYOS POLÍTICOS. Obra citada, página 56.

³³⁹ "La desobediencia civil ante la criminalización", en LA CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 370.

³⁴⁰ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, páginas 41 y 45.

³⁴¹ Ibid. Página 74.

Pero esto implica que en el delicado equilibrio entre democracia y liberalismo, soga sobre la cual camina el Estado de Derecho, la primera ha cedido en la pulseada frente al segundo. La protesta se ve menos como la única chance de cambiar de rumbo y como la angustiosa reacción de grupos sistemáticamente silenciados, y pasa a ser vista más como una afrenta de un grupo de aprovechadores que atentan contra la libertad individual y la libertad de comercio.

Pero semejante respuesta represiva “compromete al Estado con el tipo de injusticia que el mismo Estado debiera erradicar”³⁴².

De allí que Habermas sostenga que cuando los fiscales y jueces persiguen a los que quebrantan normas ejerciendo su derecho a protestar como si fueran criminales, incurren en un *legalismo autoritario*³⁴³. Semejante respeto por la ley no es más que una excusa para remover, del escenario de la aparición pública, manifestaciones que puedan empujar a la sociedad en su conjunto a una reflexión acerca de la forma en que los derechos fundamentales de muchos ciudadanos son pisoteados o, más abstractamente, del rumbo que hemos tomado como sociedad.

Pero además, dicho respeto por la ley es más que ambiguo. Pues, como señaló Arendt³⁴⁴, la ley no queda menos vulnerada por la desobediencia civil que por un crimen común. Y, sin embargo, contrasta el grado de permisividad legal frente al crimen, con la poca tolerancia hacia las manifestaciones de protesta. Con el agravante de que sólo por mala voluntad puede dejar de reconocerse la diferencia entre una infracción que persigue furtivamente un interés privado y la contravención al descubierto que supone la desobediencia civil.

Pero, si bien no lo hacen así, los magistrados tienen la obligación, sostiene Gargarella, de proteger prioritariamente los derechos más cercanos al “nervio democrático”³⁴⁵. Y si bien es cierto que la protesta puede dar lugar a que se cometan ciertos abusos, la necesidad de ponerles coto no debería usarse como vía para limitar el derecho de los ciudadanos a hacer audibles sus quejas³⁴⁶.

Porque esas quejas generalmente no atentan contra el sistema jurídico-político, sino que reivindican los mismos principios en que éste se funda. La desobediencia civil generalmente es un rulo sobre sí, una mirada hacia adentro, una reivindicación de derechos ya consagrados aunque no estén fácticamente reconocidos. En ese sentido, interpretamos que Habermas ve en el acto protestar un argumento más del discurso político, una antítesis más en la construcción dialéctica de la voluntad colectiva. Por eso se detiene sobre todo en su carácter simbólico³⁴⁷. Las normas que mediante la protesta se dejan de respetar, no se rompen por el gusto de romperlas, sino que se rompen calculadamente para llamar la atención y así apelar a la capacidad de razonar y al sentido de justicia de la mayoría. La desobediencia

³⁴² Ibid. Página 45.

³⁴³ HABERMAS, J.: ENSAYOS POLITICOS. Obra citada, página 64.

³⁴⁴ Obra citada. Páginas 127 y 128.

³⁴⁵ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, página 50.

³⁴⁶ Ibid. Página 45.

³⁴⁷ HABERMAS, J.: ENSAYOS POLITICOS. Obra citada, página 54.

“pretende incitar un nuevo debate”³⁴⁸. Se trata, como señala Arendt, de “minorías organizadas que se enfrentan y apelan a mayorías calladas pero no mudas”³⁴⁹.

El hecho de que se apele a las mayorías “calladas” evidencia que la desobediencia civil pone en juego los mecanismos de legitimación que son propios del Estado de Derecho. Sin embargo conviene tomar nota, como señala Axat, de que “la acción colectiva desobediente puede funcionar como pero también exceder un reclamo de justicia social constitucional”³⁵⁰. Lo cual nos da pie para realizar una serie de diferenciaciones.

La desobediencia civil frente a otras formas de protesta

El apartado anterior nos permitió corroborar que, a pesar de todas las experiencias que nos conminan a pensar que el Estado de Derecho es intrínsecamente hostil ante la posibilidad de la desobediencia, muy por el contrario forma parte necesaria de la construcción de un robusto Estado democrático de Derecho la necesidad de reconocerla.

Sin embargo, hemos de reconocer que la desobediencia civil es sólo una de las formas posibles de protesta. Lo cual significa, hay muchas maneras de desobedecer la ley, y no todas serían legítimas desde la perspectiva del Estado de Derecho.

Podemos comenzar nuestra discriminación partiendo una de las definiciones más famosas de desobediencia civil: la de Rawls³⁵¹:

“... un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno.”

El autor inglés agrega que, semejante acto, debe dirigirse contra casos de injusticia manifiesta, después de haber agotado las posibilidades de acción legal y sin poner en peligro el funcionamiento del orden constitucional.

El primer y el segundo requisitos merecen aclaración. La injusticia manifiesta sólo la podemos entender claramente si la interpretamos desde el modelo habermasiano, es decir, a partir del *principio de discurso*: la élite política ha generalizado intereses no susceptibles de generalización y, al mismo tiempo, ha dejado de lado intereses generalizables. Caso contrario, caeríamos en el relativismo de las concepciones de justicia materiales. Y en cuanto a agotar las posibilidades de acción legal, la situación de alienación propia del *legalismo autoritario* hace innecesario que cada grupo que proteste circule una y otra vez por pasillos de congresos o tribunales sordos a sus reclamos.

Por otra parte, podemos agregar a esta definición elementos que se desprenden de lo que venimos exponiendo. El acto es generalmente grupal. Y su objetivo es interpelar al resto de la población con el fin de generar un debate público.

Lo dicho nos permite diferenciar la desobediencia civil de otros fenómenos que se le parecen. No es lo mismo, por ejemplo, que la *objeción de conciencia*. Ya que en este caso el protagonista es un solo

³⁴⁸ Ibid. Página 55.

³⁴⁹ ARENDT, obra citada, página 148.

³⁵⁰ AXAT, Julián: “La desobediencia civil ante la criminalización”, en LA CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 354.

³⁵¹ RAWLS, John: TEORÍA DE LA JUSTICIA. Fondo de Cultura Económica. México, 1978. Página 405.

individuo (pueden ser muchos, pero cada uno realiza su objeción por separado, a solas con su conciencia, por así decir). Puede cuestionarse, además, que la objeción de conciencia sea un acto político. Puesto que, aunque puede generar debate público, esa no es su finalidad. Como sostiene Arendt, Thoreau no apeló a “la relación moral” del ciudadano con la ley, sino a la conciencia. Y “la conciencia es apolítica”, ya que “el poder de una opinión no depende de la conciencia sino del número de los que la comparten”³⁵².

Cuando lo que entra en acción es un grupo, allí tenemos la posibilidad de la protesta. Por supuesto que la protesta puede ser legal, en cuyo caso no tiene nada que ver con la desobediencia. Al mismo tiempo, existe la protesta que quiebra algunas normativas legales y que va más allá de la desobediencia.

En ese sentido, es interesante la contraposición que elabora Axat entre *desobediencia civil* y *desobediencia radical*³⁵³. Mientras la primera sólo quiere recuperar derechos constitucionales denegados, la segunda quiere derogar el orden político-constitucional en su conjunto (en ese caso la protesta se transformaría en un movimiento con potencia derogatoria y constituyente). Es decir, mientras que la desobediencia civil es intrasistemática y constitucional, la desobediencia radical es contrasistemática, inconstitucional y subversiva.

Gargarella hace una caracterización parecida. Distingue entre desobediencia civil y *resistencia*. La diferencia estaría en que ésta admitiría mayores dosis de violencia, por oposición a la primera que sería no violenta (oposición que en este mismo escrito hemos relativizado: la diferencia entre desobediencia civil y resistencia sería de grado). Y dentro de la resistencia habría que diferenciar:

- *resistencia constitucional*: “violaciones (a veces violentas) del derecho positivo, destinadas a frustrar leyes, políticas o decisiones del gobierno de turno”³⁵⁴, de la
- *resistencia a la autoridad*: “acciones violentas, contrarias a derecho, llevadas a cabo por sujetos que sienten que el orden legal trabaja en su contra”³⁵⁵.

Ahora bien: frente a estas distintas formas de quebrantamiento del derecho ¿cómo deben reaccionar los funcionarios de la estructura de poder desafiada?

No podemos detenernos aquí en otras formas que no sean el Estado de Derecho.

Es muy difícil, aun para semejante tipo de estado, ser tolerante frente a acciones abiertamente destituyentes. Sin embargo, como bien señala Axat, que un movimiento social no se funde en el orden constitucional no quiere decir que carezca de legitimidad³⁵⁶. Desde el punto de vista adoptado en el presente trabajo, la legitimidad sólo puede pasar por el nivel de universalizabilidad de los intereses y valores reivindicados por los desobedientes, sin importar si son civiles o radicales.

³⁵² ARENDT, obra citada. Páginas 119 y 125.

³⁵³ AXAT, obra citada. Páginas 363 a 365.

³⁵⁴ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, página 207.

³⁵⁵ Ibid. Página 211.

³⁵⁶ AXAT, obra citada. Página 365.

Un punto, sin embargo, merece ser destacado: el quebrantamiento del derecho no puede justificarse legalmente³⁵⁷. Por eso una de las notas del comportamiento desobediente es el de admitir las consecuencias penales que pudieran sobrevenir.

La desobediencia civil es, entonces, una institución excepcional en el sentido gnoseológico schmittiano: está dentro y fuera del ordenamiento jurídico de los Estados democráticos de Derecho. Ella

“... tiene que moverse en el umbral incierto entre legalidad y legitimidad.

Solamente en este caso se hace manifiesto que el Estado democrático de Derecho, con sus principios de legitimación constitucional, trasciende a todas las configuraciones de su manifestación jurídica positiva. Como quiera que, en última instancia, este Estado renuncia a exigir obediencia de sus ciudadanos por razones que no sean la de la convicción en la legitimidad del ordenamiento jurídico, la desobediencia civil pertenece al patrimonio irrenunciable de toda cultura política madura.”³⁵⁸

Ese es el motivo por el cual tanto Rawls como Dworkin proponen una penalización modificada: los tribunales deben admitir que la desobediencia civil no es un delito como los demás.

Más allá va Axat, quien sugiere que las Agencias Judiciales deben obviar punir “en función de la adecuación social del acto desobediente”³⁵⁹. Incluso menciona la posibilidad de la “ponderación mitigante” de la desobediencia civil. Esto implica que aunque los magistrados se encuentren frente a un acto indudablemente delictivo, porque

“... el acto desobediente es Típico, Antijurídico y Culpable; sin embargo, pueden existir razones de política criminal que alcancen a ponderar la situación al punto de suspender parcialmente o en su totalidad la reacción punitiva del Estado.”³⁶⁰

Y quizá más lejos todavía encontramos la propuesta realizada por Arendt, quien hace cuarenta años, al reflexionar sobre la situación de los Estados Unidos, proponía la institucionalización política de la desobediencia civil:

*“El primer paso sería garantizar a las minorías que practican la desobediencia civil el mismo reconocimiento que a los numerosos grupos de interés (que por definición también son minoritarios) del país, y actuar con los grupos de desobediencia civil de la misma manera que con los grupos de presión, a los que se les permite por medio de sus representantes –esto es, los registrados como representantes de lobbies- **tener influencia sobre dictámenes y apoyar a sus adeptos** del Congreso aplicando métodos persuasivos.”*

Ahora bien, más allá de estas propuestas, justificables y hasta exigibles desde lo teórico, lo cierto es que no cuesta imaginar una cerrazón institucional frente a ellas por parte de un Estado formalmente de Derecho que está jurídicamente alienado. Lo contrario sería tanto como esperar la liberación a partir de un acto voluntario de los opresores. Gargarella considera el caso argentino: los jueces carecen de incentivos institucionales para fallar en defensa de los derechos vitales para la vigencia del orden

³⁵⁷ ARENDT, obra citada. Página 149.

³⁵⁸ HABERMAS, J.: ENSAYOS POLITICOS. Obra citada, página 63.

³⁵⁹ AXAT, obra citada. Página 376.

³⁶⁰ Ibid. Página 390-391.

democrático. Y como si eso fuera poco, la estructura institucional en su conjunto no brinda herramientas para reaccionar frente a las decisiones de los magistrados que resultan “insultantes de la dignidad democrática”³⁶¹. Son los no tenidos en cuenta los que deben reclamar su parte. Y para realizar dicho reclamo, los ciudadanos sólo tienen piedras: las de papel y las otras³⁶².

Breve noticia sobre el papel de las agencias represivas frente a la desobediencia civil

Los últimos puntos discutidos se han centrado en la postura de las agencias judiciales frente a la desobediencia civil. Hemos visto las vías que se abren en cuanto a la penalización o no penalización de los actos desobedientes. Y también hemos tomado nota del funcionamiento de la Justicia de algunos países, Argentina entre ellos, en los cuales un derecho alienado pone por encima de la vigencia de principios y garantías constitucionales el respeto del código penal. El legalismo autoritario argentino encuentra sus argumentos en artículos como el 194, el 149, el 168 y el 212 del Código Penal.

Pero todo esto es sólo un momento del encorsetamiento. Al lado del trabajo de las agencias judiciales se encuentra la faena complementaria pero con mucho más frecuente del derecho procesal y penal policial y sus amplios poderes excepcionales. Como sostiene Villarruel:

*“Además de la criminalización de la protesta por vía judicial, está el poder de modelar conductas mediante el hostigamiento policial...”*³⁶³

Un ejemplo de hostigamiento es lo que en algunas provincias argentinas se conoce como DAI (detención por averiguación de antecedentes), que concede al personal policial la potestad de detener y mantener a disposición, de manera totalmente discrecional, a cualquier ciudadano por espacios que van de las 12 a las 24 horas, según la jurisdicción.

Dos cosas hay que observar con respecto a semejante práctica.

En primer lugar, que no hay que buscar el motivo de la detención en la comisión de un delito, en la tentativa de cometerlo, o en una contravención. El motivo de la detención es la mera sospecha. Lo cual hace que la detención dependa del “olfato” del policía que la realiza o, peor aún, de las características físicas o los indicadores de status del detenido:

*“La fórmula, cuya aplicación exclusiva depende del agente policial, sin que en la secuencia intervenga otro órgano del Estado, ofrece una significativa capacidad para administrar todo el poder simbólico sobre ciertas personas, amén del poder concreto que se ejerce sobre los cuerpos... La DAI resulta la expresión concreta de las ideas que fundan la sociedad liberal: libre mercado-responsabilidad individual. Con el esquema de la culpa individual, la sociedad se presenta como un actor secundario y pasivo, en cuyo seno se desarrolla una guerra contra los desviados, que no es más que suponer la ajenidad de cualquier situación de conflicto social.”*³⁶⁴

En segundo lugar, Tiscornia, Eibaum y Lekerman han demostrado con estadística fehaciente³⁶⁵ que la aplicación de la DAI no ha reducido la existencia de delitos. Lo cual permite inferir que su función está más cerca del control de la protesta que del combate a la inseguridad.

Como señala Caravelos, es imperioso llamar la atención sobre el hecho de que la privación de la libertad por DAI o instituciones similares es mucho más frecuente que la pena dictada por sentencia

³⁶¹ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, páginas 148 y 151.

³⁶² Ibid. Página 128.

³⁶³ VILLARRUEL, Fabio: “Siete notas sobre la inoperancia del sistema penal con relación a la criminalización de la protesta social”, en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 129.

³⁶⁴ CARAVELLOS, Sofía: “Documentos por favor” en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 123.

³⁶⁵ TISCORNIA, Sofía; EIBAUM, Lucía y LEKERMANN, Vanina. DETENCIONES, FACULTADES Y PRACTICAS POLICIALES EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES. Centro de Estudios Legales y Sociales y Centro de Estudios para el Desarrollo. Páginas 48 y 49.

³⁶⁵ VILLARRUEL, Fabio: “Siete notas...”, obra citada. Página 136.

judicial. Sin embargo, la practica disruptiva que el Estado efectúa por medio de las agencias represivas en general, y las prácticas policiales en particular, rara vez son objeto de estudio.

Por falta de espacio deberemos dejar para otra ocasión el desdoblamiento que algunos autores captan en el accionar de la agencia represiva. Pues la criminalización de la protesta, en tanto estrategia ofensiva, es acompañada por una criminalización defensiva, esta vez dirigida contra los propios integrantes de la fuerza policial, cada vez que se protagonizan excesos en la represión o casos de gatillo fácil. Estrategia que, otra vez, exonera al propio Estado de toda responsabilidad. Y la hace recaer exclusivamente sobre los individuos.

Es vital que una teoría crítica se inmiscuya también en dicho ámbito señalando, como de costumbre, la distancia que existe entre lo que es y lo que debe ser. Y quizá sea tremendamente fructífero el señalamiento de esta distancia, porque aunque pueda sonar como objetivo de mínima, hoy

“...resulta tal el descontrol de las agencias policiales y judiciales que (el mero hecho de) hacerles cumplir la ley puede no sólo modificar ciertas relaciones de poder sino incluso resultar hasta un acto revolucionario.”³⁶⁶

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ARENDT, Hannah: TIEMPOS PRESENTES. Gedisa. Barcelona, 2002.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco: DICCIONARIO DE POLITICA. Tomo I. Siglo XXI. México 1998.
- ELSTER, Jon: LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA. Gedisa. Barcelona, 2001.
- GARGARELLA, Roberto y ALEGRE, Marcelo: EL DERECHO A LA IGUALDAD. LexisNexis. Buenos Aires, 2007.
- GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Ad Hoc. Buenos Aires, 2005.
- HABERMAS, Jurgen: ENSAYOS POLITICOS. Península. Barcelona, 1988.
- HABERMAS, Jurgen: FACTICIDAD Y VALIDEZ. Trotta. Madrid, 2000.
- IGLESIAS, Esteban: “Democracia y protesta social: un análisis sobre la dimensión social de la democracia”. Revista SAAP. Volumen 3, número 2. Año 2008.
- POUSADELA, Inés: QUE SE VAYAN TODOS. ENIGMAS DE LA REPRESENTACION POLITICA. Capital Intelectual. Buenos Aires, 2006.
- POWERS, Roger y VOGELE, William: PROTEST, POWER AND CHANGE. AN ENCYCLOPEDIA OF NON VIOLENT ACTION FROM ACT-UP TO WOMEN’S SUFFRAGE. Garland Publishing. New York, 1997.
- VVAA: LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. La Grieta. La Plata 2003.

Mesa 3

Interculturalidad

Multitud y comunidad en Bolivia. Algunas notas sobre una filosofía política latinoamericana.

Abelardo Barra Ruatta. Universidad Nacional de Río Cuarto. República Argentina.

Una serie de trabajos publicados por Álvaro García Linera bajo el nombre de *La potencia Plebeya* son la base para esta serie de anotaciones acerca de la experiencia política que se está llevando a cabo en Bolivia. Nos parece que en los multitudinarios movimientos constituyentes de la población boliviana es posible columbrar la realización de una utopía performativa, una utopía que se consuma en su enunciación. La hermenéutica de García Linera nos enfrenta a un pensamiento ricamente híbrido que recoge el legado comunitarista del indianismo aymara y quechua y los profundos cuestionamientos que las multitudes plebeyas y postmodernas del mundo efectúan al republicanismo moderno agotado por la crisis de un teleologismo eugenésico. Nos adentramos en el análisis de las formas multitud y comunidad que son portadoras de un potente giro político-epistémico que descoloniza los saberes hegemónicos y relanza un programa fuertemente revolucionario capaz de interpelar un estado clasista y racializado. La multitud boliviana, hace del sujeto *multitud* una potencia ontológica capaz de sintetizar las urgentes demandas de la corporeidad singular y la universal inmanencia de una normatividad que apunta a la emancipación de todos los sometidos.

Poder constituyente y eugenesia monocultural.

El laboratorio político y social boliviano se erige sobre la experiencia humana del indio, a quien es inmanente, una inagotable facultad creadora a la que recurrentemente se vuelve bajo renovados institutos de confiscación de su potencia. Siempre en Bolivia, la riqueza y el poder generados, han manado del trabajo y la creatividad indígena. En la potencia productora del indio se inscribe "la tragedia de su extorsión histórica... sistemáticamente renovada a título de catequización, de patria, de campesinización, de ciudadanía o multiétnización". (García Linera:2008:193) Gran parte de los procesos históricos bolivianos han sido momentos de actualización de fuerzas enajenantes que convierten a la potencia ontológica del indio en una fuerza alienada, que se vuelve contra él mismo como instrumento de domesticación y sometimiento. Como la historia boliviana empalma con el devenir de la subjetividad europea, todos los procesos (aún los revolucionarios), han recalado en la exacción histórica de la potencia viviente indígena.

Dispositivos prácticos y discursivos han apuntado a la sumisión del cuerpo y el alma indígena a lo largo de la historia. La violencia que dociliza al cuerpo en las instituciones de servidumbre personal y/o la catequización para el destino escatológico del alma, son mecanismos que operan sinérgicamente en el período colonial disciplinando al indio. Simulacros de distribución de la tierra, sobornos pecuniarios, y,

principalmente, la uniformización del imaginario popular en consonancia con una nación conjeturada, se constituirán en piezas imprescindibles para la reproducción material y simbólica del orden estatal nacional en manos de una burocracia de especialistas que administraran la soberanía delegada. La homogeneización y el disciplinamiento conseguidos por vía del acceso a la propiedad privada, de la escolarización universal, del servicio militar y de otras tecnologías de “ciudadanización estatalizada” (G.L.:2008:194), neutralizaron la belicosidad de las demandas populares.

Con el nacionalismo de estado en la segunda mitad del Siglo XX, la sociedad boliviana construye la imagen de un individuo abstracto, cuya ciudadanización se da por su sindicalización, en un verdadero proceso de “achatamiento homogeneizador” (García Linera: 2008: 194), frente al cual no cabe oponerse: el precio del desacato es ser considerado “apátrida, comunista, subvertor, salvaje.” (G.L.: 2008:194)

Así como los estados colonial y republicano impusieron al indígena tributos pecuniarios, la variante del nacionalismo de estado impuso una tributación moral y cultural. Se rinden ofrendas en el altar que levanta la “burocracia escolar, militar, legislativa e informativa que patrulla la conciencia del flamante ciudadano” civilizado. (G.L.:2008:195)

Todo el recorrido histórico del estado nacionalista ha involucrado un sistemático y feroz intento de extirpación de las identidades sociales indígenas que amenazan el proyecto civilizatorio de concretar estadios universales de plena humanidad. Mediante la disciplina política, el estado republicano buscó la incorporación del indígena a los procesos de modernización y racionalización de la administración estatal. La inclusión en la cultura castellano hablante tuvo por objeto procurar a las masas indígenas una matriz cultural en la cual cobijar la orfandad que supone la carencia de toda forma cultural. El mismo objetivo cumplió el mercado, el dinero y el asalaramiento duradero: estrategias ontológicas para sacar al indio de un supuesto primitivismo petrificado en la comunidad agraria. La edificación de la nación soñada implicó en todos los momentos de la vida independiente la “forzada descomunitarización de las poblaciones urbanas y suburbanas”. (G.L.:2008:195) Incluir al indígena en instancias universales de antropomorfización implicó la reducción de las singularidades a la categoría de miembros pasivos de una “comunidad abstracta”, que propicia la falsa igualación en “derechos públicos” a personas económica, cultural e históricamente heterogéneas. Aún cuando el usufructo de los derechos vigentes se hubiera realizado efectivamente, el proyecto eurocentrado homogeneizó las profundas diferencias subjetivas y sociales, laminadas en distintos contenidos étnico-cultural, productivo-organizativo.

Para García Linera, el desconocimiento del mundo indígena, con sus modos diversos de organización social, ha sido característico de todas las conformaciones políticas, coloniales o postcoloniales, de derecha o de izquierda. Con la estatalización de la sociedad, la singularidad indígena fue borrada en la abstractificación igualitaria que supone la organización productiva socialista estatal. La poderosa cohesión de la igualdad abstracta deja de lado “otros modos de identidad grupal (...) fundadas en las

facultades más sensibles, míticas y comunitarias de las personas". (G.L:2008:199) El socialismo de estado, gracias a la disciplina laboral-sindical, hace capitular las voluntades individuales en la voluntad general trascendentalizada. La aplicación a la población de leyes supuestamente universales patentiza desprecio "hacia unas extrañas racionalidades comunales", (G L:2008:199) cuya osadía radica en el desconocimiento de una dirigencia iluminada como rectora natural de los poderes públicos. Gran parte de los pensadores y dirigentes socialistas vieron al indio desde el clientelismo político y desde un paternalismo inductor de sumisión u obsecuencia. Un cierto "gamonalismo" se desliza en las izquierdas que han sentido el "afán irrefrenable" de tutelar a indios y obreros "de los cuales siempre ha dudado de si tendrán conciencia revolucionaria", como los españoles alguna vez dudaron si los indios tenían alma. (G. L: 2008:200)

Los procesos de construcción de subalternidades alcanzan una visibilización escandalosa allí donde la clase dominante usurpa bienes materiales y simbólicos de los pobladores originarios. Por ello, para la realidad boliviana la racialización de las diferencias sociales constituye una ominosa herencia del sistema axiológico que había ordenado los comportamientos sociales en la época colonial. Con la independencia se racializa la diferencia social a través del expediente de *inventar* estatalmente al indio como el "otro negativo", invención que ordenará los esquemas simbólicos con los que las personas darán sentido al mundo. (G. L:2008:209)

Ya en la época colonial se construyó la indianidad como un discurso y prejuicio que justificaba la continuidad impune del sometimiento. El indio se identificó con "el que no está capacitado, con el que debe ser mandado, educado, adoctrinado, guiado, gobernado y aplacado". (G. L: 2008:209) La estigmatización de la indianidad volvió naturales las prácticas de exclusión económica y legitimó monopolios políticos y culturales. Una perversa dialéctica entre racialización y cristalización de condiciones socioeconómicas desfavorables acompañó la estigmatización.

La construcción de la república boliviana dejó intactas las estructuras coloniales que consagraban prestigio, propiedad y poder en función del color de piel, del apellido, el idioma y el linaje. Bolívar mismo escindió la *bolivianidad* –todos los nacidos bajo la jurisdicción territorial de la república- de la ciudadanía, asignada sólo a quienes leían y escribían el idioma castellano y carecían de vínculos de servidumbre. Los indios privados de ciudadanía, vivieron durante mucho tiempo en un "*apartheid* político" institucionalizado tanto en la normatividad estatal como en la práctica usual de las personas. La exclusión étnica será un "eje articulador de la cohesión estatal". (G. L: 2008:211). Ciudadanía, poder, propiedad y cultura legítima, son un verdadero "derecho de conquista", vedados a la deliberación política. La ciudadanía es una herencia familiar: es ciudadanía "patrimonial". (G. L: 2008:211)

En 1952 comienza un nuevo capítulo en la construcción de la nación boliviana. Se adoptan medidas democratizadoras y homogeneizadoras que morigeran el modelo de exclusión étnica y cultural del

régimen oligárquico. Pero tales disposiciones apenas posibilitaron que los grupos indígenas adquirieran conocimientos culturales legítimos, lo que implicaba la adquisición del idioma castellano y pautas culturales producidas y monopolizadas por las colectividades mestizo-urbanas, reactivando mecanismos de exclusión étnica. Los indígenas accedieron a la ciudadanía por medio de la utilización de un idioma extranjero: la educación pública, el sistema universitario, los trámites administrativos, etc. sólo podían realizarse por medio del castellano y no empleando el idioma quechua o aimara.

La universalización del voto en 1952 impuso un único molde organizacional de derechos políticos, el liberal. La magnitud de la conquista se vio menguada por darse en una sociedad portadora de otros sistemas tradicionales de organización política, que quedaban excluidos como mecanismos eficientes en el ejercicio de los derechos políticos. Los indígenas, "hermanos campesinos", ocuparon otra vez los puestos más bajos en la conquista de los saberes políticos y educativos legítimos. (G.L.:2008:213)

Los mecanismos de jerarquización de los idiomas en el campo lingüístico y de organización administrativa en el campo político, generan una nueva instancia de exclusión, que no basada en la fuerza de las armas o de la ley, sino en medios más sutiles que procuran inducir que se conciba natural que los puestos jerárquicos en el estado, en la cultura y en la economía sean ocupados por castellanohablantes de larga data o por quienes están socializados en mecanismos políticos liberales. La falsificación de la democracia radica en un discurso que camufla la igualdad, produciendo, en los hechos, desigualdades. La igualdad en el voto encubre un desigual reconocimiento de culturas y prácticas políticas, haciendo aparecer a la cultura política liberal como la única legítima frente a prácticas políticas indígenas comunitarias. La racialización radica en asociar aptitudes idiomáticas, culturales y organizativas, con ciertos rasgos somáticos, conformándose una cosmovisión en la cual lo étnicamente deseable es la blanquitud social y somática por redituar reconocimiento y posición social. El indianismo setentista denunciaba esta situación llamándola "ciudadanía de segunda clase". (G.L.:2008:215)

La potencia biopolítica de estos mecanismos radica en su dispersión capilar por el cuerpo social. Aunque formalmente no exista la explotación económica y política del régimen colonial, no ha desaparecido la representación racializada o etnificada del mundo, que implica una estructura cognitiva que naturaliza las diferencias y aptitudes sociales a partir de determinadas propiedades históricas, culturales, somáticas. Esta discriminación, vuelta sentido común indiscernible del modo en que conocemos la realidad, posee un rol central en la estructuración de las relaciones ético-políticas entre dominantes y dominados.

La indiferencia frente a la pluralidad de comunidades lingüísticas e identidades étnicas portadoras de diferentes visiones del mundo y diversas capacidades organizativas de lo social, determina la existencia de un estado monoétnico o monocultural, que desconoce las diversas referencias cognitivas de las comunidades coexistentes en el territorio. Este estado que desconoce la alteridad y se

cierra en la ideología de la cultura dominante, apuntala el usufructo monopólico y restrictivo de las estructuras del poder social para el grupo dominante, consolidando una jerarquía social excluyente y racista.

Todos los estados crean mecanismos, fines y valores de adhesiones colectivas, para cohesionar imaginariamente a los diversos grupos sociales coexistentes. Dispositivos como la escuela, el registro civil, el sufragio universal, los rituales públicos, los símbolos patrios, etc., crean esta base de filiación cultural que va dando lugar a la etnicidad estatalmente imaginada. Lo problemático en Bolivia es que esta cohesión es monoétnica y selecciona aptitudes, competencias y valores identitarios monopolizados por un grupo minoritario en detrimento de grupos que conforman la mayoría poblacional.

Cuando en un estado multicultural y multiétnico se limita a una sola vía legítima de hacer política -las formas liberales representativas-, se cae en intolerancia y autoritarismo políticos frente a la pluralidad cultural.

Si coincidimos con el liberalismo de que el estado sintetiza el sistema de libertades vigentes en una sociedad, la situación que he descrito está lejos de ello. El marxismo ayudará a entender la anomalía de esta institucionalidad asimétrica, al advertirnos acerca del carácter ilusorio de la comunidad estatal burguesa como síntesis enajenada que desvanece los conflictos internos de la sociedad en la supuesta autonomía y trascendentalidad de las funciones estatales. Que tal síntesis está formulada desde la perspectiva de la parte dominante de la sociedad, queda constatada en que el estado se reserva el monopolio de la violencia para asegurar su efectividad y continuidad, visibilizando así la existencia de "jerarquías al interior del estado". (García Linera: 2004:1)

Si el estado es incapaz de sintetizar los valores y prácticas organizacionales del conjunto de etnias coexistentes en su territorio soberano, ese estado se "presenta como parte o segmento" que ante la rebelión de las partes que resisten la marginación, comenzará a expresarse con el lenguaje del "castigo, la disuasión y la amenaza." (G.L.:2004:1) Se está entonces ante la crisis estatal: el antagonismo se vuelve una contranorma que impugna la pretendida normalidad de una juridicidad diseñada a la medida del sector dominante.

La estructuralidad de la crisis boliviana deviene de esta anomalía representativa estatal que expresa "el predominio arbitrario de un orden estatal monocultural en medio de una sociedad mayoritariamente multicultural y multinacional". (G.L.:2004:1) Desde el origen mismo del estado moderno, la cultura dominante y legítima es la mestiza castellano-hablante, numéricamente minoritaria, en tanto las culturas indígenas mayoritarias no son legítimamente reconocidas.

También en el campo político, donde coexisten dos regímenes de producción de lo político -el estatal liberal y el corporativo-comunitario- se da la preeminencia legal de uno de estos modos de concebir lo político. Ello aviva la crisis, puesto que la gran mayoría poblacional se mueve en función de un régimen

de autoridad local o regional no liberal. En las fronteras de la legalidad política parlamentaria, la mayoría popular se moviliza y presiona al cambio de políticas públicas dentro de una organización social y económica comunitaria que preexiste al estado moderno.

García Linera llama “esquizofrenia política (e) institucional” la actuación de un estado que produce ciudadanía bajo presupuestos monoculturales en medio de una sociedad multicultural, que disciplina bajo pautas modernas liberales a una población “cuyo secular régimen normativo político es sindical, asambleístico y comunal”. (G.L.:2004:2)

La salida de esta profunda crisis provendrá de la movilización radical de las multitudes indígenas y plebeyas, que democráticamente aspiran incorporarse a los mecanismos decisorios de la comunidad política. Las demandas de esa multitud postergada requieren soluciones estructurales profundas en el orden político institucional para volver a definir “la manera en que todas las fuerzas sociales están dispuestas a vivir juntas.” (G.L.:2004:2)

Tal radical redefinición solo podrá alcanzarse en una asamblea constituyente, que en ejercicio supremo de la soberanía democrática, resuelva los nuevos modos de distribución del poder, las normas de convivencia social, las características de los bienes comunes sociales, el modo de administrarlos, los mecanismos de participación, representación y control social del *demos* en la gestión de lo común. El poder constituyente debe proponer instituciones que consoliden un estado que sintetice los intereses de las diversas etnias existentes. Dicha asamblea no puede ser la expresión de minorías que imponen criterios e intereses representativos del autoritarismo oligárquico: a su cabeza debe estar el “*demos* real, bajo la forma de movimientos sociales” (G.L.:2004:3), para garantizar la radicalidad democrática de las propuestas de la multitud antes expulsada de la toma de decisiones políticas.

“El pueblo no es la suma aritmética de individuos aislados con capacidad de delegar facultades políticas en un grupo de personas que, habiendo sido elegidos por los individuos, toman decisiones a nombre y al margen de sus electores.” (G.L.:2004:3) No se trata de pensar una entelequia homogénea, sino de pensar al pueblo como una compleja “trama de solidaridades, de flujos comunicacionales y emotivos, de comunidades políticas interactuantes bajo la forma de sindicatos, comunidades, juntas vecinales, federaciones, confederaciones que se presentan como lugares de autorreflexión de la sociedad sobre sí misma.” (G.L.:2004:3) Bajo todas estas modalidades debe estar presente el pueblo, revolucionando las formas de elección de constituyentes e imponiendo la inclusión de sus propias prácticas deliberativas. Desde su composición el poder constituyente debe expresar la necesidad de constituir un régimen político multicultural que permita a todas las culturas poder ser reconocidas y practicadas en igualdad de condiciones en todos los niveles de organización estatal.

Forma comunidad y multitud: sus ventajas ontológicas.

Las ventajas revolucionarias bolivianas radican en su ancestral experiencia de formas sociales comunitarias, que es en definitiva, “una manera básica de humanización, de reproducción social distinta

y en aspectos relevantes antitética al modo de socialización emanado por el régimen del capital". (G.L.:2008:204). Por cierto que el contacto con los conquistadores, primero, y con los modernizadores, después, morigeraron los efectos políticos de la comunidad, tornándola un modo fragmentado de socialización, subyugada por poderes internos y externos, que la colocan como una realidad subordinada. La comunidad personifica una contradictoria racionalidad, pues siendo diferente a la del valor mercantil, se halla subsumida formalmente a ella desde hace siglos, implicando que su primigenia autonomía respecto al capital haya sufrido un proceso de deformación y readecuación a los requerimientos acumulativos del capital comercial e industrial.

La comunidad, actualmente, lleva una impronta de subalternidad como consecuencia de que los indígenas aceptaron por parte del estado soluciones parciales a sus reclamos. La subalternización de la dirigencia comunitaria lleva a que sus interpelaciones al estado, convaliden el derecho de éste a decidir sobre el destino de todos. La superación dialéctica de la comunidad subalterna requiere del ejercicio de una transgresión y la revolucionarización de su modo de producir, lo que solo puede alcanzarse en la rebelión comunal, que apela al pasado insumiso indígena como un modo de activación presente que derroque la mansedumbre inducida. La rebelión es un momento de "ruptura fulminante contra todos los anteriores principios de comportamiento sumiso" (G.L.:2008:205) El porvenir se erige como una inédita invención de una voluntad común que abandona los caminos prescritos y donde, en la insumisión, la comunidad se reconoce como soberana constructora de sí misma.

La comunidad en rebelión puede derogar la fragmentación a que ha sido condenada y rehabilitar los parámetros comunales como punto de partida de un nuevo y autónomo orden. En la rebelión, el mundo comunal-indígena se desea a sí mismo como origen y finalidad de todo poder y de toda identidad: es la enunciación de un orden social que no reconoce otra autoridad que la propia autodeterminación. Forma comunal de producción y rebelión se constituyen en basamento racional "de una forma superior de producir autónomamente la vida en común", "como posibilidad de rebasamiento de todo régimen de estado" y como herramienta reconstructiva e inventiva de la comunidad. (G.L.:2008:206)

"La comunidad insubordinada" es más que el ejercicio de una democracia directa que complemente la democracia representativa: es "la supresión de todo modo de delegación de poderes en manos de especialistas institucionalizados." (G.L.:2008:207) El gran aporte de la comunidad es la reapropiación de las prerrogativas, de los poderes públicos, de los mandos y de la fuerza legítima antes delegada en funcionarios y especialistas. La comunidad en rebelión recupera el uso legítimo de la violencia pública, monopolizada por el Estado. La violencia pasa a ser ahora "plebiscitaria voluntad colectiva" (G.L.:2008:207) decidida por todos en el seno de la comunidad, que aparece en la insurgencia como un cuerpo deliberativo y ejecutivo, que solo apela a la violencia si ello es necesario como actividad ético-pedagógica del cumplimiento de las decisiones adoptadas. Así, la coerción no es ya una pura imposición arbitraria sino un modo de proteger los acuerdos de la multitud.

La rebelión trastoca radicalmente la legalidad. Todas las figuras y dispositivos en que se corporiza la ley, acaparando el "sentido social de justicia por un *staff* de cuadros corporativos al servicio del Estado, son derrocados como portadores de legalidad reconocible." (G.L.:2008:207) En su reemplazo, la ley pasa a ser decisión colectiva de la multitud. El desafío a los poderes disciplinarios del estado lo asume la "voluntad comunal Insurrecta", ejercida como "soberano fundamento de todo poder". (G.L.:2008 207-08)

Esta multitud es una nueva forma de producción del poder social: cada sujeto aparece como consciente productor de su propio destino. El viejo poder comunal enajenado alguna vez en el estado, retorna a la fuente de donde se autonomizó: "las personas sencillas de carne y hueso, los creadores del mundo y de la riqueza que se reasumen como los verdaderamente poderosos." (G.L.:2008:208)

Para García Linera la gran enseñanza de las revueltas indígenas continentales de los últimos años es la "desenajenación del poder político y económico, moral y espiritual" (G.L.:2008:208) y que la política puede ser reinventada como un acto de recuperación comunal de todos los poderes públicos delegados en profesionales administrativos del estado. Se trata de no delegar en otros la voluntad de hacer y decidir acerca del propio destino. Los movimientos de la multitud exigen "la autodeterminación común en todos los terrenos de la vida cotidiana, la insumisión a todos los poderes disciplinarios sean cuales sean éstos; la creación autónoma de los requerimientos insatisfechos". (G.L.:2008:208)

La idea de multitud supone la potencia constituyente de lo heterogéneo, y en tal sentido, las rebeliones comunales indígenas tienen la necesidad de actuar de consuno con otras formas de insurgencia obrera y plebeya para realizar sus radicales objetivos de formas de vida autónomamente elegidas.

La emergencia histórica de la forma multitud tiene que ver con el desmoronamiento de la forma sindicato, la desarticulación del estado de bienestar y la caída de antiguas estructuras de movilización nacional. Lejos de caer en un "inmovilismo nihilista", se ha producido en los sectores subalternos la emergencia de una organización "multifacética, compleja y generalizada" enraizada en ámbitos locales de preocupación. (G.L.:2008: 295) La multitud adopta la forma de una red de acciones comunicativas de tipo horizontal que brotan de un espacio social de encuentro entre iguales. Se trata de sectores afectados por problemáticas diversas pero con idénticos derechos prácticos de opinión, intervención y acción. A través de variados y complejos flujos comunicacionales se va generando un discurso unificador que recoge demandas, metas y compromisos para alcanzar satisfacción de las demandas de manera conjunta y "autónoma respecto al estado, la Iglesia, los partidos políticos y las ONG." (G.L.:2008:296)

García Linera establece diferencias con otras agregaciones sociales, como la muchedumbre, que es una sumatoria de individualidades sin otra filiación que la que determina la euforia de la acción inmediata en torno a un objetivo coyuntural. No sigue a nadie, ni rinde cuentas, sino que se basa en el criterio individual anclado en "sus expectativas individuales", en "sus angustias e intereses personales".

La muchedumbre es desarraigada y carece de un “sustituto cognitivo” que le permita sostener una visión alternativa de la realidad. Su porvenir está cerrado, carece de rumbo y no tiene otra meta que la sobrevivencia de cualquier modo. Es una “coalición temporaria”, que no le debe nada a nadie. Integran la muchedumbre personas nacidas en la precariedad, la exclusión y el cierre a cualquier ascenso social planificable. Su fortaleza “radica en su capacidad de (...) resistir, de oponerse, de destruir” y su debilidad estriba en que al acabar su acción fundada en el objetivo inmediato, se “disuelve en el anonimato de sus intereses”. Ciertamente su accionar expresa un malestar, pero “no abraza vías de resolución de la indignación ni las formas organizativas para alcanzarlas”. (G.L.:2003:56-59)

En cambio la multitud es propositiva. En ella se agregan “individuos colectivos”; es una “asociación de asociaciones” donde cada participante habla en nombre de una entidad social local ante la cual se hace responsable. (G.L.:2008:296) No es una reunión de desorganizados sino una red de personas que ya se encuentran organizadas en torno de una demanda particular.

Respecto del viejo sindicato la multitud se diferencia en su obrar por no establecer fronteras entre afiliados y no afiliados. En las acciones que lleva a cabo pueden participar otras personas carentes de filiación grupal (individuos) o actores de otras formas organizativas (sindicatos obreros, *ayllus*), potenciándose la base social de acción y legitimidad. La potencia asienta en la articulación de heterogeneidades, pues la forma multitud no es solamente una red de asociaciones con base comunal o tradicional, sino que contiene, y de manera creciente, grupos de base asociativa y electiva, que han emergido de los intermitentes y truncados procesos de modernización. Fenoméricamente la multitud parece abigarrado desorden, porque lo propio de ella es el número, pero en su accionar hay una clara conciencia estratégica. La multitud en la calle escenifica el agobio por la injusticia soportada, pero sobre todo, exhibe la voluntad de que eso cambie. Fusión, pues, de indignación y desafío a la función parlamentaria como espacio social legítimo de deliberación de las demandas. La multitud es un “mecanismo deliberativo fáctico de los asuntos comunes” (G.L.:2008:171), de ejercicio de la ciudadanía bajo la forma de asociación o cuerpo movilizado, que interpreta éticamente la vida en común de las masas plebeyas.

La multitud es una red organizativa flexible, que en torno a un sólido y permanente eje aglutinante convoca y dirige a otras formas de organización y a individuos aislados. Sus metas tienen que ver con lo territorial, pues el usufructo de sus conquistas está dada por la ocupación de espacios de territorio. Sus objetivos movilizados buscan frenar el avance de la lógica mercantil y las reglas de la acumulación capitalista en áreas de riqueza social anteriormente gestionadas por otra racionalidad económica.

La forma multitud ha contribuido a la formación de nuevas estrategias de movilización y lucha inéditas en la historia de los movimientos sociales. Esa novedad radica en la articulación de descontentos y demandas antes dispersas, reconvirtiendo las reivindicaciones y esfuerzos aislados en poderosa lucha

globalizada. La forma multitud se comporta como una forma de democracia y de soberanía política, que mediante modalidades de participación directa comenzó a convertirse en soporte para la movilización antagónica en diferentes ámbitos. Esta cultura democrática se expande dando lugar a una más radical estructura del ejercicio de la democracia. Se trata de una forma de autogobierno asentado en unas prácticas deliberativas assembleísticas que van sufriendo al sistema de partidos políticos, a los poderes legislativo y judicial, y apuntan a sustituir el monopolio estatal de la fuerza pública. Es una nueva manera de enunciar lo público, de gestionarlo, de poner en entredicho la forma de gobierno propia de la democracia liberal. La multitud entiende al acto de la política como una competencia susceptible de ser socializada y practicada directamente por el trabajador, prescindiendo del papel de los especialistas en política, que monopolizan y privatizan un bien colectivo, que es competencia del común.

La multitud anuncia la época revolucionaria, el tiempo en que se acaba la tolerancia moral de los dominados hacia los dominantes. El dominado consiente cierto margen de autoritarismo e imposición por parte de las autoridades, que no es sino el margen de legitimidad que tiene el estado para el ejercicio de la coerción. Cuando la violencia de los dominadores quiebra ese margen, la multitud de subalternos deja de estar dispuesta a seguir con el juego de “una economía de mansedumbres negociadas”. (G.L.: 2007:7) Si el único lenguaje del poder estatal es el de la muerte, entonces ya no hay razón para que el estado continúe existiendo. El límite que no puede atravesar el poder es el de quitar la vida. La muerte pone de manifiesto que el titular legítimo del poder es la multitud, que en la rebelión radical reasume la “soberanía plebeya” frente a la autoridad tanática del poder. (G.L.:2007:11) El quiebre del margen es el momento de la disolución del orden estatal y la emergencia del contrapoder. Este contrapoder es la victoria de la sociedad sobre el estado, el triunfo del porvenir sobre el pasado. La época revolucionaria obliga a la modificación, total o parcial de la “estructura general de la dominación política” y preludia la emergencia de una nueva estructura estatal. (G.L.:2007:8)

La proyección revolucionaria de la época estriba en la radical mutación política que determina la deliberación y la acción de la multitud como fuente fáctica y temporal de poder de decisión. Esta multitud deliberando implica una poderosa batalla en el plano simbólico-cultural que desemboca en una revolución cognitiva o epistémica que transforma los esquemas mentales de los sujetos dominados y alumbró un prometedor panorama de realización de una democracia absoluta.

Bibliografía

García Linera, Álvaro (2008) *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Clacso-Prometeo Libros, Buenos Aires.

García Linera, Álvaro (2008) *Marxismo, nacionalismo en indianismo en Bolivia. La “nueva izquierda” del presidente morales*, Cuadernos del Pensamiento Crítico n° 2, CLACSO.

García Linera, Álvaro (2003) *Crisis estatal y muchedumbre*, OSAL, Año IV, N°10.

García Linera, Álvaro (2007) *La sublevación indígena popular en Bolivia*, en www.mapuexpress.net

Mesa sobre INTERCULTURALIDAD

Culturas populares y prácticas interculturales en sectores populares

Si bien en los últimos tiempos se ha acrecentado la preocupación y consiguientemente los estudios en torno a las transformaciones producidas en las culturas populares en el marco de los procesos de globalización y exclusión social, no se han producido de igual manera abordajes que contemplen los fenómenos interculturales que se han generado en dichas culturas populares. De ésta manera el trabajo que nos interesa presentar en esta oportunidad implica una aproximación a las prácticas interculturales que se manifiestan en las culturas populares en el gran Buenos Aires en la actualidad. La ponencia surge en el marco de una investigación que estamos desarrollando en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de Gral Sarmiento e intenta contribuir al conocimiento y comprensión de la interculturalidad en la vida cotidiana de los sectores populares en grandes áreas de conurbación.

Autor: Dr. Aldo Ameigeiras

Investigador Docente

Instituto del Desarrollo Humano- UNGS / CONICET

Con Platón aprendimos que una creencia puede ser verdadera y sin embargo no constituir conocimiento; nuestra práctica cotidiana nos persuade de que una creencia puede estar justificada y sin embargo ser falsa (y, por tanto, no constituye conocimiento).

Así parecía que una definición de conocimiento teóricamente satisfactoria, adecuada (i. e. : correcta y completa) debía de ser : conocimiento es una creencia verdadera y justificada. Esa definición se remonta al *Teethetos* y en el siglo XX es vuelta a proponer por B. Russell, R. Chisholm y A.J. Ayer.

Con Edmund Gettier (*Analysis* 1963) nos vinimos a enterar de la inquietante posibilidad siguiente: que por más verdadera que fuese una creencia, por más justificada que esté, podría no ser conocimiento. El autor nos persuade de esa posibilidad mediante el método constructivo. A partir de dos sencillos ejemplos y en un artículo de tres páginas nos muestra que las condiciones previstas en la presunta definición no son suficientes para que una creencia constituya conocimiento.

Gettier, que sepamos, no escribió más nada en filosofía, pero esas tres páginas generaron a la vez un gran escándalo (una definición de conocimiento filosóficamente respetable y además intuitiva para el sentido común resultaba inadecuada, teóricamente inútil) y una vasta literatura encaminada a resolver el problema que descubrió. Todavía la comunidad filosófica no ha obtenido consenso sobre una solución (o disolución) del mismo; continúa siendo un problema abierto en teoría del conocimiento contemporánea. Los ejemplos que presentó son sencillísimos y transparentes y (otro mérito de su resultado) muestran algo así como un dispositivo recursivo capaz de generar casos Gettier infinitamente, lo que muestra la infinita inadecuación de la definición tradicional de conocimiento. Para el caso presentaré uno, no de mi propia invención, sino extraído de un evento que en realidad me ocurrió. Estando en mi casa eché de menos mi celular. Procedí a marcar mi número desde el teléfono de línea, pensando que si se encontraba en mi casa lo ubicaría por su sonido y, que en caso de no ser así sonaría en casa de la persona en la que lo había dejado. Marco el número pero no siento la melodía característica en el interior de mi casa. Alguien atiende pero no reconozco la voz. Pregunto quién habla. Me contesta, digamos, "Fulana". Pregunto "¿Fulana qué?". "Fulana de Tal", contesta. Pregunto "¿Es el número tal y tal?" (digo mi número). Contestan "Sí". Concluyo que, finalmente, debo haber perdido el celular en la calle, esa persona lo encontró (ya me había sucedido algo así más de una vez y con suerte diversa) y le digo que ese celular es mío. Se suscita una desagradable discusión

a propósito de ello en la cual la persona me dice que tenía un contrato en Movistar y que el aparato era un Nokia, hecho este último que me pareció obvio porque mi aparato perdido era de esa marca. Terminé la conversación declarando que iba a denunciar el caso a la policía y cortando la comunicación. Al otro día me entero de que en realidad me había dejado el celular en la casa de la persona en quien había pensado en primera instancia y que había permanecido todo el tiempo apagado. Así que la explicación podría ser (a) que la otra persona y yo tuviésemos el mismo número de móvil o (b) que yo hubiese digitado erróneamente mi propio número y que hubiese un malentendido con la otra persona acerca de cuál era el número al que yo había llamado. Hasta donde puedo ver, en cualquiera de los dos casos (y el primero debe descartarse según la compañía), suponiendo, por amor al argumento, que fuese verdad que el aparato al que se refería la otra persona era un Nokia, resultaría que: (c) yo creía (como en efecto pasaba) que mi llamada había sonado en un Nokia (d) mi creencia estaba justificada (sobre la base de que había formulado con precisión, en la conversación con Fulana, mi propio número de celular y Fulana había asentido a mi pregunta sobre si estaba llamando a ese número) y (e) mi creencia era verdadera (efectivamente había llamado a un Nokia). Tenía entonces yo una creencia verdadera y justificada acerca de que el celular que me respondía era un Nokia, pero no puede decirse que yo *sabía* (que tenía conocimiento de ...) que ese celular era un Nokia. Hasta aquí el problema de Gettier, también llamado, por algunos especialistas, el de la cuarta condición del conocimiento.

En la revista *The Philosophical Quarterly*, julio de 2007, Jonathan Stoltz, publicó un trabajo llamado "Gettier and Factivity in the Indo-Tibetan Epistemology", texto difícil inclusive de trabajar y traducir, lo que muestra el desarrollo y el refinamiento hasta el alambicado que viene alcanzando la cuestión, aún sin solución, como decíamos. Afortunadamente disponemos de una traducción realizada por Alexander Valdenegro estudiante de la Licenciatura en FHCE. En dicho artículo se discuten las tesis de distinguidos especialistas en filosofías de oriente acerca de la aparición de casos Gettier en textos de la tradición indo-tibetana en teoría del conocimiento. No podemos pretender ni siquiera el intento de terciar en dicha discusión, al menos por el momento. Pero queremos presentar algo de su cuestión central a efectos de mostrar ejemplos de trabajo en filosofía comparada.

Un ejemplo verdaderamente maravilloso de esto, otorgado por el filósofo indio del siglo VIII Dharmattara y reproducido luego por los filósofos tibetanos es una situación donde se está ofreciendo una comida cocida. Hay un fuego en el que la carne se está cocinando. El fuego no ha producido ningún humo, la carne cocida ha tentado un gran número de moscas que pululan sobre el fuego. Una persona observando esta escena desde cierta distancia, sin percibir el fuego, vislumbra el enjambre de moscas y forma la creencia errónea de que se trata de humo. Como resultado de creer que hay humo "infiere" que hay fuego. Su creencia de que hay fuego es verdadera pero porque deduce la existencia de fuego de la falsa creencia de que hay humo, su cognición no debe considerarse como un episodio de conocimiento.

De la misma manera que yo, a partir de la falsa pero justificada creencia de que se trataba de *mi* celular, deduje que se trataba de un Nokia, y esta última creencia era verdadera, la persona del relato de Dharmattara infiere que hay fuego a partir de su falsa creencia de que hay humo, etc.

La evaluación final que el filósofo norteamericano hace del caso es que si bien hay una semejanza estructural entre el ejemplo presentado (y otros similares en filosofía indo-tibetana) y los contraejemplos de Gettier a la definición de Platón dicha semejanza es engañosa. No hay ni puede haber genuinos casos Gettier en epistemología indo-tibetana porque en el contexto de dicha filosofía el conocimiento no es una creencia sino un peculiar episodio mental cuyo contenido es necesariamente verdadero. Observa asimismo similitudes entre esa concepción del conocimiento y la de otro epistemólogo norteamericano (T. Williamson) cuya tesis, contra la corriente dominante en epistemología analítica (véase el argumento al respecto en el capítulo 1 de *El Problema del Conocimiento* de A.J. Ayer) es la de que el conocimiento es un tipo de estado mental y que es un primitivo inanalizable en términos de creencia, verdad y justificación. Más allá del argumento de Stoltz contra los especialistas indios y de la adecuación de la tesis de Williamson, nos interesa destacar la observación del primero acerca del hecho disciplinar de que sobre la base de ese estudio comparativo

Nosotros estamos a pie de aprender mucho no solo sobre epistemología indotibetana sino sobre la viabilidad de las epistemologías del tipo de las que presenta Williamson

Es decir, la ilustración del principio de que a través del conocimiento del pensamiento del otro se iluminan, de un modo nuevo e imprevisto, las condiciones del pensamiento propio

2)

El otro texto del que quiero dar noticia no trata (al menos centralmente) del conocimiento. Precisamente, a través de una cita de un maestro chino el filósofo y sinólogo Francois Jullien nos previene

Mi vida tiene un final, pero el conocimiento no: perseguir lo que no tiene fin con aquello que sí lo tiene es peligroso (agotador); y cuando es peligroso querer poner en práctica permanentemente el conocimiento es permanentemente agotador

Jullien, con rigor, contrapone esta concepción teórica y esta recomendación práctica (pragmática diría Kant) a la aristotélica en la *Ética a Nicómaco*. De esta última nos dice el autor que “comienza deshaciéndose de esa vida que nutre y crece, que se corrompe también.”

Dice Aristóteles:

El vivir, con toda evidencia, es algo común, aún a las plantas; mas nosotros buscamos lo propio del hombre. Por tanto es preciso dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento.

Esas renunciaciones nos dice el autor, son diametralmente opuestas. Y se pregunta hacia donde conduce la renuncia propuesta por el maestro chino, si lo que se tiene en vista ya no es el espíritu, el nous de los griegos. Y la respuesta es:

Zhuangzi lo indica con una fórmula decisiva que extrae del arte médico chino: lo que ahora es necesario seguir, si no es el camino sin fin y sin salida del conocimiento es, volviendo hacia atrás, al comienzo de nuestro ser físico...dirigimos hacia otro órgano, esa arteria principal (du) que, en el centro de la espalda, sube con nuestra columna vertebral desde la zona inferior hasta la nuca, por donde pasa sutilmente el aliento de la respiración. Esa arteria que comunica el influjo...ha de tomarse como línea de vida y como norma de conducta. Ese desplazamiento es capital (comenta): nos trae de la disipación del pensamiento por el conocimiento al eje medio, vital, donde se produce en todos y en todo momento la regulación orgánica

Este recentramiento en la vida orgánica en contra de la tentación del conocimiento que también conocieron los chinos se podrá comprender, según el autor si se toma en cuenta que ellos no concibieron la inmortalidad y que su mundo no tenía un más allá donde evadirse, así que la única duración imaginable era la de la vida en y por el cuerpo del ser individual. Y por ello hay que nutrirla.

Este ensayo trata entonces de dos capítulos del clásico chino del Zhuangzi, uno es el relativo al principio de la nutrición vital y el otro del acceso a la comprensión de la vida.

El verbo nutrir parece usarse por nosotros de dos modos bien distinguidos:

a) De acuerdo a su sentido propio:

...bruto, crudo, irrecusable, lo factual en estado puro...del que no puedo imaginar que [no] halle su garante perfecto en todas las lenguas, el eternamente mismo que se repite como se repite en nuestras vidas: si no me alimento muero

b) De acuerdo a su sentido figurado:

...introduciendo ... exigencias ... ideales : la lectura nutre el espíritu, fulano se nutre de quimeras, las Ideas y la Música son, para Platón, el alimento del alma

Así tenemos finalmente un círculo vicioso: la ontología del desdoblamiento metafísico sensible-inteligible, mente-cuerpo, etc, apela al concepto de la diferencia de sentidos entre propio y figurado del verbo nutrir; y a su vez, esta propuesta gramatical de la diferencia de sentidos presupone el desdoblamiento metafísico para constituirse como tal diferencia: ¿hasta donde llega el sentido propio? ¿hasta donde el figurado (del que se dice que vale “por extensión”)?

Y así se pregunta nuestro autor, con toda pertinencia:

Este ordenamiento ¿no es prematuro con respecto al nutrir? ¿es tan obvio como parece?...¿no puede ocultar de entrada la experiencia más completa, más global y radical, vital, que sería en un solo movimiento la de nuestro mantenimiento, desarrollo, refinamiento. ¿Por qué siendo “nutrir” fundamental no tendría algo de unitario? ¿Por qué es necesario que nos encontremos de entrada en esa alternativa [excluyente]: nutrir el cuerpo o el espíritu?

Acá nos encontramos, tal vez, con el obstáculo de la inconmensurabilidad conceptual. Pero ella, caso de que lo aceptemos, significa en el peor de los casos, imposibilidad de traducción pero no de comprensión o de aprehensión del sentido relevante del término que aprendemos a usar como hablantes nativos de la lengua:

Cuando aprendemos a decir en chino según una forma usual y característica “nutrir la propia vida” (*yang sheng*), esa escisión [cuerpo- espíritu]¿no comienza a [re] moverse de modo inesperado? ¿su pertinencia no empieza a difuminarse?

De esta manera el libro se constituye como una reflexión a partir de esta invitación a deconstruir la escisión cuerpo mente y la taxonomía que la legitima. Esto es lo que hay que superar. Pero en todo caso ¿cuál es el “significado empírico” (para hablar en términos positivistas) que se nos invita a capturar? Este es

...el del estado transitorio de lo sutil que sigue estando presente en el ámbito de lo físico, que por esto no apela [no requiere apelar] al orden de la Fe, al tiempo que se ha liberado ya de las cargas y las opacidades de lo concreto

Esta noción de lo sutil “ni físico (denso, compacto, opaco) ni no - físico (inmaterial, inespacial)” para decirlo ahora en esa terminología excluyente del Tercio Excluido grata a los budistas, es la explícitamente cuestionada por Descartes en *Meditación II* (y finalmente excluida de su metafísica) al declarar, indagando sobre lo que creía – antes de la Duda- cuando se detenía a pensar sobre el alma *J’imaginai q’elle étoit quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme, ou un air tres delié*

Lo que la sabiduría china nos invita a conservar, nutrir, refinar, pertenece a ese reino excluido por el cartesianismo. Pero, otra vez, ¿cuál es la experiencia que nos lo revela, como decíamos antes? Ella es la del “soplo energético” y, según nuestro autor, es fácilmente compartible, citando en relación a ella una sentencia de Picasso:

Cada ser posee la misma cantidad de energía . La persona promedio malgasta la que tiene de mil maneras. Yo canalizo mis fuerzas en una sola dirección : La pintura y por ella sacrifico al resto, a usted y a todos, incluso a mí.

Si lo anterior es “fácilmente compartible” (lo cual podría ser objeto de duda) hay un tópico que el propio autor concede que le resulta particularmente intratable con los filósofos con los que debate, y es el del dispensarse del pensamiento chino, del concepto de felicidad. Porque ¿quién no hace de la felicidad el objeto de su deseo? ¿qué entidad no tiende a ella? ¿qué impulso (*Trieb*) no tiende a su satisfacción? ¿qué actividad no concurre a su culminación? ¿qué tendencia carece de un fin?

La consideración de la última pregunta es la que en todo caso proporciona la clave para intentar apenas el comienzo de una comprensión del asunto y es que el pensamiento chino, nos dice, no desarrolló la idea del *telos*, de la finalidad, y por lo mismo no explicitó la de la felicidad.

O más bien se desinteresó de ésta . El no desarrollo de una idea también puede adquirir el valor de un acontecimiento para el pensamiento. Reconozco, a su vez, que es sin duda una de las operaciones de acomodación intelectual más difíciles... la de deshacerse , en el contexto europeo (digamos occidental), de la expectativa proyectada de la finalidad

Se necesita paciencia y recurrencia (no un esfuerzo de la ingteligencia) de tal modo que todo el edificio nocional se deje reubicar poco a poco, apenas se retira la llave de bóveda que permitía sostenerlo y se puede entrar en la coherencia de la sabiduría.

Difícil operación la de reconfiguración gestáltica a la que nos invita Jullien, hay que renunciar a Aristóteles, a Freud, a Hegel. Tal vez pueda ayudar la observación negativa de Kuhn sobre la evolución de las especies: que en ningún caso se trata de una *evolución hacia*.

Tan difícil es que en el propio contexto del aprendizaje de un arte oriental -el del tiro con arco-, Herrigel (el discípulo) le dice al maestro japonés quien le decía, en acuerdo con esta noción (o no – noción) fundamental que “El arte genuino no conoce ni fin ni intención”, que entonces el maestro le estaba pidiendo que “intencionalmente se desprendiera de toda intención”. La respuesta del maestro fue que nadie le había hecho nunca una pregunta como esa así que no sabía que contestarle.

Jullien, sin embargo, es capaz de presentar algo tan difícil en términos tan claros que (creo) que no pueden serlo más

“Nutrir la propia vida” abre otra posibilidad además de la felicidad, porque nutrir corresponde a una lógica de afinación – transformación que se desarrolla más allá de la búsqueda y la captación...bien se sabe: estar “en forma”, en el régimen pleno, con las capacidades afiladas...no es [idéntico a] ser feliz. Hay allí dos perspectivas, ambos sentidos no hallan [estricta] coincidencia.

No procurar la felicidad, no provocar (se) la infelicidad, ni ansiedad por la consecución del fin, ni depresión por la frustración. En otra filosofía de Oriente, una maestra budista expone lo propio acerca del sufrimiento “Al sufrimiento no hay que buscarlo, tampoco rehuirlo”. Tal vez ayude a pensarlo.

Estar “en forma”, en régimen pleno, con capacidades afiladas...nutrir la energía, no agitarse...En cuerpo pequeño, como corresponde a una llamada a pie de página, el autor nos presenta otra anécdota a propósito de una entrevista a Picasso. El entrevistador declara “Picasso podía trabajar tres

o cuatro horas seguidas, sin hacer ningún gesto superfluo. Le pregunté si no se cansaba de estar tanto tiempo parado. Me respondió que no... "Cuando trabajo, dejo mi cuerpo en la puerta, como los musulmanes dejan el calzado afuera antes de entrar en la mezquita. En ese estado, el cuerpo existe de manera vegetativa, por ello nosotros, los pintores en general vivimos tanto tiempo"

Nos es inevitable asociar además lo anterior en lo que concierne al estar de pie con el texto citado por el autor en p. 233: Rectifica tu postura ,

Unifica tu mirada y la armonía del cielo llegará

Repliega tu inteligencia,
Unifica tu actitud y el espíritu te habitará.

Cuando la vía resida tus pupilas serán como las de un recién nacido
Y ya no te preguntarás más por la causalidad.

Jullien comenta que "al fin se acaba el sempiterno y agotador por qué de las cosas". Diríamos: se podrá dejar de padecer la filosofía, como quería Wittgenstein. De padecer por el conocimiento o por la falta de conocimiento como se decía al principio.

Al final de estos significativos textos y comentarios vuelve Jullien también a las nociones del arte médico chino. Al concepto de esa arteria dorsal (du) de circulación energética. Es en este contexto donde hay que resolver finalmente las reflexiones acerca de budismo y taoísmo, a mi modesto entender. Y añadiría, en todo caso, la noción de otro canal de circulación energética: el llamado "ren" que comienza en la bóveda palatina y, yendo por la parte anterior del cuerpo, termina en el perineo. A los que tengan nociones de acupuntura esto les será un lugar común. Y la anécdota sobre Picasso de pie le será significativa a aquellos que tengan noción del trabajo taoico llamado del "abrazo de árbol". Unas y otras proporcionan la materia de las experiencias-tao de que hablábamos anteriormente.

Robert Calabria

C. V. de: Profesor Robert Víctor Calabria Díaz

Egresado del Instituto de Profesores *Artigas*, en la especialidad Filosofía en 1978

Cursó estudios Postgrado en la Maestría en *Filosofía y Sociedad* en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Ejerció la docencia de la asignatura en instituciones de Educación Secundaria, públicas y privadas en la capital y en el interior de la República.

Ejerció la docencia a nivel terciario en el Instituto de Profesores Artigas y a nivel universitario en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y en la Facultad de Ciencias de la Comunicación.

Ha publicado artículos sobre temas de la especialidad en revistas nacionales y extranjeras y en órganos del periodismo nacional y lleva adelante estudios sobre tópicos del campo tanto a nivel de investigación pura como la concerniente a su enseñanza y al rol de la disciplina en el *curriculum* de educación secundaria (bachillerato)

En la actualidad desempeña los siguientes cargos:

1. Profesor Titular de Filosofía Teórica (Grado 5) en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y CCEE
2. Inspector Nacional de la Asignatura Filosofía en Educación Secundaria (ANEP)
3. Profesor Efectivo de la Asignatura Lógica en el Instituto de Profesores *Artigas*

Factores, política y negocios que produjo la emigración española (S. XIX)

Dra. Rosario Güenaga
CONICET
Argentina

En la época moderna, a partir del siglo XIX, se produjo un fenómeno migratorio que cambió la historia de muchas naciones. La emigración española a América se vio favorecida por múltiples factores entre los que se encuentran los ideológicos, los políticos, los económicos y los sociales. Dentro de ellos hubo aspectos puntuales que actuaron como incentivos, por ejemplo las crisis producidas por la distribución del capital, especialmente en el ámbito rural, el fracaso del liberalismo dentro de los sectores populares, el desarrollo del transporte y las comunicaciones, la importancia de la cercanía a las salidas marítimas; elementos influyentes como la información difundida por las agencias, las noticias transmitidas mediante cartas de familiares y amigos, las cadenas migratorias y los comentarios de quienes retornaban; y estructuras y agentes interesados, tanto en el campo formal como informal que, dentro de la misma España, participaban y movilizaban en lo que se puede llamar “el negocio de la emigración”.

Los estudiosos del tema inmigratorio han dado distintos motivos para explicar la traslación de las distintas corrientes. Algunos hablan de la conocida “válvula de escape” frente a las explosiones demográficas, las crisis sociales, la falta de oportunidades y los problemas políticos. La versión más conocida y tradicional de muchos historiadores estima que los distintos conflictos y desajustes económicos y sociales que se registraban en Europa en el proceso de desarrollo del capitalismo durante la segunda mitad del siglo XIX afectaron a la población, sobre todo en los países notablemente atrasados en materia económica. La teoría es en gran parte válida pero no excluyente, pues aunque la emigración hacia América se repite en casi todos los países europeos, hay que considerar que fue en los países pre-industriales de estructura agraria arcaica donde el proceso emigratorio hacia América se desarrolló de manera más marcada. Quienes elegían el éxodo buscaban mejores condiciones de vida y mayores posibilidades de crecimiento y acumulación de capital, ya fuera para radicarse o bien para una estadía temporaria o estacional que les permitiera regresar con cierto ahorro, lo que se llamó inmigración golondrina.

En principio tengamos en cuenta que España era un país predominantemente rural con un notable atraso tecnológico en la economía agraria al igual que en la industria y el transporte en comparación con los países desarrollados de Europa. Además distintos conflictos convulsionaron a España en esos años. En primera instancia los políticos, y las reformas liberales y económicas modernizadoras que se impusieron en la segunda mitad del siglo XIX no fueron suficientes para mejorar los problemas crónicos que sufrían, sobre todo, las capas más humildes del país.

El historiador José C Moya comienza el análisis del estudio de la emigración poniendo como ejemplo las palabras del vicecónsul argentino en la ciudad de Mataró que constituyen una muestra de la consideración tradicional:

Hacia fines de 1882, Lázaro Carrau, vicecónsul argentino en Mataró, ciudad industrial de 20.000 habitantes emplazada sobre la costa catalana, a veintinueve kilómetros al norte de Barcelona, envió un despacho al ministro de Relaciones Exteriores de Buenos Aires con la siguiente información: 'Las huelgas y el malestar laboral que enviaron a 5.000 trabajadores a la caridad pública han empujado a cientos de ellos a través del océano atraídos por la economía floreciente del Río de la Plata'.³⁶⁷

De esta forma se explicaba el repetido concepto de expulsión-atracción (push-pull) que, según este Moya, no siempre abarca todas las razones. Este autor habla de cinco revoluciones que, integradas, pueden servir para entender el fenómeno migratorio español: la demográfica, la liberal, la agrícola, la industrial y la del transporte. Con respecto a la primera, estima que "la expansión demográfica por sí misma no conduce a una inmigración masiva" y, citando a Vicens Vives, señala que el crecimiento de la población en los siglos XVIII y XIX que marcó el desarrollo de las zonas costeras, sobre todo del norte –Galicia, Asturias, Santander, el País Vasco y Cataluña- reemplazó a la tendencia centrípeta anterior que tenía a la zona de la meseta central como región con crecimiento destacado. A mediados del siglo XIX en Buenos Aires el 80% de los españoles eran originarios de las regiones norteñas-costeras de España, destacándose los gallegos que ocupaban el primer lugar y luego figuraban los vascos y los catalanes.

La variable demográfica admite distintas respuestas. Mientras que Bernal y Parejo califican a la España de finales del siglo XIX como un pueblo empobrecido, rural, analfabeto y con "[...] las limitaciones físicas y demográficas de un país que seguía estando poco poblado, era pobre en términos de ingreso por habitante –y además con niveles de renta repartidos muy desigualmente [...]"³⁶⁸, Pierre Vilar³⁶⁹ señala que en realidad España atravesaba la trabajosa adaptación a un progreso demográfico constante: de 11 millones de habitantes que había en 1808, la población había aumentado en 1857 a 15,5 millones y a 18,5 en 1900, ascenso que resulta demasiado rápido para un país considerado pobre.

Vilar aporta dos conceptos para entender el problema español de la época. En primer lugar, España llegaba al siglo XX con una "densidad crítica" que necesitaba que el país entrara en una nueva etapa técnica y económica. Los modos posibles de adaptación que se requerían incluían la intensificación agraria, la industrialización y el desarrollo de inversiones, todos los cuales precisaban

³⁶⁷ JOSÉ C. MOYA, *Primos y extranjeros – La inmigración española en Buenos Aires, 1850-1930*, Buenos Aires, Emece Editores S. A., 2004, p.25.

³⁶⁸ ANTONIO MIGUEL BERNAL Y ANTONIO PAREJO, *La España liberal (1868-1913) Economía*, op. cit., p. 11.

³⁶⁹ PIERRE VILAR, *Historia de España*, op. cit., p. 142.

de un capital y un espíritu de empresa que España no tenía. En segundo lugar, había una adaptación “desigual”: el sector agrario ponía obstáculos materiales y jurídicos al capitalismo, mientras que el sector industrial buscaba un proteccionismo que terminó por afectar en forma gravosa a la mayoría rural.

Por su parte Bernal y Parejo consideran que:

“La pobreza demográfica resulta aún más evidente: el crecimiento de la población española entre ambas fechas [1870-1910] es sólo moderado (la tasa anual se sitúa en torno al 0,57, sólo superior a la francesa), mientras que la densidad no sólo es la más baja de las cinco cotejadas en los dos años de referencia (con diferencias importantes incluso si la comparación se realiza dentro de la propia Península Ibérica), sino que además España presenta, entre 1870 y 1910, la segunda tasa de crecimiento más baja [...] ¿En dónde se detectan las similitudes mediterráneas o latinas? Fundamentalmente en tres tipos de observaciones: en las tasas de alfabetización (más elevadas y con trayectorias parecidas en Portugal, España e Italia), las dimensiones de sus núcleos urbanos más habitados (una característica en la que de nuevo España ocupa el penúltimo lugar, inmediatamente antes de Portugal) y los niveles de ingreso por habitante, en los que se muestra con nitidez la distancia existente entre los tres Estados encerrados en las dos penínsulas y Francia y Gran Bretaña”.³⁷⁰

A pesar de la variedad de opiniones, se suele aceptar, en general, la idea de que, desde el punto de vista demográfico absoluto, el crecimiento de España entre 1800 y 1900 fue inferior a la media europea. En cuanto a la relación que se puede hallar entre las estadísticas poblacionales y la emigración española, Blanca Sánchez Alonso señala:

La hipótesis clásica de la importancia del crecimiento de la población sobre la emigración no se confirma para España. Un crecimiento de la población veinte años antes está relacionado con aumentos de emigración en la mayor parte de Europa, especialmente en Italia y Portugal, pero no en España; las tasas de crecimiento natural cayeron en nuestro país en las décadas anteriores a 1880, por lo que hay una relación débil y negativa con las tasas de emigración.³⁷¹

Según Sánchez Alonso, entonces, la causa del proceso de emigración hacia América no habría sido la superpoblación, sino las condiciones económicas y las ventajas salariales en los países receptores, haciendo especial referencia a Argentina.

Moya considera que además del demográfico había otros factores y que la explicación de todos ellos nos acerca al entendimiento de los motivos de tan importante movilización. El segundo que

³⁷⁰ ANTONIO MIGUEL BERNAL Y ANTONIO PAREJO, *La España liberal (1868-1913) Economía*, op. cit., p. 51.

³⁷¹ BLANCA SÁNCHEZ ALONSO, “La época de las grandes migraciones: Desde mediados del siglo XIX a 1930”, en M. Pimentel (coord.) *Procesos Migratorios, economía y personas*, Mediterráneo Económico, 1, Almería, Ed. Cajamar, 2002, p. 24.

presenta es la revolución liberal que propiciaba la defensa de la emigración libre. La oposición a las restricciones de la emigración surge de las ideas de los economistas clásicos "optimistas" y pone en primer lugar a Adam Smith, estimando que en forma implícita a la idea del derecho del movimiento libre de las mercaderías y capital se incluía la libertad humana de traslación como derecho personal inalienable, idea que era compartida por Jeremy Bentham y John Stuart Mill.

En España la ideología liberal llega a partir de María Cristina de las dos Sicilias, viuda de Fernando VII y Regente -1829-1940- por la minoría de edad de la futura Isabel II quien acentuará la tendencia durante su reinado y seguirá en los años posteriores. Desde 1833 comienza la España liberal con la implantación de este pensamiento dentro de un panorama interno de profundas divisiones y enfrentamientos.

Intrínsecamente el nuevo sistema, el establecimiento de un régimen predominantemente liberal, consolidó, desde la cúpula oligárquica, un reformismo que produjo el asentamiento de una élite que articulaba la unión entre tradición y modernidad. Se abandonaron las alternativas populares y democráticas que requerían los trabajadores: el poder de la nobleza se mantuvo, y la movilidad social se redujo a una posibilidad de la que sacó provecho un grupo de la sociedad no tradicional. Se produjo la desarticulación jurídica del Antiguo Régimen definiéndose una nueva corporación administrativa, pero sin romper con las estructuras anteriores. Los grupos de dinero y poder se reordenaron sin introducir cambios en las élites; hubo transferencias de propiedad, pero sin cambios sustanciales para la población campesina. La nueva beneficiaria fue la burguesía que se incorporó al mercado de la tierra con comportamiento rentístico y los propietarios actuaron más como empresarios de rentas agrarias que como empresarios agrarios.³⁷² Las desamortizaciones no modificaron la estructura de la propiedad de las tierras. Algunos pequeños aldeanos lograron comprar pequeñas parcelas, pero tuvieron que venderlas cuando dejaron de ser redituables. La mayoría de las tierras desamortizadas pasaron a la antigua oligarquía o a nuevos terratenientes procedentes de la política, del ejército, del comercio y de las profesiones liberales. El campesino se vio obligado a actuar como mano de obra barata, presionado por los salarios y por una demanda interna agravada por falta de innovaciones técnicas. La abundancia de minifundios insuficientemente productivos reforzaba esta tendencia, sin que esto incluyera la pobreza extrema.

El liberalismo isabelino y los posteriores gobiernos del mismo tinte que surgieron a partir de la revolución de 1868 no introdujeron modificaciones sustanciales en la clase trabajadora urbana y rural y produjo una profunda frustración que favoreció el crecimiento de las posturas revolucionarias

³⁷² "A consecuencia del viejo latifundismo de la época de la Reconquista y de la desamortización de los bienes de la iglesia a mediados del siglo XIX, a partir de 1876 el suelo agrícola de la España meridional aparece en manos de un reducido grupo de grandes propietarios: 11.100 individuos poseían a principios el siglo XX en aquella zona 6.900.000 hectáreas; 35.000, 3.500.000; el resto, unas 9.300.00 hectáreas, se repartían entre 7.800.000 campesinos, de los cuales 6.000.000 poseían menos de una hectárea". JAIME VICENS-VIVES, *Historia de España y América social y económica*, op. cit., p. 325.

sociales y económicas dentro de los menos favorecidos. La ampliación de una política reformista en cuestiones como la propiedad de la tierra y las relaciones capital-trabajo no se produjo. Los cambios de situación del régimen señorial no implicó la eliminación de las viejas estructuras y sólo hubo transferencias de propiedad entre las elites –burguesía y aristocracia. La primera accedió al mercado de tierras en connivencia con la nobleza, se mantuvieron los latifundios con mano de obra abundante y barata sin innovaciones técnicas, al tiempo que los minifundios existentes no daban una renta suficiente para la subsistencia.³⁷³

Las siguientes revoluciones que indica Moya fueron: la económica en la que incluye la agrícola e industrial y la del transporte. La idea generalizada y sostenida por muchos historiadores fue que la pobreza, la desigualdad y la falta de oportunidades fueron las causas principales de la emigración, pero hay autores que piensan que los emigrantes no procedían de los grupos sumidos en la extrema pobreza. Con respecto a la razón agrícola, Moya estima que las leyes de desamortización –la primera en la década del '30 -que sacó tierras a la iglesia- y la segunda en la del '50 -que afectó no sólo a la iglesia sino principalmente a las tierras de las corporaciones como las municipales- había producido la transferencia de una gran parte de tierras a manos privadas consolidadas en el poder. Sin bien el tema de las crisis liberales ya fueron mencionadas en el punto anterior se debe agregar que: aunque esta etapa engendró pobreza en varios grupos, no solucionó la indigna situación de los campesinos pobres de las zonas retrazadas y muchos autores consideran a este factor como uno de los que propició la inmigración, el autor observa que, desde el punto de vista empírico, la emigración española procedente de las regiones más afectadas, empobrecidas y latifundistas de la metrópolis residente en Buenos Aires entre mediados y fines del siglo XIX era muy pequeña, mientras que la que era originaria de las zonas más ricas y menos afectadas eran la mayoría (gallegos, vascos y catalanes). El analfabetismo era otra de las cuestiones. Dentro de los que más emigraron en un principio, el índice era mayor de los que sabían leer y escribir por lo cual los alfabetizados tenían más tendencia a desplazarse que los analfabetos.³⁷⁴

En resumen, Moya considera que el éxodo campesino más importante no procedió de las zonas más pobres sino que se inició en las provincias de España con mayor prosperidad y que se debe tener en cuenta como factores importantes “el desplazamiento, la inseguridad, la insatisfacción, las oportunidades y la ambición”.

Una idea semejante tiene Blanca Sánchez Alonso:

³⁷³ CARLOS BAHAMONDE MAGRO, y LUIS ENRIQUE OTERO CARVAJAL, *Historia de España*, Barcelona, Enciclopedia temática, vol. 15, Oxford, 2004, pp.155-226.

³⁷⁴ JOSÉ C. MOYA, op.cit. pp. 40-41.

Los historiadores sabemos hoy que nuestros emigrantes no eran tan ignorantes ni analfabetos como los políticos y contemporáneos pensaban y que, tal y como predice la teoría económica de las migraciones, los individuos con menor nivel de renta, los verdaderamente pobres, no forman el grueso de las corrientes migratorias. En términos individuales, emigrar es caro, no sólo por el coste del pasaje, sino por los gastos de instalación y mantenimiento durante el período de búsqueda de empleo [...] De la misma manera en que se financia en la actualidad la emigración se financió la emigración de los españoles [del siglo XIX y XX], y existen multitud de testimonios sobre hipotecas y ayudas familiares para financiar la emigración de la cornisa cantábrica.³⁷⁵

Con respecto a la industria España también sufría un notable atraso. Los planes de industrialización no tuvieron nivel nacional. A medida que los mismos avanzaban durante el siglo XIX, la industrialización progresiva y consolidada estaba concentrada en dos regiones mediterráneas, Valencia y Cataluña y en el norte, el País Vasco. La zona catalana se hacía fuerte en el campo de la industria textil con gran peso económico, político y social. Allí se movían capitales nacionales, en general familiares y con necesidades bancarias limitadas. En las vascongadas predominaba en forma abrumadora la minería del hierro y la industria siderúrgica, más industrial que fabril, pero en un primer momento con maquinaria extranjera. El resto de las regiones quedaron fuera de un proceso avanzado de industrialización, y mantuvieron en algunos casos un débil desarrollo manufacturero y artesanal aprovechando las producciones locales. Más aun, el desarrollo de algunas industrias, como la textil, arruinó muchas fabricaciones tradicionales y locales de menor peso.

Los desajustes del mundo rural produjeron un éxodo interno importante del campo a las grandes ciudades, alimentando al grupo de trabajadores industriales. Según Moya:

Algunos de mis datos también demuestran que: 1) las áreas industrializadas que atraían migrantes internos también a sus hijos a través del océano; 2) estas zonas solían servir como lugar de paso en una migración en etapas [...], y 3) también existió una especie de migración en etapas dilatadas; es decir, los miembros de una generación migraban desde la campiña [...] hacia el centro industrial, y los hijos nacidos allí, ya adultos, emigraban a la Argentina.³⁷⁶

En cuanto a la minería, si bien aumentó tres veces, requería una inversión económica que no tenían los grupos de poder español. Eso provocó que se instalaran grandes empresas de capitales extranjeros que exportaban los productos en bruto, gracias a la existencia de mano de obra barata, y que impidió que el país pudiera retener la riqueza.

³⁷⁵ BLANCA SÁNCHEZ ALONSO, *Los emigrantes de ayer*, El País, Madrid, 26/01/2001.

³⁷⁶ JOSÉ C. MOYA, op. cit., p. 46.

En el aspecto industrial, España tenía algunas ventajas: sus minas y la mano de obra. Pero carecía de capitales para la industria pesada, de mercados para la industria de consumo. Estos dos hechos tendrán repercusiones graves.

La explotación minera, el equipamiento general y la industria pesada, o permanecieron atrasados o cayeron en manos extranjeras.³⁷⁷

El intento de desarrollo del transporte tampoco tuvo demasiada suerte. Dentro de una Europa capitalista, España quedaba en el grupo de los países retrasados y pobres. Aunque necesitaba desarrollar los ferrocarriles, no podía equiparse, de modo que las concesiones fueron para los extranjeros. Al principio España solo pudo realizar un tendido radial tomando a Madrid como centro. El escaso desarrollo inicial fue seguido en los años sucesivos por un considerable crecimiento en escala de las líneas ferroviarias. A mediados del siglo XIX, señalan Esdaile y Tusell, que la red:

[...] se reducía a unas pocas líneas cortas en los alrededores de Madrid, Valencia, Cádiz, Gijón y Barcelona. Durante los diez años siguientes, gracias en gran medida a la ayuda pública, se produjo una expansión gigantesca [...] En conjunto en el período 1856-1868 se construyeron 4.898 kilómetros de líneas, frente a los escasos 456 kilómetros del período 1848-1856. En cuanto al control de la red surgieron dos grandes compañías, bajo control mayoritariamente extranjero y participado en parte por entidades foráneas: la del Norte, que explotaba la línea de Madrid a Irún y sus numerosas filiales y la de Madrid-Zaragoza-Alicante que prestaba sus servicios en Cataluña, Levante y Andalucía.³⁷⁸

Aunque parte de los problemas del país se debían a las malas comunicaciones y a la ausencia de un mercado nacional, la economía española no permitía mantener un sistema ferroviario tan complejo y amplio, por lo tanto, a corto plazo el desarrollo ferroviario no obtuvo el rendimiento esperado. En última instancia, a pesar del crecimiento industrial catalán y vasco, la infraestructura ferroviaria creada durante la segunda mitad del siglo XIX fue menos efectiva que la del resto de los países desarrollados, a excepción de Portugal e Italia. Sin embargo, dentro del proceso interno español, durante esos años hubo un significativo avance de las comunicaciones terrestres a través de la construcción de nuevos caminos que conectaban los puertos de La Coruña y Vigo con el interior de Galicia, León y Castilla la Vieja e incorporando la población del interior al proceso emigratorio. El ferrocarril, en un principio mantuvo el centralismo hacia Madrid, pero para 1880 se produjeron las mismas conexiones que con los caminos, uniendo los puertos de embarque con el interior. Ello ayudaba, con el aumento de la intercomunicación, a que los que querían emigrar pudieran elegir los puertos donde estaban las compañías navieras más convenientes en calidad y precio.³⁷⁹

³⁷⁷ PIERRE VILAR, *Historia de España*, Crítica, Barcelona, 2008, p.149.

³⁷⁸ CHARLES J. ESDAILE Y JAVIER TUSELL, "6. Época contemporánea -1808-2004", en JOHN LYNCH, *Historia de España*, Barcelona, Editorial Crítica, 2007, p. 120.

³⁷⁹ JOSÉ C. MOYA, op. cit., p. 52-55.

A los avances en el transporte terrestre se agrega el naviero. Los antiguos buques veleros, que no tenían fecha fija de salida, sino cuando la demanda y venta de pasajes era justificable, y con irregularidades también en la llegada, fueron reemplazados por los buques a vapor a partir de la década del '70. La característica fue que el sistema de navegación se volvió internacional tomando la iniciativa las compañías británicas, alemanas o francesas. En Galicia, uno de los puertos con mayor movimiento naviero, los antiguos dueños de veleros pasaron a ser comisionistas de las grandes compañías con un importante movimiento comercial. La instalación de los buques a vapor para el traslado de pasajeros exigía mayor organización, regularidad, exactitud en salidas y llegadas, mayor velocidad y capacidad. En los casos de que los buques extranjeros no hicieran escala en España, los emigrantes se dirigían a los puertos franceses o ingleses. Desde el punto de vista del precio para el emigrante el significativo acortamiento del tiempo de viaje los favorecía económicamente pues un costo más alto de pasaje pero con menos tiempo de traslado compensaba los salarios perdidos, lo que inducía a las compañías a una constante competencia. Al respecto Moya señala:

Y el ahorro trascendía el aspecto meramente monetario. La mayoría de los cruces transoceánicos no llegaban a ser odiseas de las novelas sobre el mar, pero tampoco eran cruceros de placer. Si, como lo expresó el poeta satírico inglés, Samuel Butler: "Nada hace que el hombre o la mujer luzcan tan santos como el mareo provocado por el mar", los vapores más sólidos redujeron drásticamente la cantidad de caras piadosas. Es probable que los efectos psicológicos corrieran parejos con los fisiológicos. Al reducir la extensión del viaje de dos meses a dos semanas, los vapores facilitaron la emigración de aquellas personas del campo y la ciudad, amantes de la tierra firme, que coincidían con las palabras de aquel otro inglés ingenioso, el doctor Johnson: "Estar en un barco es estar en la cárcel, con la probabilidad de morir ahogado".³⁸⁰

España tuvo varias compañías navieras pero en los primeros años se destacaron dos muy importantes que sobresalieron frente a las otras: la Compañía Trasatlántica Española, vinculada por distintos lazos con la corona, y Naviera Pinillos. Las sociedades españolas tenían consignatarios y consignaciones en toda España sobre todo en los puertos de salida y su rol era significativo en el entramado del sistema emigratorio. Muchos consignatarios penetraron en el mercado trasatlántico de pasajeros de la mano de las compañías navieras nacionales y extranjeras. Algunos de ellos establecieron sucursales en distintos puertos de España, convirtiéndose en Agentes Generales y concentraban un amplio control e influencia sobre los mecanismos de transporte y la obtención de la documentación, entre otras cosas. Los consignatarios tenían distintos contactos y una gran influencia sobre las autoridades locales y regionales e inclusive llegaban a los niveles más altos del gobierno. Estos representantes tenían que garantizar la mayor cantidad de emigrantes y de carga para asegurar

³⁸⁰ José c. Moya, op.cit. p. 51.

la rentabilidad de las compañías. La demanda y el dinero que se movía alrededor de ellos les permitieron formar verdaderos lobbys y acrecentar su influencia. La propaganda sobre los beneficios de la emigración aumentó e inclusive se introdujeron en los consejos de administración de los periódicos para controlar la información. Alrededor de ellos se movía un enjambre de personas de distintas intenciones y cataduras que vivían de las ganancias que producía el movimiento emigratorio.

Pero no todos apoyaban a la emigración. Hubo intelectuales, autoridades y diferentes sectores que consideraban que la emigración masiva era perjudicial y paralelamente a la actividad de los interesados en la salida de españoles y sus negocios, se expresaron voces que hablaban de la sangría que representaba para España la salida de trabajadores de manera tan intensa con una actitud netamente contraria. Valga de ejemplo dos citas de funcionarios y una de la embajada de España en Argentina para tener en cuenta esta posición:

El cónsul español en Burdeos decía con pena que:

Tuve el honor de decir a V.E. en mi despacho N° 60 que no tenía medio de ningún género para evitar esta sensible y para mi dolorosa emigración, ni aun con aquellos que vienen sin documentos necesarios para su viaje, puesto que sin dificultad los reciben en los buques franceses por la protección que encuentran en estas autoridades [...] me atreveré repetir lo que han dicho otros antes que yo, y es que se conseguiría contener o disminuir esta emigración con una buena ley de colonización en tantos baldíos como reclaman brazos en las fértiles provincias de Andalucía y Extremadura [...] Mucho me lisongeará (sic) Exmo. Señor si V.E. tuviese medios de evitar el embarque de tanto joven desgraciado y que para conseguirlo me comunicara sus órdenes, porque puede estar seguro que por mi parte no perdonaría diligencia para darlas el más exacto cumplimiento.³⁸¹

Administrador Principal de Aduanas de la provincia de Coruña señalaba que:

Mi muy respetado Jefe y siempre querido amigo. La emigración que tiene lugar por este puerto y que va en aumento de día en día me ha sugerido la idea de formar (sic) el estado adjunto que me permito remitirle por si el dato que contiene pudiera ser a Ud. de alguna utilidad.

El total de emigrantes que arrojan los diez meses es realmente desolador, pues lo que más constricta (sic) el ánimo es ver embarcarse [...] con destino a Buenos Aires, que no es aventurado suponer marchan con la idea de no volver a la madre patria si en aquella República encuentran trabajo y por consiguiente medios de subsistencia [...]³⁸²

Mientras, el Embajador de España en Buenos Aires indicaba al Ministerio de Estado que:

³⁸¹ Despacho del Cónsul español en Burdeos al Primer Secretario de Estado de España, Burdeos, 2 de junio de 1861, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (España), leg. 2313.

³⁸² Carta particular del Administrador Principal de Aduanas de la provincia de Coruña al Sr. D. Segismundo Moret (Madrid), La Coruña, 29 de octubre de 1887, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (España), leg. 1352.

Los emigrantes españoles se embarcaron principalmente en Barcelona y La Coruña cuyas Oficinas de Información, argentinas, despliegan, según mis noticias, creciente e incesante actividad sobre la cual creo de mi deber llamar la atención de V.E. Procuero hablar con muchos de esos infelices a quienes arranca de nuestra Patria el ansia de un bienestar que no es, sin embargo, aquí lo que desean y se les promete; y en su mayor parte me manifiestan que han dejado sus hogares y sus campos, los que tienen algo, aunque insuficiente para sus necesidades por la tiránica presión de aquellos nuevos agrícolas que los explotan cruelmente, en la carencia de un Banco o instituto protector del pequeño cultivo; y los simples proletarios por la cortedad o la falta de jornal.

Procuraré seguir dando a V.E. oportunamente todas las exactas noticias que me sea dable adquirir respecto a este deplorable asunto.³⁸³

La protección de las mujeres también era motivo de preocupación. Según señala Moya el peligro de la prostitución fue un argumento usado fuertemente por los contrarios a la emigración.

La "moral" femenina representó una preocupación constante de los enemigos de la emigración. En una obra teatral de 1873, por ejemplo, el hecho de que uno de los personajes femeninos fumara y llevara una vida licenciosa se explicaba una y otra vez de la siguiente manera: "Bueno, sabes, [ella] se crió en América".³⁸⁴ Una década después, un navarro más mojigato se quejaba de las "niñas" que "partían de su hogar puras y castas, laboriosas y cristianas y regresaban, cuando y si volvían, licenciosas y descontroladas, indolentes y sin religión. El cuerpo poco dispuesto a cumplir trabajos rústicos o inclusive tareas domésticas duras; el alma poseída por un deseo voraz de diversiones deslumbrantes; la imaginación plagada de ambiciones impracticables".³⁸⁵

Sin embargo esas voces no fueron suficientes y ante la voluntad imparable de los españoles por emigrar el gobierno de España comenzó a mediados del siglo XIX a elaborar Reales Ordenes y leyes que pusieran orden y control ante el avance incontrolado y desordenado de la salida de españoles hacia América.³⁸⁶

A partir de la Real Orden del 16 de setiembre de 1853, empezó a tomar forma en España la legislación por la cual solamente se admitía la emigración de quienes poseyeran pasaporte y partieran con destino a las colonias españolas o a los estados de América del Sur y México, siempre que hubiera representación española que pudiera proteger a los peninsulares. Para la salida era requisito

³⁸³ Despacho de la Legación de España en Buenos Aires al Ministro de Estado, Buenos Aires, 7 de noviembre de 1888, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (España), leg. 1352.

³⁸⁴ RAFAEL M. LIERN, *Americanos de rega: Juguete cómico-lírico en un acto, Madrid, 1873*. Citado por José C. Moya, op.cit. p. 34.

³⁸⁵ COLÁ Y GOITI. *La emigración vasca navarra*, p.79. Citado por JOSÉ C. MOYA, OP.CIT, P.33-34.

³⁸⁶ El espíritu liberal de esos años, sobre todo de los intelectuales, que sostenía que el deseo de movimiento y traslación de los hombres era un derecho intrínseco a esta ideología se opuso a las limitaciones. Más adelante uno de los hombres que rechazó las restricciones impuestas fue Unamuno.

indispensable la obtención del pasaporte, lo cual no siempre resultaba fácil ni al alcance de los interesados. El pasaporte se otorgaba si se probaba que la salida era libre y por voluntad propia; según el sexo, la edad y el estado civil, era necesario tener el permiso de los padres, tutores o esposos; el peticionante no debía tener ningún proceso o impedimento legal pendiente, ni estar encausado criminalmente; además debía haber depositado 6.000 reales u otorgado escritura de una fianza suficiente si estaba en edad del servicio militar, que en aquella época iba de los 18 a 23 años. La emigración no tuvo sólo causas económicas. Muchos salían de España escapando de las llamadas “quintas”, es decir, el servicio militar que a veces los retenía de tres a siete años y los llevaba a combatir a los conflictos en las colonias españolas de África.³⁸⁷

En 1869 la Constitución reconoció la libertad de emigrar, pero estableció la obligación de depositar una fianza, requisito que fue excluida en 1873 (fueron descartadas las fianzas impuestas a los armadores de los buques por cada pasajero, aunque mantenía sobre ellos un estricto control para mejorar las condiciones del transporte y evitar los abusos.

Las Reales Ordenes de 1876 todavía exigían a los emigrantes determinados requisitos que debían ser controlados por las autoridades gubernativas: cédula de vecindad y certificados oficiales, permiso legalizado de padres, tutores o maridos, etc.

En 1882, por Real Orden se trata de impedir las emigraciones clandestinas.

En 1883: se consideran las condiciones de embarque, ampliándose la lista de documentos que debían presentar ante el Gobernador Civil para solicitar el permiso de embarque. Los menores de 25 años y las mujeres casadas tenían que tener la autorización de los padres, tutores o esposos. Con respecto al servicio militar, los hombres de veinte a treinta y cinco años tenían que certificar que se hallaban libres del servicio militar. En cuanto a los mayores de treinta y cinco años y las mujeres solteras mayores de veinticinco tenían que poseer la cédula personal de identidad.

En 1888 las condiciones de salida se endurecen aun más, tratando de poner trabas a la emigración. Se tomaron dos colectivos concretos: los varones menores treinta y cinco años y las mujeres solteras de menos de veinticinco que no tenían permiso paterno o del marido. La idea era proteger el número necesario para las fuerzas armadas y en el caso de las mujeres tratar de evitar la trata de blancas que empezó a crecer como un negocio lucrativo en algunos lugares, como en La Habana y en otros puntos de América donde las españolas eran muy apreciadas.³⁸⁸

³⁸⁷ El deseo de emigrar y de evitar las “quintas” hizo que muchos jóvenes salieran clandestinamente por los puertos franceses o ilegalmente por otros puntos. Uno de los más importantes era Gibraltar, donde se concentraban a la espera de barcos de otras banderas y a donde se dirigían las fuerzas de control españolas para detenerlos.

³⁸⁸ J. HERNÁNDEZ GARCÍA, 1981, citado por PILAR PÉREZ FUENTES, *La emigración española a América en los siglos XIX y XX*, Madrid, Entre dos Orillas, 1985, p. 8.

Entre 1883 y 1888 el gobierno de España impuso condiciones cada vez más exigentes para otorgar la autorización de salida desde la península, pero en Real Orden de 1891 se reconoce expresamente la libertad para emigrar.

Desde el punto de vista legal fue básicamente trascendental la Ley de Emigración de España de 1907. La misma determinó que el término emigrante quedara limitado a aquellas personas que viajaran con pasaje de tercera clase o equivalente a destinos como América, Asia u Oceanía. “Serán considerados emigrantes, a los efectos de esta Ley, los españoles o sus familias que, por causas de trabajo, abandonen el territorio nacional para establecerse fuera de él, definitiva o permanentemente”.³⁸⁹ Junto con la Ley se creaba el Consejo Superior de Emigración.

España tuvo un proceso de política emigratoria paulatina pero sin pausa. Mientras, se movía en los puertos un enjambre de personas deseosas de partir hacia el nuevo mundo, paralelamente se fortalecía una intrincada telaraña de organizaciones, agentes e individuos interesados que negociaban con el deseo de emigrar de los españoles. Por otra parte, el gobierno intentaba organizar un sistema legislativo que estableciera pautas para la emigración.

Conclusiones:

Los factores que ayudaron e indujeron a la emigración de españoles son varios. Sólo la cuestión de la pobreza no explica el proceso sino que hay que tener en cuenta la multiplicidad de circunstancias que llevaron a la concreción del fenómeno emigratorio masivo. Por otra parte mientras algunos, desde España, propiciaban la salida de trabajadores, muchas veces cómplices de lo que podemos llamar “el negocio de la emigración”, otros veían con tristeza e impotencia la importante traslación humana hacia América donde no siempre les esperaba un futuro venturoso.

Al movimiento imparable de la salida, el gobierno español trató de controlar y poner orden en el proceso emigratorio que no sólo muchos desaprobaban, sino que también dio lugar a actividades a veces desleales. Es así como vemos participar a agencias oficiales y particulares que utilizaban a menudo métodos engañosos que provocaron las protestas de los gobiernos europeos, a actores privados deseosos de capturar la voluntad de españoles ilusionados por los nuevos horizontes, a quienes actuaban como representantes individuales de distintos intereses vinculados con los que sacaban provecho del proceso emigratorio, a los llamados ganchos, que iban de pueblo en pueblo buscando captar voluntades para emigrar, a las especulaciones y engaños de todo tipo, a los intereses de las compañías navieras, a personajes de distintos oficios como por ejemplo: los mismos marineros, taberneros, prensa y aun autoridades. Todo ese sub-mundo, a veces turbio, rodeaba en la península el fenómeno de traslación a América convirtiendo el proceso en un negocio

³⁸⁹ Ley de Emigración de 1907, texto refundido de 20-XII-1924. Madrid, Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de España, 1353.

de importantes ganancias para quienes, ya dentro de la España misma, estaban vinculados a la emigración.

CURRICULUM VITAE

ANTECEDENTES PERSONALES:

Apellido: Güenaga.

Nombre: Rosario.

Lugar de nacimiento: Bilbao – Vizcaya – España.

Fecha de nacimiento: 27 de julio de 1944.

Domicilio: Humboldt 2455, 1º 2

Localidad: Buenos Aires, (Capital Federal).

País: Argentina.

C.P: 1425

Tel.: 54-011-47715385

E-mail: rguenaga@arnet.com.ar

ESTUDIOS REALIZADOS Y TÍTULOS OBTENIDOS.

Licenciada en Historia, otorgado por la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca) en 1968.

Profesora en Historia, otorgado por la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca) en 1969.

De Post-grado:

- Doctora en Historia, otorgado por la Universidad Nacional de la Plata en 1988.

Otros estudios superiores:

- Estudios de Archivística y Paleografía en la Escuela de Archiveros de la Universidad Nacional de Córdoba. 1969.

TESIS DE DOCTORADO O MAESTRÍA:

- SANTA CRUZ Y MAGALLANES. HISTORIA SOCIOECONOMICA DE LOS TERRITORIOS DE LA PATAGONIA AUSTRAL ARGENTINA Y CHILENA (1843-1925). Tesis Doctoral, realizada bajo la dirección del Dr. Horacio Cuccorese. Presentada en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, obteniendo la máxima calificación con recomendación de publicación. 1988. Publicada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia. 1994.

BECAS

Becas en el país:

- BECA DE DEDICACION EXCLUSIVA AL ESTUDIO, durante el año 1964. Esta beca es otorgada por la Universidad Nacional del Sur de acuerdo al promedio obtenido por el alumno. Por concurso.

Becas en el extranjero

- Beca honoraria del Instituto de Cultura Hispánica, para realizar trabajos de investigación en el Archivo General de Indias Y Archivo Histórico Nacional (Madrid). 1968.
- Beneficiaria de una Beca de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, para realizar un "Curso Internacional de Intercambio para Docentes y Universitarios Argentinos". 1971.
- Bolsa de Estudio e Investigación de la Dirección General de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid, para realizar estudios sobre "La situación española y la inmigración hacia Sudamérica (en particular al Río de la Plata) a fines del siglo XIX y principios del XX. 1982. Por concurso.
- Beca de la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas del Ministerio de Asuntos Exteriores de España, para realizar un trabajo de investigación sobre "La influencia de la emigración española en el desarrollo de Argentina y Chile", en los Archivos del Ministerio de Relaciones Exteriores de España, Archivo Histórico Nacional y Archivo de la Administración de Alcalá de Henares. 1992. Por concurso.

DISTINCIONES – PREMIOS:

- Obtención del segundo premio en el concurso internacional de Historia RICARDO CAILLET-BOIS, por el trabajo: SANTA CRUZ Y MAGALLANES -. HISTORIA SOCIO-ECONOMICA DE LOS TERRITORIOS DE LA PATAGONIA AUSTRAL ARGENTINA Y CHILENA (1843-1925). Otorgado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y la Academia Nacional de la Historia (Argentina), en la XII Reunión de Consulta sobre Historia celebrada en San José, de Costa Rica. 1990.
- Primer premio otorgado por la Secretaría de Cultura de la Nación. Coautora del MANUAL DE HISTORIA DE BAHÍA BLANCA.1997.

ANTECEDENTES DOCENTES Y DE INVESTIGACIÓN:

Docentes y de Investigación en la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca):

- Profesora titular, por concurso nacional en Historia Americana Contemporánea.
- Directora del Gabinete de Investigación de Historia Americana y Argentina, desde el 30 de octubre de 1981.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET):

- MIEMBRO DE LA CARRERA DEL INVESTIGADOR CIENTÍFICO Y TECNOLÓGICO, en el CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS (CONICET) de Argentina desde el 1 de enero de 1973 hasta la fecha, desarrollando el tema: HISTORIA SOCIO - ECONOMICA DE SANTA CRUZ e LA INMIGRACIÓN ESPAÑOLA A TRAVÉS DE LA CORRESPONDENCIA DE SU EMBAJADA, teniendo como sede el Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

Cargos y Funciones desempeñados:

Funciones Directivas Universitarias: Vicedirectora del Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur,

Evaluadora: en distintas instituciones

Participación en numerosos congresos, encuentros, jornadas y simposios nacionales e internacionales.

Autora de varios trabajos de investigación dedicados a la Patagonia Argentina, a temas sociales, migratorios y especialmente a la inmigración española hacia Argentina.

DIÁLOGO INTERCULTURAL:
alternativas para refletir a condição humana ibero americana atual

Neusa Vaz e Silva/ASAFTI
neusavazsilva@yahoo.com.br www.asafti.org
00 55 51 3333 1856

RESUMO

Muito se tem escrito e refletido sobre a ação dialogal. No entanto, esta prática pedagógica, necessita ser constantemente retomada, uma vez que o excessivo uso do termo nos leva muitas vezes a banalizar o seu efeito e crer que já refletimos o suficiente sobre ele.

A partir dessa compreensão, vimos propor a retomada da reflexão sobre a prática do diálogo intercultural como alternativa para refletir a condição humana ibero-americana atual, na tentativa de colaborar no refazimento do mapa antropológico de nosso povo em toda a sua diversidade.

Palavras-chave

Diálogo – Interculturalidade – diversidade cultural – condição humana

A convocatória desde encontro nos remete a questão da necessidade de dialogar-se a partir das múltiplas narrativas de nosso contexto ibero-americano, a fim de que alternativas viáveis sejam encontradas para o mundo de nossas vidas. Mundo construído por nossa experiência e nossa ação e constituído por uma multiplicidade aberta e indefinida de opções e ações que se inscrevem na natureza e na cultura.

Muito se tem dito e escrito sobre a condição do ser humano nos tempos em que estamos vivendo. Tempo que se caracteriza por novas configurações do mundo marcado por uma realidade sócio política em que o mundo humano não é priorizado.

O contexto ibero americano, marcado por uma multiplicidade de narrativas, uma sinfonia de vozes, uma diversidade de rostos e de expressões, por si só já se apresenta como espaço privilegiado para as relações interculturais pois esta supõe a diversidade e as diferenças, uma vez que o contraste é o que suscita processos de abertura, de indefinição, de contradição, exigências fundamentais para o diálogo. Onde impera a evidência e a certeza não há necessidade de discurso e de argumentação.

O diálogo intercultural parte da situação contextual e se caracteriza pelo intercambio e interação entre os mundos contextuais situados. O diálogo é um exercício que versa sobre e entre situações de vida humana e não um mero intercambio de idéias abstratas. As contextualidades, ou seja, as situações

justas e também as injustas oferecem a riqueza para o diálogo intercultural pois além de falarem desde um lugar, narram a própria experiência vivida. O filósofo Fomet-Betancourt afirma que “as *contextualidades são topologia do humano*”, ou seja, **referem-se a sua forma e constituição** e por isso sua recuperação é indispensável para refazer o mapa antropológico da humanidade em toda a sua diversidade.

O Diálogo intercultural supõe o rompimento da tendência de falar-se do humano em geral, da condição humana a partir do recurso de um sujeito transcendental **mas** desenhar a fragilidade dos seres humanos vivos e concretos em sua corporalidade, na diversidade de situações em que se vive, nas condições sociais, culturais, econômicas, desenvolvendo antropologias contextuais. Essa antropologia supõe uma revisão da questão da subjetividade humana, na medida em que deverá mostrar que o sujeito humano enquanto um ser corporal, vivo “de carne e osso”, jogado no mundo social, se faz pessoa (se personifica) dentro e a partir de sua respectiva contextualidade.

O diálogo intercultural oferece pistas para que se superem as velhas dicotomias e antagonismos; não fomenta a derrubada da civilização ocidental, somente a coloca em seu lugar, ou seja considera-a como um paradigma valioso e rico mas de nenhum modo o único nem como superior. Propõe que estendamos pontes pois não se pode mais nortear a vida por um único modelo. Ou seja, um questionamento mútuo para um enriquecimento mútuo pois a universalidade e a verdade não são características de um só paradigma cultural e civilizatório senão o resultado de um esforço intelectual, de uma busca em e através do diálogo entre tradições e modos de vida.

O que se quer alcançar com a prática da interculturalidade é a articulação do diálogo intercultural a partir de práticas culturais concretas. Mais do que um diálogo entre culturas deve ser um diálogo de situações humanas. A interculturalidade, pois, deve promover a relação entre a diversidade de sujeitos humanos concretos, dentro da diversidade de mundos situados nos quais os seres humanos vivem e organizam a sua maneira situacional, suas necessidades e aspirações, promovendo a consciência dessa ação. O assunto do diálogo intercultural é dessa forma aproveitar o momento das relações entre sujeitos contextuais em situação para elaborar pistas que permitam um melhor discernimento do que chamamos de subjetividade humana, dos processos de constituição da subjetividade e das formas de expressão ou de sua realização.

Cito Fomet Betancourt: “ *O diálogo intercultural deve ser projetado como o espaço onde se discerne a bondade das necessidades e dos desejos, as memórias e os imaginários pelos quais se definem os sujeitos em e desde seus contextos de vida.*”

Em síntese, o diálogo intercultural é um diálogo de situações dado entre sujeitos concretos que falam de suas memórias e de seus planos, de suas necessidades e de seus desejos, de seus fracassos e de seus sonhos, ou seja, do estado real de sua condição humana em uma situação contextual específica.

Segundo Fonet Betancourt, *“somente anulando a cultura de submissão a um tipo de razão legisladora, será possível uma cultura orientada racionalmente de muitas formas o que vai permitir o surgimento de vozes liberadas para expressar as razões situadas permitindo um pensar e atuar intercultural.”* Ou seja, Somente será possível um movimento em favor das diferenças se uma crítica dentro de todos os movimentos sociais, políticos, culturais, lutarem juntos pelo reconhecimento das diferenças.

A filosofia intercultural tem como uma de suas metas a de promover uma crítica das críticas da razão filosófica dominante com a intenção de ultrapassar o horizonte crítico mediante a proposta de alternativas por meio de um processo aberto de consulta e de comunicação entre as distintas maneiras pelas quais a humanidade se articula, considerando suas preocupações, seus desejos, o que sabe e o que deseja saber, etc.

A instauração em nossa Ibero - América de promover uma cultura das razões em diálogo não é uma tarefa fácil. De acordo com Fonet-Betancourt, a idéia de uma razão filosófica trans-cultural, continuará tendo, em relação à cultura filosófica ocidental, um peso que desequilibra o diálogo. Com isso, as dúvidas sobre a validade racional dos modos com que as demais culturas se dão conta de sua condição humana e suas situações³⁹⁰ persistirá de certa forma.

Raúl Fonet-Betancourt nos aponta alguns caminhos para atingir-se a proposta intercultural nas relações:

Primeiro: busca do discernimento das memórias e dos projetos dos outros sujeitos com quem nos relacionamos.

Segundo: fazer um contraste com nossas tradições e aspirações para decidir se nesse encontro fazemos ou não o caminho comum, ou seja, como traçamos um projeto humano capaz de engendrar encontros cada vez mais comunitários.

Terceiro: alargar as possibilidades de criar comunidade como base para uma inter-subjetividade que é a manifestação da prática de convivência. Em síntese, tomar processos reais de solidariedade como lugar para refazer a subjetividade humana e suas expressões identitárias situacionais.

Esse processo deve estar acompanhado de grupos interculturais de ação, com a meta de redescobrir, de redimensionar a categoria de grupo como um espaço de reunião de subjetividades que se recriam reciprocamente pela aliança que fundam e praticam, a partir do momento em que se reconhecem como grupo. Este processo de inter-subjetividade dado a partir da constituição da convivência e do comprometimento, é fundamental para a configuração de nossas referências culturais de origem, bem como para a atualização de nossas identidades por meio das quais identificamos nossas diferenças. Na medida em que se alteram as relações dentro do exercício da inter-subjetividade se substituem do mesmo modo nossa atuação como sujeitos e as nossas relações com nossas culturas e identidades de

³⁹⁰ Fonet nos remete para as obras de Josef Estermann, de Carlos Lenkersdorf *Filosofar em Clave tojo labal*, Mex.2002, Hugo Moreno *Introdução a Filosofia Indígena Riobamba*. 1993 e Carlos Boerlegui .

origem. “Essa dinâmica pode resultar no início de uma re-configuração e transformação de referenciais identitários tradicionais, ou seja, o surgimento de uma convivência sem fronteiras”. (comutarização)

Considerando que a cultura dominante em qualquer campo da atividade humana veicula normalmente o poder, a opressão, a injustiça, uma vez que se apresenta como a cultura que está dada “sem mais”, é mister da interculturalidade, dada a sua orientação, ser fonte de inspiração e também veículo para a articulação de críticas contextuais à cultura dominante abrangendo duas dimensões:

Primeiro, criticar ao que domina ou se impõe com a cultura dominante, como o pensamento único, o individualismo, a mercantilização das relações humanas, o consumismo, a desmemorização, bem como aos meios e instrumentos por meio dos quais o dominante se expande, como a mídia, a publicidade, a moda, etc. Nesta compreensão, a interculturalidade se apresenta como teoria e prática de alternativas capazes de romperem com o monólogo da cultura dominante, recuperando espaços para os seres humanos que são silenciados ou inviabilizados.

Segundo, é a de que se mantenha a crítica intercultural das instituições internacionais controladas pela cultura dominante ocupando-se com as estratégias da globalização neoliberal considerando suas conseqüências especialmente para a diversidade cultural e a convivência plural. Trabalho interdisciplinar pois supõe uma crítica desde a pluralidade das cosmologias e das antropologias da humanidade acerca do tipo de ser humano que propõe a globalização do neoliberalismo.

Terceiro, ter presente que as instituições de ensino superior são responsáveis, em grande medida, para a manutenção e o fortalecimento da cultura dominante, na medida em que os sistemas de investigação, de transmissão e de aplicação de conhecimentos está mais das vezes, a serviço de um modelo de desenvolvimento pautado pelo paradigma civilizatório homogeneizante que supõe a desarticulação das alternativas cognitivas e tecnológicas dos patrimônios culturais da humanidade. Basta lembrar o controle e a manipulação dos programas de financiamento dentro do sistema vigente sobre os projetos de investigação.

Necessitamos, a partir da interculturalidade, fazer críticas contextuais da universidade para reformular seu sentido e sua função. Em um mundo intercultural, no qual humanidades partilham diversidades cognitivas e culturais, necessita-se de universidades contextuais vinculadas a suas regiões e aos saberes de suas comunidades.

A diversidade cultural enfrenta reveses nos tempos em que estamos vivendo. Contexto que favorece ao risco de que a interculturalidade se converta apenas em um exercício acadêmico vazio. Faz-se necessário melhorar as condições de interculturalidade com projetos teóricos e práticos, ou seja, um comprometimento que encaminhe à ação.

TEXTO BASE:

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Interculturalid o Barbárie: once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidade como alternativa de outra humanidad. Publicado Em Revista Pasos nro.: 121 –Segunda Época 2005.Setiembre – Octubre.

ESTERMANN, Josef. Si El Sur Fuera El Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente. La Paz:ISEAT.2008.

Latinoamericanos, un mosaico en construcción”

Profes. Alicia González, Enrique Palombo, Francisco Simaldoni y Marcel Suárez

CORREDOR DE LAS IDEAS

Maldonado, septiembre de 2009

Observaciones:

La extensión de esta ponencia excede lo indicado por la organización, cuestión aclarada telefónicamente con la Sra. Sandra Tejera, y que tiene su fundamento en que la presentación está a cargo de cuatro personas e incluye audiciones y presentaciones en pantalla.

Fueron señalados en otros colores los textos y las indicaciones que no forman parte de la sección de lectura. Lo escrito en **rojo oscuro** corresponde a indicaciones y materiales de apoyo (audiciones, Power Points, láminas, otras intervenciones no expositivas)

P.P. = Power Point

“Latinoamericanos, un mosaico en construcción”

Prof. Marcel Suárez

Nuestro interés en participar en el “Corredor de las Ideas” responde a la afinidad que apreciamos entre las intenciones y los objetivos que hemos desarrollado en nuestro trabajo colectivo y las ideas matrices expuestas por los convocantes de este evento.

El aporte que podemos realizar a un público tan calificado y diverso como el que participa en estas jornadas es desde nuestro lugar de formadores de docentes, usuarios y promotores de saberes, prácticos reflexivos inmersos en una intensa actividad que limita los tiempos para teorizaciones, pero con una rica experiencia en el ámbito educativo, donde dialogan ideas, realidades e interpretaciones.

Tradicionalmente, la formación de los profesores se ha desarrollado por disciplinas separadas, y generalmente los docentes de las distintas especialidades no solemos intercambiar experiencias, aun compartiendo un mismo espacio edilicio. Desde 2008 los formadores de Profesores disponemos de tiempo pago para actividades complementarias a la docencia.

Y en el marco de esta experiencia novedosa para nosotros, y al principio sin proponérmolo, coincidimos en esas horas en la Sala de Profesores del IPA, gestándose así este grupo de cuatro personas, con inquietudes similares.

Nos propusimos entonces realizar un trabajo común al que bautizamos “Latinoamericanos, un mosaico en construcción”, porque nuestro eje es el conocimiento de la/s identidad/es colectiva/s de los

pueblos de esta parte del mundo como un producto cultural en permanente transformación en el que todos participamos, y en el que han tenido una importantísima incidencia la música, las letras y las artes plásticas, protagonizando una experiencia de coeducación signada por el cruce de saberes y novedosa por la combinación de las especialidades.

Desde los tiempos de las luchas por la independencia de nuestros países, muchos intelectuales han teorizado sobre la existencia de una identidad común entre los habitantes de la América que fuera conquistada mayoritariamente por España y Portugal. Se fueron acuñando diversas denominaciones para los integrantes de esta parte de la Humanidad y hemos llegado al presente al casi consenso de llamar bajo el nombre de “América Latina” a un conjunto muy heterogéneo de territorios en el que viven un no menos variado conjunto de pueblos, denominación que hemos terminado por manejar como una certeza.

En tiempos de redefiniciones identitarias vuelve a plantearse la existencia de un perfil común de nuestros pueblos. Y desde nuestro rol de educadores consideramos estratégico participar en esa construcción y reconstrucción de una cultura basada en principios tales como “democracia, identidad y derechos humanos”.

Nos proponemos presentarles diferentes versiones de manifestaciones culturales comunes que atraviesan tiempos y países y que nos asombran en la medida que las vamos haciendo evidentes.

Durante siglos, diversos actores sociales, movidos por intereses que van desde la dominación hegemónica hasta la resistencia de grupos subordinados, han ido configurando este mosaico cultural en el que de una forma u otra terminamos reconociéndonos. Con variantes locales podemos descubrir formas musicales, literarias y visuales que recorren nuestra América, y nos sorprende la supervivencia, muchas veces vigorosa y porfiada, de expresiones que han resistido a los modelos culturales impuestos por los sectores dominantes foráneos o locales.

Las artes plásticas y la arquitectura, desde el período colonial han sido un instrumento fundamental en la configuración de un imaginario a través del que se pretendió imponer la tradición cristiana europea, pero que se fue mestizando con viejísimas tradiciones iconográficas y religiosas aborígenes y africanas.

En los ídolos mediáticos de nuestra versión regional de la sociedad del espectáculo podemos descubrir un sucedáneo de los viejos caudillos y héroes nacionales y populares, mártires, santos, vírgenes y mujeres precursoras en diversos campos de la cultura y de la vida política; figuras que retrotraen incluso a las grandes personalidades de la conquista, de la resistencia y a los dioses civilizadores y guerreros y diosas madres de las culturas precolombinas que suscitaron devociones masivas desde tiempos inmemoriales.

Los mitos y leyendas, los relatos orales y escritos, música religiosa y profana, junto a las imágenes visuales, nos acompañan desde la cuna hasta el sepulcro y se transmiten a lo largo de

generaciones, permitiéndonos configurar una forma de interpretar al mundo y de actuar en él. El reconocimiento de esas tradiciones y sus devenires contribuye de manera fundamental en la toma de posesión de nuestro/s destino/s como colectividad/es, y desde el terreno de la educación podemos incidir mucho, aun en tiempos de dictadura de los grandes medios de comunicación masiva y de la industria del entretenimiento.

Estamos convencidos de que hemos abierto un portal y que esto recién empieza. Es un terreno en el que aun hay mucho por hacer y al que invitamos a recorrer.

Audición: Cantos de la Tierra (Cergio Prudencio).

Presentación en P. P.:

-Imágenes de caras y máscaras, con el toque de tambor redondo y luego el 'Canto Ona de Arrullo'

-Preguntas en pantalla

¿Qué nos provoca escuchar esta música y ver estas imágenes?

¿Qué nos evocan?

¿Qué imaginamos acerca de su intérprete, su situación, su actitud corporal, su vida?

¿Qué función le atribuimos a esta música?

Prof. Francisco Simaldoni

Es quizá difícil que todos acordemos que se trata de una canción de arrullo, que siendo "a cappella", que con su irregular regularidad, con esa emisión particular, con la repetición de alguna palabra, tiene como función hacer dormir a un bebé.

Sería mucho más claro para nosotros, uruguayos (montevideanos) del siglo XXI, identificar como canto de arrullo, aquél que seguramente formó parte de nuestro mundo sonoro de la temprana infancia, al que estamos ligados por nuestra memoria y nuestros afectos.

Con este ejemplo queremos despertar la inquietud sobre la diversidad cultural de nuestra Latinoamérica, sobre lo lejos y lo cerca que estamos de manifestaciones culturales que forman parte de nuestro continente.

Lejos desde el conocimiento y la comprensión y territorialmente más cercanos que la propia Europa, de donde provienen las canciones que sí forman parte de nuestro acervo musical infantil.

Por otra parte, ¿qué sensaciones nos despierta este otro ejemplo?

Audición: Amapola – Luzmila Carpio

P.P. - Las canciones que acabamos de escuchar son:

Canto de arrullo de la última india ona (selk' nam) – Lola Kiepja a sus 90 años – Tierra del Fuego – 1966 – registrada en el Cancionero Latinoamericano – Vol. 2 - Comisión Consultiva Latinoamericana de Juventudes Musicales – Responsable: Coriún Aharonián

Y

Amapola -tonada (Luzmila Carpio - Bolivia) - registrada en el Cancionero Latinoamericano – Vol. 1 - Comisión Consultiva Latinoamericana de Juventudes Musicales - Responsable: Coriún Aharonián

Con estos dos ejemplos, en los que principalmente la emisión de la voz, y también la elección y agrupación de sonidos son ajenos a nuestros códigos culturales, vemos que la afirmación de que la música es un lenguaje universal, como usualmente solemos decir, no es cierta.

En las artes visuales, la multiplicidad de lenguajes también está determinada por gran variedad de factores (la procedencia, la época, la elección de lo que se representa, entre otros).

Es necesario tender puentes, admitiendo estas manifestaciones primero como válidas para conocer la riqueza cultural que Latinoamérica presenta, y luego respetar, y luego comprender, y luego apreciar, para quizá después, también gustar.

A continuación escucharemos el Romance de la Esposa Fiel, tal como se ha desarrollado en Argentina, en Tucumán (1ª versión), y luego lo escucharemos cantado en una versión uruguaya (proyectar los datos del fonograma en la pantalla).

Prof. Enrique Palombo - Lectura del Romance de la esposa fiel (Versión recogida en Tucumán)

Audición La Esposa Fiel (versión de Lira Avellanal)

Prof. Francisco Simaldoni

El romance, de raíz medieval, toma carta de ciudadanía en cada región de América Latina, afirmándose con fuerte presencia hasta nuestros días, dando también origen a nuevas formas que ocupan lugares tanto en lo popular como en los ámbitos académicos.

Las dos versiones escuchadas y otras tantas (pues nos constan cerca de 30 entre España y América), registran similitud en el mensaje que transmiten (con un par de excepciones).

El valor fundamental es el de la FIDELIDAD-CASTIDAD de la mujer. Existen también algunos ejemplos donde ese valor es transgredido; dicho valor, perteneciente a los códigos del amor cortés, se remonta también a la época medieval.

El romance, que musicalizado y transmitido en forma de canción infantil, cumple una función disciplinadora, transmitida de generación en generación, se ha ido modificando a lo largo de los tiempos.

Estas formas (las formas romances) que luego se extendieron por todo el territorio americano, constituyen una prueba de la influencia y la supervivencia de formas literarias y musicales, a través de la oralidad, que luego pasan también al terreno académico.

Vemos que se repite mucho la composición en versos octosílabos, que forman parte de la más pura raigambre de la lírica popular castellana.

Conviene tener presente, que cuando nos referimos al romance como una forma lírica, es porque va indisolublemente asociado a su música.

Prof. Enrique Palombo

“Honor” en la literatura española. Es de considerar su doble aspecto –interior/ exterior-. Se define “HONOR” como la “cualidad que impulsa al hombre a conducirse con arreglo a las más elevadas normas morales”. “Fama, respeto o buena reputación que se adquiere por la práctica de la virtud, de acciones heroicas, etc.”. “Alabanza, aplauso o celebridad de una cosa”. “Gloria o buena reputación que sigue a la virtud, al mérito o a las acciones heroicas, la cual trasciende a las familias, personas y acciones mismas del que se la granjea.” Y “HONRA” como la “estima y respeto de la dignidad propia; decoro, pundonor. Reconocimiento. Buena fama, adquirida por la virtud y el mérito. Estimación que se hace de uno por su virtud y mérito. Honestidad y recato en las mujeres.” Se constata una casi identidad entre los dos términos, como dos caras de una misma moneda. Concepto heredado –según algunos historiadores- de los conquistadores bárbaro-germánicos que poblaron la península, aunque tenga algunos puntos en común con el areté griego. Podríamos hacer una historia de la literatura española sólo siguiendo este ideal. En apretada síntesis, haremos referencias a algunas obras ‘claves’ que marcan principios básicos en cuanto al honor y pautan la evolución del concepto (hasta el siglo XVII).

Cantar del Mio Cid: obra inaugural, tanto de la literatura castellana como de los conceptos de héroe épico y de honor/honra en la literatura de la Península Ibérica. Allí se estipulan las bases fundamentales de la idea del honor bajo los principios feudales de la fidelidad, la religiosidad y las virtudes éticas y guerreras que sintetizan los ideales de la época que, en consecuencia, resultan paradigmáticas para la nación a cuyo nacimiento contribuye. **Las Novelas de Caballería**: obras de ficción que consisten básicamente en sucesión de episodios que confirman la excepcionalidad del protagonista, que aumenta su fama en virtud de sus hazañas. **La vida del Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades**: En parte en reacción contra las novelas de caballería, surge el antihéroe, dando proyección literaria a un personaje del estrato más bajo del pueblo. A modo de paralelismo antitético, la sucesión de episodios aquí se encuentra al servicio de la demostración del desarrollo de la astucia para sobrevivir en un mundo realista y adverso, donde el hambre es el principal motivador de la acción; en conclusión, se muestra la degradación moral del protagonista. Reina la ausencia de honor, de sentimientos, de auténtica religiosidad y la presencia de la avaricia, la mentira, la

estafa, la infidelidad. Quizás la principal parodia esté en el Tratado 3º, episodio del escudero, personaje que no tiene caballero a quien servir y cuya esencia es la apariencia: capa, espada, porte... hasta la limpieza en público de sus dientes con una pajilla para fingir que ha comido cuando no ha habido nada que llevarse a la boca. Retrato y denuncia de una España contradictoria: muestra hacia fuera el poderío del imperio donde nunca se pone el sol, mientras que adentro reinan la pobreza, la desocupación, el hambre; es la casa "triste y desdichada", "la casa lóbrega y oscura...donde nunca comen ni beben." De la honra queda sólo una presunción exterior sin sustento interior. Por ser un hidalgo de la baja nobleza comparte los valores de ésta; pero el pueblo español –sobre todo el urbano- también va a adoptar alguno de sus valores, como el menosprecio al trabajo manual, que no es digno de un hombre de honor, surgido de una sociedad feudal, guerrera, y la nobleza procede del feudo y su defensa. **El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha**: Parodia de las Novelas de Caballería que sigue la estructura básica de éstas. Inabarcable en un intento de definición, pero –tomando solamente un aspecto- procura destruir, parodiando, el mal que Cervantes considera está implícito en ellas, para rescatar un sentido de los ideales altruistas con el sostén de un honor interior del protagonista, que se resuelve en antiheroísmo por el choque con un mundo en el que esos ideales no tienen cabida. **Las obras dramáticas de Lope de Vega**, de ambientación medieval, aportan una visión desde los Siglos de Oro; introduce la innovación de reconocerle el valor del honor y la honra a los villanos, hasta entonces privativo de la nobleza. Ese valor –o antivillano- referido al trabajo es, quizás, uno de los que trajeron los conquistadores, que buscaron la riqueza y la fama en la aventura de América.

Notas para la construcción de una posible concepción popular del honor en nuestro medio.

Según Andrés M. Carretero (*El compadrito y el tango*), el desarrollo como personalidad de Nación (es argentino) arranca del gaucho (Martín Fierro), se prolonga sin interrupción en el compadrito y llega al hombre actual, teniendo siempre como ligamento de unión y continuación el coraje, que no es más que una manifestación humana que se exterioriza en determinadas circunstancias, en cualquier latitud. El culto al coraje que se adjudica al gaucho y al malevo, se encuentra en todos los personajes populares de cualquier país. El compadrito o el Hombre de la Argentina Comercial, sintetiza casi 50 años de la vida nacional. "Producto de la Capital Federal, reúne los defectos y virtudes del porteño nato: bravucón, suelto de boca, figurón, despreciativo para todo aquello que no sea propio de Buenos Aires, socarrón, irónico y cachador para todos los que desconozcan la ciudad y sus características, pero también trabajador eficaz, aguantador, callado y no dado a manifestaciones que lo pongan en evidencia por esas condiciones. Prefiere que se le reconozca y se le señale como bailarín, canfinflero o elegante, pero no como obrero." "En él se han decantado y sublimado la herencia itálica de los gestos ampulosos y la palabra alta; la hispana chula al estar rodeado de mujeres o de tenerlas al alcance de la mano y la herencia de la tierra al ser hospitalario y amigo hasta el desprendimiento y el sacrificio de la vida, pero

estas últimas condiciones refrenadas y reprimidas, para que no lo tomen por gil.” “El compadrito exhibió como pregón vocinglero sus aptitudes menores y logró que se le captara por la fachada, los gestos, los desplantes, el contoneo y el sombrero maxera.” “El compadrito presenta variantes sutiles y profundas. Sutiles en las gradaciones impuestas por los medios de ocupación, y profundas en las variantes de las reservas éticas. “Desde el *guapo* al *patotero* y desde el *furca* al *cuentero* hay toda una extensa gama de personajes que comprenden en épocas diversas personajes diferentes. Así, entre el guapo guardaespaldas de políticos, y el guapo explotador de mujeres, hay profundas diferencias. Ambos viven en el conventillo pero tanto el sistema de vida como el comportamiento social difiere. Mientras el primero hace un culto de la hidalguía, y se juega la vida por otro hombre, el segundo, en el mismo enfrentamiento, se manifiesta rastrero, sucio y solapado y su vida no la juega por otro hombre, sino por un medio de subsistencia.” “Entre ambos está el *malevo*, mezcla de las condiciones negativas de ellos, pues toma del guardaespaldas el apoyo delictivo del político y del explotador de mujeres el oficio. Se diferencia de ambos por no tener ninguna condición social de convivencia, pero sí de rechazo y desintegración del medio en el que se desenvuelve. Es el perdonavidas por excelencia, ya que sus actividades cuentan con la impunidad y lo mismo da matar a un joven que cachetear a una mujer, pero siempre en pose de ‘sobrador’. En él, la mirada de rabillo, el cigarrillo pendiente de la comisura, el andar balanceado y acompasado, el imponerse en las reuniones sociales a fuerza de insolencias son su máxima aspiración, pues entiende que sin esos atributos externos pasaría inadvertido.” ¿No se vincularían estos conceptos expresados por Carretero con el antivalor del desprecio a las tareas manuales de los españoles?

Prof. Alicia González

Los pobladores de América Latina

P.P. (Ella está en el horizonte...) E. Galeano *Las palabras andantes*.

Darcy Ribero en *Indianidades y Venutopías*, escribe: “¿Será nuestro destino el de una humanidad monótonamente uniforme en la cultura, en el saber, y en las artes? o, lo que es peor ¿será toda la humanidad europeizada en la lengua, las costumbres, en las codicias y en las fobias?”. Muchos antropólogos pensaban que se llegaría a la uniformación de toda la humanidad, en donde se verían reducidas drásticamente las caras indígenas que hoy habitan el mundo. Hoy se comprobó que las cosas no son tan así a partir del levantamiento de las minorías étnicas del mundo.

La violencia ejercida en América llevó al desarraigo, destribalización, aculturación, y muy pocos pueblos conservaron sus caras étnicas originales, pero algunos pueblos que parecía que iban a desaparecer preservaron y reafirmaron su identidad étnica pasando a tener la autonomía de su destino. Los pueblos americanos modernos presentan en el plano étnico-cultural características

distintas. Nombraríamos dos bloques: los del norte, y los del sur, conformando estos últimos cuatro configuraciones histórico culturales: pueblos nuevos, transplantados, testimonios y emergentes.

Los quechuas, aymaras, mayas, mapuches, esos grupos menores que sobrevivieron preservando lo que fueron las altas civilizaciones del pasado y las que serán en el futuro dejan en claro que el conquistador no consiguió anular su identificación étnica; a pesar de todo siguen identificándose como indígenas.

¿Será esto una utopía? **Utopía significa: un lugar inexistente.**

En épocas de sufrimiento colectivo donde los de arriba aprietan duramente a los de abajo surgen las utopías.

(Audiciones musicales, títulos y preguntas en P. P.)

Latinoamérica. Está conformada por tres grandes corrientes étnicas y por lo tanto culturales: la indígena, la blanca europea y la negra africana.

América indígena- No es una sino que múltiple, es un terreno extenso y muy rico en su diversidad cultural. Si se averigua que ha quedado como supervivencia, encontramos que hay factores que vienen de lo indígena. Esos aportes no los tenemos identificados, pero sabemos que allí están."El hecho es que ya estamos manchados por esa cuota de indianidad. Tras cinco siglos de mestizaje debemos considerar que tenemos que tomar conciencia de cuales son nuestras características culturales" Coriún Aharonián.

América negro- africana vienen al continente como esclavos y el factor negro se encuentra en nuestra cultura en hechos de supervivencia, que van más allá del tamboril. Su presencia es irreversible.

América blanca-europea la cultura de los conquistadores y colonizadores es también irreversible.

(Estas tres vertientes...P.P.).

No hay una música particular de ninguna de las vertientes, sino que ellas fueron construyendo la cultura mestiza de América Latina. Como afirmaba Lauro Ayestarán: "lo puro en materia humana no existe, por lo tanto tampoco existe en lo musical"

¿Latinoamérica existe?,¿por qué nos lo planteamos?¿qué es lo que tenemos como cosa latinoamericana para apoyarnos en ello?

Hace años, intelectuales enunciaban: América Latina no existe. Es fundamental que exista, debe existir, es una necesidad histórica; por razones de autodefensa. La riqueza que tenemos en A. L. es cuantiosa y maravillosa y su música popular es una fábrica de la que se nutre la empobrecida Europa.

(Nosotros somos...P. P.) (Mosaico musical Latinoamericano P. P.)

IDENTIDAD

(Audición "Interiores" R. Olivera). (Los códigos... P. P.)

Si preguntamos qué es, no obtendremos una respuesta monolítica. Es una necesidad de las áreas de poder que precisan homogeneizar mercados y un planeta que más o menos piense y sienta igual. No significa una homogenización absoluta sino hegemónica. Idéntico, identidad, identificación.

(Idem...P. P.)

Buscando la identidad miramos hacia atrás y encontramos las 3 raíces culturales que conforman nuestra América Latina.

("No somos...P. P.)

"Aquí está implícito el nosotros y este nosotros es el crisol de otros" Daniel Vidart

(Pintura Carpani P. P.)

La identidad se orienta hacia el quiénes somos, la identificación se refiere al cómo somos. A la identidad hay que conservarla y defenderla. Pero si algo está vivo, si una cultura está viva, por lo tanto hay que seguir construyéndola.

Idiosincrasia uruguaya- Tiene su estilo propio en el hablar, fabricar sueños de grandeza, putear con los contratiempos, en el matear. El uruguayo: - no suele reconocer el prejuicio acerca de la pureza de sangre (moros y judíos), se dice antirracista generando una contradicción que es parte de nuestra identidad.

-El miedo a no aseverar algo por lo que pueda ser cuestionado, dice "es como que ", actitud vacilante, elude hacernos cargo, no comprometernos.

-Lenguaje de la relativización. La primera persona se desplaza hacia la forma impersonal. Una afirmación requiere convicciones y conocimiento, se dice "uno".

(Audición – "Uno...")

-Búsqueda de referentes externos que afirmen nuestros aspectos positivos, idealizando lo extranjero (europeo) llevándonos a expresiones quejas que indican pudor por ser uruguayos, falta de confianza en nuestras potencialidades, baja autoestima .Se escuchan expresiones";Porque en este país!";"Sólo en este país"...

(La tenacidad...P.P.).

Los europeos y particularmente los españoles legaron a nuestra cultura los giros arcaicos del idioma, el refranero, el catolicismo, el caballo, la guitarra las coplas del romancero, los juegos infantiles, el truco, el machismo, la taba, el canto contrapunteado, el sentido trágico de la vida, entre otros tantos aportes. Cuando estos pasan a los nuevos ambientes sufren un proceso de adaptación, mezclándose con elementos indígenas y africanos.

(El cimiento...P.P.)

IDENTIDAD= Formación mestiza. No hay contenidos puros. Las identidades están todas cruzadas. Preguntarnos cómo somos y quiénes somos implica por qué fuimos orientales?, ¿por qué somos uruguayos?, ¿por qué nos sentimos rioplatenses?

La búsqueda de las respuestas no puede eludir dar luz a los agujeros negros de la historia, fabricados desde la historia oficial.

(Audición –figura de Carpani P.P.)

P.P. Power Point

Prof. Marcel Suárez

Luego de varios meses de apreciar juntos numerosas y muy diversas piezas musicales y literarias, así como de observar reproducciones de obras de artes visuales de diversos períodos, desde mi especialidad -la Historia del Arte- presenté al grupo un conjunto de ejemplos que consideré afines a lo presentado por los colegas. De esta manera, planteé como guión una secuencia de referentes iconográficos femeninos que, por sus atributos, a lo largo de la historia de nuestros pueblos americanos fueron fundamentales en la construcción de imaginarios colectivos. Posteriormente, pudimos apreciar que en ese proceso no sólo hubo figuras creadas por los artistas, sino también personajes históricos de carne y hueso que se convirtieron en referentes, casi siempre después de muertos.

Así llegamos a presentar -en una jornada académica realizada en marzo- un relato fundamentado con imágenes que transitó por las diosas madres precolombinas, las vírgenes mestizas y mulatas, las alegorías republicanas, las mujeres precursoras en las artes y en la vida política, terminando con las divas del cine y la televisión; todas ellas -y a su modo- constituyen entidades tutelares y modelos a seguir por múltiples generaciones.

Transcurrido el tiempo, los compañeros del grupo pidieron incorporar a los referentes masculinos, lo que implicó una reelaboración del relato, que debía articularse con los aportes de los colegas. Fue así que aparecieron dioses civilizadores y guerreros, cruzados- conquistadores tutelados por Santiago matamoros-mataindios, próceres y caudillos de las gestas independentistas -devenidos varios de ellos en héroes nacionales-, héroes de grupos rebeldes, gauchos, bandoleros, líderes políticos modernos de los más diversos perfiles ideológicos y finalmente ídolos deportivos y del mundo del espectáculo.

De esta forma llegamos a la presente etapa, en la cual presentamos a las figuras de origen mítico o histórico que atravesando el tiempo han ido configurando el marco de referencia de las identidades de nuestros pueblos, desde las instancias más solemnes a las vivencias más triviales. Para sintetizar, podemos hablar de cuatro grandes etapas con sus respectivos referentes, seleccionados de múltiples ejemplos posibles y con diverso grado de proyección regional.

1. LA ERA DE LOS DIOSES (Época precolombina). En tiempos en los que el mito era parte indisoluble de la realidad e imprescindible para su interpretación, los pueblos indígenas manifestaron su fe a través de la devoción a grandes figuras divinas representativas de elementos de la naturaleza y con diferentes

funciones. Así es que la tierra es interpretada como la gran diosa madre, que da la vida, pero que también la arrebató y recoge a los muertos en su seno para dar lugar a las nuevas generaciones (Coatlícue, Pachamama). El sol suele ser macho, también con una condición dual de dios civilizador, como Quetzalcóatl o guerrero como Huitzilopochtli.

Enzarcados en complejas historias cíclicas que alternan creación y destrucción del universo, estas deidades aparecen y reaparecen con diferentes nombres y atributos, pero representando a los mismos principios básicos en permanente lucha.

2. LA ERA DE LAS VÍRGENES Y LOS SANTOS (Período de la conquista y de la colonia). La irrupción de los conquistadores europeos, más que interrumpir el proceso de construcción de la imagen del mundo indígena y de sus modelos para la vida de los mortales, lo que hizo fue reelaborarlo con la fuerza de la espada y el látigo, pero también mediante la evangelización. Y no fue un proceso unidireccional en el que los pueblos dominados permanecieran pasivos y los dominantes indemnes a la contaminación cultural. Fue la gran era del mestizaje, que fue mucho más que biológico. Los conquistadores emprendieron la lucha como cruzados, al grito de “¡Santiago!”, quien se fusionó con deidades americanas y es venerado con temor por indios y mestizos, resignificado al punto de pasar de “Matamoros” y “Mataindios” a “Mataespañoles”.

Misioneros de diversas órdenes religiosas promovieron la devoción a la Virgen, teniendo particular éxito en donde otrora hubiera viejos santuarios precolombinos y hoy peregrinan miles de fieles, como Guadalupe en México y Copacabana, en Bolivia. La iconografía mariana incorporó características mestizas y otros rasgos nuevos para el cristianismo, como la Virgen del Cerro en Potosí, cuyo manto se mimetiza en el Cerro Rico y presenta a la Madre de Dios como la Madre Tierra.

Es también época de santos americanos de gran arraigo popular, como Santa Rosa de Lima, incluso acceden al santoral negros como San Martín de Porres. Y no sólo el Cristianismo desembarca y se aclimata a las tierras americanas. Los esclavos africanos traen todo el bagaje cultural que su capacidad de resistencia les permite mantener y reelaborar en el nuevo escenario, dando lugar a las diversas expresiones religiosas afroamericanas que dieron luego lugar al culto a lemanjá y a otras entidades espirituales sincréticas.

Prof. Enrique Palombo

(P.P.)

IEMANJÁ. En ÁFRICA, en la mitología Yoruba, Yemojá es hija de Olokun y ambas son Orixás - espíritus o divinidades secundarias-. (A veces Olokun es considerado principio masculino -¿o andrógino?-). De Yemojá el nombre se transforma en lemanjá. Deriva de la expresión lorubá “Yèyé omo ejá”, que significa “Madre cuyos hijos son peces”. La lemanjá afro-brasileña es producto de la

fusión de la divinidad referida con variedad de “ninfas” de las aguas adoradas por africanos procedentes de diferentes tribus, dada la comunidad de creencias que coinciden en adorar a seres de las aguas, siempre en relación al origen de la vida (ríos y lagos=vida), a la fertilidad (río=útero). Maricel Mena, en su ensayo sobre María y lemanjá, explica el sincretismo “como una síntesis o interacción dialéctica, de la cual resulta algo nuevo, donde la creencia o el rito de uno es reinterpretado por el otro, recíprocamente. (...) A las funciones originales (africanas) se sumaron nuevas (afro-brasileñas).” Esto no significa una yuxtaposición mecánica de trazos diferentes, sino una re-elaboración, a lo largo de un proceso histórico, de una nueva síntesis que posibilita una interrelación dialéctica. Las diversas divinidades africanas de las aguas, traídas a Brasil por los esclavos, se convierten en una divinidad única que suma los atributos de todas (de ahí los diversos nombres con que se la invoca) y, al aunar el conjunto de rasgos, se potencializa. Algunos nombres de aquellas ninfas africanas de las aguas: Yemowô, Iyamassê, Assabá, Olossá... En AMÉRICA encuentran un campo propicio para la adoración de una divinidad de las aguas, ya que los tupí-guaraníes adoraban a Iara, Señora de las aguas, divinidad protectora de los seres acuáticos y de los pescadores. Difícil de constatar es la influencia de la Loreley (“roca hechizada”) germánica (doncella transformada en sirena que hechiza con su canto haciendo naufragar a quienes pasan por su dominio, el monte Leir, sobre el Rhin –similitud con las Nereidas griegas), pero es posible que por los navegantes se incorporara alguna característica, por ejemplo, el ser blanca, la coquetería, el conflicto amoroso. lemanjá es, efectivamente, en su forma definitiva, representada como blanca (elemento europeo que la aleja de sus orígenes africanos), de cabellos negros y lacios (rasgo propio de los indígenas americanos, también diferente a los africanos), a veces representada con cola de pez (elemento común a algunas concepciones de Iara, las divinidades africanas, a Loreley y a las Nereidas). El mito se configura por la reelaboración de todos los mitos originales, dando así una construcción diferente a aquellos de los que procede. Importa considerar que los mitos africanos concebían a aquellas “ninfas” de las aguas propias de ríos o lagos; en América, del océano, ampliando así su dominio. Y también que ese océano para África esté al oeste, mientras que para América al este, lo cual modifica su simbolismo. La persecución a los cultos paganos hizo que el sincretismo diera un paso más con la imposición del catolicismo, y es la identificación con la Virgen María (principalmente bajo las advocaciones de Nuestra Señora de los Navegantes o Nuestra Señora de las Cadenas, Nuestra Señora de la Concepción, en quienes se adora a lemanjá. (Sigue cita de Jorge Amado).

3. LA ERA DE LOS HÉROES (Período independentista hasta fines del siglo XX). El fin del período colonial fue acompañado por la promoción de nuevas figuras referentes. El pensamiento ilustrado divulgado desde las élites criollas despreció a las tradiciones de las etapas anteriores, presentando a cambio nuevos ejemplos de virtudes a través de las figuras de los héroes nacionales, trabajosamente reelaboradas a partir de grandes caudillos y líderes históricos -que incluso fueron derrotados por las mismas élites que luego los exaltan-: es el caso de Bolívar y San Martín, disputados como próceres fundacionales de una pléyade de Estados que no tuvieron intención en fundar por separado, o Artigas, un caudillo regional exhumado y reconstruido literal y figuradamente hasta el día de hoy por una de las varias provincias en las que ejerció influencia. Pero no sólo los gobiernos promovieron sus héroes oficiales. También se han promovido figuras heroicas de partidos y bandos políticos; héroes de movimientos insurgentes y casi santos populares, algunos con fronteras muy poco precisas entre la acción política y el bandolerismo.

Al mismo tiempo, incluso desde los tiempos coloniales, también hubo mujeres precursoras que trabajosamente se abrieron camino en una historia contada -como dice Galeano- "por blancos, machos, ricos y militares": Desde Sor Juana Inés de la Cruz, la literatura cuenta con la presencia de notables escritoras pasando por las poetas de la primera mitad del siglo XX y las novelistas de las últimas décadas. La historia de la pintura ve hoy con admiración la dura lucha que tuvieron que vivir en su momento grandes artistas como Frida Kahlo y Tarsila do Amaral, entre otras. Y en la actividad política, además de las mujeres anónimas que lucharon en todas las guerras, descollaron líderes como Juana Azurduy en el Alto Perú y Manuelita Sáez en las campañas bolivarianas, políticas como Eva Duarte, dirigentes sindicales y luchadoras sociales, como las Madres de la Plaza de Mayo y Rigoberta Menchú.

4. LA ERA DE LAS ESTRELLAS (Fines del siglo XX y comienzos del XXI). Pero los modelos sociales de los pueblos latinoamericanos no se constituyen sólo desde la religión y desde los relatos históricos. La creciente influencia de los medios masivos de comunicación ha construido ídolos mediáticos en el mundo del deporte y del espectáculo (a muchos los cuales ha destruido como seres humanos), y junto al bombardeo de estímulos sensoriales provenientes de los grandes centros del primer mundo, la industria local del entretenimiento, e incluso los grandes medios globales, han construido a los nuevos sujetos de culto y modelos éticos y estéticos. A mediados del siglo XX descollaron grandes personalidades desde los radioteatros, la música popular y el cine. La televisión creó su propio Olimpo en Argentina, México o Venezuela, y hoy consumimos estrellas latinas producidas por el norte y exportamos talentos locales para el mercado global. Y también el Fútbol ha engendrado nuevos dioses, nuevos santos, nuevos héroes: Pelé, Maradona, Ronaldo y algunos otros menos resistentes al paso del tiempo y a la voracidad de novelorías del público actual. Incluso los líderes políticos deben actuar al

compás de las encuestas y luchar por estar en la pantalla chica, en la que el público casi no los distingue de los cómicos que los parodian en los programas de humor.

En ese contexto hipertrofiado de imágenes nos movemos los habitantes de esta parte del planeta, con nuestros propios referentes y los referentes globales, expuestos al riesgo de la aculturación total y al mismo tiempo reaccionando en la nunca terminada configuración de la identidad regional. El descubrimiento de ese complejo periplo jalonado por tan diversas figuras es un factor clave para el auto reconocimiento y para nuestro desarrollo como un conglomerado cultural en el que el respeto a la democracia, la diversidad y los derechos humanos deben ser factores claves e ineludibles para nuestra sobrevivencia como comunidad.

Prof. Francisco Simaldoni

¿Qué nos mueve? - ¿Cuál es nuestra propuesta?

Hacemos lo que hacemos porque nos sentimos parte de un gran mosaico, al que colaboramos en su construcción con actitudes de respeto, asumiendo con alegría la diversidad cultural y el concepto de mestizaje como parte de nuestra riqueza, y estimulados por el deseo de ser latinoamericanos.

Reivindicamos el papel del educador, más que el de la educación, como un actor de fundamental importancia en la sociedad actual, capaz de transformarla, generando conciencias, transmitiendo conocimientos, estableciendo un puente entre el pasado y el presente, promoviendo los aspectos que vuelven nuestra sociedad más justa y equilibrada, reconociendo, aceptando y respetando la diversidad.

La labor del educador, de fundamental importancia en la sociedad actual, resulta una tarea tan apasionante como desafiante, que necesita del conocimiento y la práctica de disciplinas, regidas por una tabla de valores sustentada en los propios derechos fundamentales del hombre. La retroalimentación ética, la convicción, la valentía, el optimismo y el accionar sostenido y en grupo, constituyen apoyos sustanciales para dar eficacia y trascendencia a esta tarea educativa.

P.P.

Abordamos nuestra tarea educativa sustentados en las siguientes actitudes:

- Creer en la vida, tener esperanza y pensar que un futuro mejor es posible y está cercano.
- Ser autocrítico.
- Problematizar la realidad.
- Tener utopías, tales como pensar en la paz a través de la justicia social.
- Entablar acciones para repartir democráticamente los beneficios de la paz y la dignidad humana.
- Buscar el bienestar personal y colectivo.
- Renovar positivamente las formas de pensamiento y las manifestaciones culturales.

[Empty box]

Creemos que todos los temas planteados en esta jornada se vinculan directamente con los DERECHOS HUMANOS y deseamos hacer ahora hincapié en este pilar fundamental de la educación.

P.P. Los DDHH, constituyen criterios orientadores de las prácticas individuales y colectivas.

La profundización en el conocimiento de los DDHH y su promoción, desencadenan un crecimiento personal que, alimentando la capacidad creativa, contribuye al autoconocimiento, en especial para quienes trabajamos con y para la comunidad, como personas con capacidad de influir en el entorno y, sobre todo, desde la labor docente.

Como educadores nos interesa la formación ética, es decir, el incremento de los conocimientos y la formación sólida en los valores que sustentan actitudes honestas y respetuosas.

La incidencia ética de la educación en y para los derechos humanos, parte de la adopción, por parte de la educación, de principios relativos a la dignidad del ser humano, que están por encima de diferencias étnicas, ideológicas, filosóficas y religiosas, dándole carácter universal a dichos principios. Es la ética la que construye el entramado de supuestos que el colectivo de una sociedad hace suyos al cultivar, en cada acto, la democracia. La difusión y el fortalecimiento de estos principios es un aporte fundamental que la educación puede brindarle a las sociedades, pues más allá de las particularidades de cada grupo humano, ofrecen el marco referencial para el sostén de la paz entre los pueblos.

Se podrían reconocer, en esta tarea de educar, que constituye también un camino de autoformación y de satisfacción de la vocación de servicio, los siguientes desafíos:

- 1) Comprender la realidad
- 2) Asumir costos
- 3) Convencer a los otros de que vale la pena

Para poder formular objetivos específicos y metodologías de la educación en y para los derechos humanos, es necesario el análisis de la realidad, sentirse parte de ella y saberse capaz de transformarla.

El problema de comprender la realidad es complejo porque en una misma sociedad conviven muchas y diferentes culturas, códigos de comportamiento, grados de instrucción, grados de acceso al conocimiento e intereses en obtenerlo.

Si educar en y para los derechos humanos, exige partir de la comprensión y el compromiso con la realidad, interpretarla parece ser un desafío ineludible.

El otro gran desafío, es tomar a cargo los costos de educar para los derechos humanos, defenderlos y promoverlos. La historia, y especialmente la historia latinoamericana más reciente nos hace ver la cantidad de personas que han padecido por desarrollar acciones comprometidas con la defensa de los derechos humanos.

Asumir los costos, que pueden ir desde la incompreensión de quienes nos rodean hasta una oposición violenta, pasando por políticas represoras de los cambios, es una actitud a tomar de antemano. Tendremos que ser valientes.

Por último, nos preocupa la pérdida de fe de la sociedad en la fuerza transformadora de las actividades públicas y colectivas, como lo son las diferentes organizaciones sociales y gremiales. Nuestra sociedad descrece del poder de la participación, de la fuerza que genera la suma de voluntades. Quizá desde la educación, y a la luz de los DERECHOS HUMANOS, debemos provocar la revalorización de los espacios de participación, donde el ejercicio de la democracia conlleva ya una enseñanza y una experiencia en el ejercicio del respeto y defensa de los derechos.

Un pensar mestizo, en el marco de los problemas de la Interculturalidad y la Diferencia. Por
María Laura Méndez y Pablo Farneda.

Introducción

En este trabajo se pretende someramente reconstruir un recorrido posible de los conceptos *Interculturalidad*, *Transculturalidad*, *Mestizaje* y *Diferencia*, como campos de problemas abiertos ante la pregunta por el Otro, por lo Otro, por aquello a lo que no podemos nombrar si no es reapropiándolo y significándolo dentro de marcos de sentidos compartidos.

Si bien es inevitable que en la relación entre las culturas se produzcan procesos complejos de apropiación, rechazo y asimilación, los que se han generado particularmente con la expansión europea

se han caracterizado por la denegación, la reducción y la simplificación de los otros mundos con los que Occidente toma contacto.

Una relación ontológica entre *aprehensión* (posesión – propiedad), *conocimiento* y *verdad* impide entender y aceptar múltiples formas de *ser con* el mundo, con los otros, con la naturaleza. El problema del otro se vuelve así la necesidad de clasificar al otro. Nunca de manera más extrema nombrar es reducir, cuando el lenguaje no se dispone a percibir las tensiones y las paradojas³⁹¹. Esta idea de asimilación de la diferencia a lo mismo, de lo múltiple a lo uno, el derecho arrogado de nombrar, de decir al otro, constituyen el pasado y presente de la Colonización Occidental.

Por eso se vuelve insoslayable la tarea política de preguntarse qué es aquello que no es dicho y no puede ser dicho, qué es aquello que es dicho sólo de manera sedimentaria, solidificada, qué es aquello despojado de tensiones. Y qué es aquello para lo cual no hay palabra, qué nuevas formas del decir debemos inventar, qué nuevos lenguajes, qué nuevos modos de expresión en el lenguaje.

La razón de los demás: la tarea política de Claude Lévi-Strauss

Creemos que la Interculturalidad el problema más urgente con el que la Antropología se encuentra hoy en día. Consideramos sumamente dificultoso hablar de Interculturalidad sin comenzar nombrando a Claude Lévi-Strauss en nuestro recorrido.

Si pretendemos construir alguna pequeña historia de los términos Interculturalidad y Transculturalidad no podremos menos que remitirnos al texto escrito en 1952 por encargo de la UNESCO, *Raza e Historia*. Podríamos considerarlo fundacional, porque, como aclara Derrida, sólo la etnología del siglo XX, con Lévi-Strauss a la cabeza, opera un descentramiento; es “*el momento en que la cultura europea (y por consiguiente la historia de la metafísica y de sus conceptos) ha sido dislocada, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia*”³⁹².

El texto nombrado se erige en su tiempo como una reflexión antropológica crítica sobre la barbarie desatada en la 2da Guerra Mundial, pero no es sólo una crítica contra toda forma de creencia de superioridad racial, en un momento en donde los hornos de Auschwitz todavía no comienzan a enfriarse, sino también una crítica hacia aquella razón que inevitablemente pensó una superioridad cultural, una crítica a la misma UNESCO, a la filosofía y a la creencia propia de una cultura que no logra nunca correrse de lugar portador de progreso, claridad y redención, una crítica al etnocentrismo.

En su escrito dirá Lévi-Strauss que no es posible afirmar ni una superioridad racial ni cultural: toda cultura que logra desarrollos comparativos importantes y sostenidos lo hace sólo a partir de su

³⁹¹ Tres ejemplos entre miles que trabajan estos problemas desde ámbitos diferentes: en Filosofía Deleuze, G. *Diferencia y Repetición*. Amorrortu, Buenos Aires, 2007. *Lógica del Sentido*. Paidós, Buenos Aires, 2006; en Antropología: Le Bretón, D. *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004; en Semiótica: Todorov, S. *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.

³⁹² Derrida, J. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989. Pág. 388.

diversidad constitutiva, y esta diversidad no es jerarquizable. O no lo es sino priorizando un punto de vista particular en un tiempo y espacio específico por sobre otros. Tal o cual cultura puede adquirir algunos rasgos más complejos y sofisticados en algunos aspectos, pero esto depende del aspecto que se tome como punto de comparación: desarrollos técnicos, expresiones artísticas, análisis sociales, formas de vida política, sistemas económicos, transmisión de saberes... cada aspecto de la vida de los humanos tiene múltiples formas de desarrollo y valoración según cada sistema cultural y es imposible pretender reducir esa complejidad a una escala única de valores aceptados por y para todos los humanos.

Es justamente la diversidad y pluralidad, y no la pureza cultural o la historia endógena o incontaminada de instituciones y sociedades, lo que hace que una cultura se desarrolle de una cierta manera. En este sentido es que Europa triunfa como colonizadora: ni por pureza ni por superioridad, sino por su capacidad de extraer de otras culturas una diversidad inmensa de saberes, combinado esto a la imposición arbitraria de sus propios valores.

Nos interesa remarcar algunos puntos que Lévi-Strauss pretende dejar en claro en *Raza e Historia*:

- El peligro de confundir y ligar la noción puramente biológica de raza “suponiendo que tal noción pueda ser sostenible todavía, cosa que la genética moderna pone en tela de juicio”³⁹³ y las características anatómicas o fisiológicas de los seres humanos, con las infinitas variedades y formas en que los grupos humanos viven y se expresan.
- La necesidad de revalorar la importancia de la diversidad cultural en el marco de la pregunta por la humanidad. Una tensión se recrea entre lo singular y lo universal, tensión que no debe eliminarse, sino volver a plantearse cada vez en el pensamiento y en la acción. Toda la pregunta por la Interculturalidad y por el mestizaje se actualizan en esta tensión a la que volveremos.
- Levi-Strauss se pregunta si acaso no sería conveniente establecer como herramienta de análisis cultural un “*óptimo de diversidad, teniendo en cuenta sus relaciones mutuas, más allá del cual las culturas no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro*”³⁹⁴

Toda cultura es ya una hibridación, una mezcla de culturas, un movimiento realentado en algunas comunidades, de unos rasgos, códigos y normas establecidos que a pesar de su efecto óptico de sedimentación no dejan de estar en perpetuo cambio. Como todo en el Planeta Tierra, para observar el movimiento de aquello que no se mueve, sólo hace falta una perspectiva de tiempo mayor a la que asumimos primero. Las culturas se configuran como sistemas metaestables³⁹⁵ a partir de sintetizar rasgos y experiencias humanas diversas que partieron de diferentes contextos, necesidades y

³⁹³ Lévi-Strauss, C. “Raza e Historia” en *Raza y Cultura*. Colección Teorema. Ediciones Cátedra, Madrid, 1996.

³⁹⁴ Op. Cit. Pág. 3.

³⁹⁵ Concepto desarrollado por Gilbert Simondon y retomado por Gilles Deleuze en *La Isla desierta* y otros textos.

situaciones. Una cultura siempre es impura, siempre es mestiza, siempre es de antemano una mezcla; siempre es un diálogo, una polivocidad. La posibilidad de entrar en diálogo consciente entonces sólo se da cuando existe la posibilidad de correrse del lugar portador de verdad.

En palabras de Alain Finkelkraut refiriéndose a este texto de Levi-Strauss, lo que se juega allí es el intento de “destruir el prejuicio, pero para conseguirlo, ya no se trata de abrir a los demás a la razón, sino de abrirse uno mismo a la razón de los demás”³⁹⁶.

Algunas distinciones entre Interculturalidad y transculturalidad

Hemos de abrimos paso entre distintas significaciones que los términos citados han adquirido con el correr del tiempo.

La palabra transcultural es utilizada en diversos campos de problemas de las ciencias sociales hoy: psiquiatría transcultural³⁹⁷, análisis e investigación transcultural³⁹⁸, estética, música, literatura transcultural³⁹⁹. Pero el término proviene del campo de la Antropología. La palabra “transculturación” fue creada en 1940 por el etnomusicólogo cubano Fernando Ortiz (1881 – 1969), como una propuesta realizada al antropólogo Bronislaw Malinowski con el fin de explicar procesos complejos de contacto entre diferentes grupos, para describir la situación cultural en Cuba, resultante de los encuentros entre elementos siboneys (nombre de una de las etnias indígenas que poblaban Cuba en el momento de llegada de los españoles), africanos y europeos, en donde las influencias no se dan en sentido único.⁴⁰⁰ Aquí podemos observar el carácter descriptivo del término en relación a un proceso singular, situado histórica y geográficamente. Para Joubert Satyre:

“... Es precisamente en este juego entre la cultura de origen y la nueva cultura donde se ubica la transculturación, conjunto de transmutaciones constantes, de intercambios recíprocos entre los inmigrantes y los autóctonos. La transculturación es la síntesis, la última etapa del encuentro entre dos culturas, siendo las primeras la deculturación, o exculturación y la inculturación o aculturación”⁴⁰¹.

No es poco problemático plantear los procesos de intercambio y transmutaciones culturales como “síntesis, que se dan por etapas”. La palabra “transcultural” guarda este tipo de conflictos. ¿Expresa el término una síntesis? ¿Todo proceso conlleva las mismas etapas?

³⁹⁶ Citado por Pizarro, Marcelo, en “Qué queda del Estructuralismo” en revista *Ñ*. Nro. 271, 6 de diciembre de 2008.

³⁹⁷ <http://www.agapea.com/libros/PSICOLOGIA-Y-PSIQUIATRIA-TRANSCULTURAL-Bases-practicas-para-la-accion-isbn-8433018442-i.htm> , y http://www.nexusediciones.com/pdf/psiqui2000_4/ps-27-4-001.pdf . Y en Argentina: García Vázquez, Cristina y Saa, Aaron en *Transculturalidad y enfermedad mental*. En <http://fade.uncoma.edu.ar/medios/revista/revista13/02garciasaal.pdf> .

³⁹⁸ <http://biblioteca.universia.net/ficha.do?id=6175561>

³⁹⁹ <http://www.dartmouth.edu/~rcll/rcll54/54pdf/54sobrevilla.PDF> , <http://www.sibetrans.com/trans/index.htm>

⁴⁰⁰ Extraído de: Laplantine, F. y Nouss, A. *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007. Pág. 701.

⁴⁰¹ Op. Cit.

No hay cultura que no sea un conjunto de transmutaciones constantes e intercambios recíprocos de una heterogeneidad de elementos culturales, pero a su vez, no hay cultura que pueda ser síntesis de eso. Por lo tanto, la utilización del término transcultural no puede darse por fuera de una definición acotada a momentos históricos y elementos específicos, en el intento de rastrear un proceso singular, como puede ser una región, una característica propia, un género musical, una comida o una forma de alimentación..., etc. Aparece como un término descriptivo más que prescriptivo o propositivo dentro de las ciencias sociales, aunque en la actualidad no se puede negar que forma parte de una búsqueda estética en el mundo de las artes: la literatura, el cine, la danza, la música, las artes combinadas, las fusiones, los lenguajes audiovisuales no dejan de retroalimentarse y contaminarse mutuamente, transculturalmente, en el intento y en la búsqueda de una ampliación y expansión expresiva, así como de un espacio común, un decir común⁴⁰².

Es frecuente que este término aparezca siempre vinculado y muchas veces igualado al de "interculturalidad". ¿Qué conexiones y qué diferencias guardan?

Las connotaciones del prefijo "inter" se ligan a una relación entre partes identificadas, o al menos diferenciadas. Una puesta en relación que a su vez es una toma de distancia. La palabra intercultural implica diálogo y diferencia, intercambio recíproco, negociación. Está ligada a una apuesta y a una propuesta, política, teórica, social de reciprocidad y enriquecimiento mutuo, pero como categoría teórica no siempre logra captar los procesos complejos de flujo, afección, captura, colonización, resistencia.

Encontramos así, complejidades y limitaciones en ambos términos. Para Yu Shuo por ejemplo, el término transculturación abarca un aspecto mundializado, de procesos transfronterizos:

"Incluso considerando las diferencias culturales y el proceso interactivo, nosotros distinguimos lo «transcultural» por su valor de transformación, por la existencia de valores fundamentales comunes reconocidos por todas partes y por todos. Lo transcultural en tanto que proceso se caracteriza por su dinámica retroactiva permanente (preferimos aquí el término de retroacción al de interacción). Insistir sobre la transculturalidad no quiere decir de ninguna manera que una sola cultura de amalgama dominará el mundo entero. Por el contrario, la transculturalidad implica una mayor posibilidad de recreación y de re-diferenciación de las culturas. En nuestro enfoque dinámico y relacional, denominado «campos cruzados», la diversidad no emerge más que en el proceso retroactivo del encuentro de las culturas y en su aprendizaje recíproco. La pureza y el integrismo cultural conducen a la esterilidad, e incluso a la muerte"⁴⁰³.

Es interesante observar esta diferencia entre interacción y retroacción. Así, el primer término remite a acciones concientes y acordadas entre partes, mientras que el segundo expresa las acciones y

⁴⁰² Sobre la relación entre estética y transculturalidad: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero34/transcult.html>

⁴⁰³ Shuo, Yu. "La percepción de las diversidades en una aproximación transcultural". En: <http://www.inisoc.org/69yushuo.htm>

procesos que se dan como efecto de afecciones, de encuentros inesperados. La retroacción es un proceso por el que un sistema reacciona a una perturbación que lo hace desviarse de su estado inicial⁴⁰⁴, y esto incluye la contingencia, el azar, en el análisis de situación.

Pero por otro lado no deja de estar presente esta connotación de “síntesis” y mundialización que todo el tiempo se vuelve necesario conjurar. De hecho, el temor que se nos presenta es el de ocultar, en la utilización del término, las complejidades de procesos que muchas veces no son felices sino todo lo contrario. Los procesos de colonización tienen consecuencias transculturales en donde en realidad, no todas las partes implicadas tienen el mismo derecho a voz y participación sobre la construcción de su presente y futuro como comunidad. El concepto *transcultural* es un enfoque y una categoría eminentemente descriptiva, sin dejar de tener en cuenta que no hay descripciones inocentes. Todo análisis transcultural debe inscribirse necesariamente en el marco de una propuesta intercultural, en la visibilización de aquello que tienen para decir las partes implicadas en dichos procesos.

Como tarea política de las ciencias sociales, se encuentra, creemos, la de propiciar multiplicidad de mezclas y espacios, encuentros y reflexiones que nos permitan despolarizar planteos binarios y ampliar panoramas, más que arribar a síntesis tranquilizadoras.

Como propuesta teórica antropológica no podemos dejar de rescatar la importancia de un enfoque múltiple, inter y trans cultural en el intento continuo y sostenido por visibilizar procesos de apropiación mutua por un lado, sin dejar de recrear y reinventar las distancias que nos permitan entendernos como diferentes. Toda construcción identitaria es una estrategia de supervivencia y una creación mítica, que se da sólo a través de relatos, en un juego que los lenguajes logran crear, de proximidades y distancias. Son estas demarcaciones y estos límites, estas marcas expresivas las que nos permiten ser con otros, relacionarnos y entendernos como singulares. No hay ciencia y no hay política hoy que pueda abstenerse de dialogar interculturalmente, y de, a su vez, retroalimentarse.

Por eso, la transculturalidad puede utilizarse como concepto ambivalente, no como reunión feliz, inocente y pacífica de partes en un todo homogéneo, sino como procesos de luchas por los sentidos, empoderamientos, tensiones. Si, por el contrario, desconociéramos esto, correríamos el riesgo de postular un espacio ideal reconciliado, un discurso bastante funcional y bastante sostenido por la lógica del mercado. Al fin y al cabo, como nos recuerdan Nouss y Laplantine, el término “mestizo” hoy está de moda.

⁴⁰⁴ Definición extraída de: <http://www.greenfacts.org/es/glosario/pqrs/retroaccion.htm>

Pero la apuesta se debe hacer desde la interculturalidad como espacio múltiple y tensionado en donde sea posible hacer subsistir e insistir las diferencias y las propias historias: coexistencia de diferencias con articulaciones posibles y procesos de hibridación y transculturación dentro de estos marcos de diálogo. Sólo en un contexto así podríamos hablar de diversidad intercultural.

En busca de una “plasticidad intercultural”

Podríamos definir la Diversidad Intercultural como una capacidad para moverse en una serie de aspectos y parámetros diferentes según relaciones e imágenes sociales propias de distintas culturas y provenientes de experiencias remotas en tiempo y/o espacio, en donde en determinados momentos se privilegia un marco cultural de aprehensión y entendimiento por sobre otros, pero sólo entendiendo que esto es circunstancial, no trascendente, situacional, inmanente, ya que al momento en que la situación lo exija, los marcos cognitivos, asociativos de inteligibilidad cultural pueden transmutarse, intercambiarse, asociarse y/o deshacerse: *plasticidad intercultural*.

Esta plasticidad intercultural es lo que ha permitido la supervivencia, subsistencia e insistencia (más que la existencia) de multiplicidad de mestizajes y experiencias culturales de resistencia de los pueblos minoritarios en el mundo, pero singular y particularmente en América Latina en donde el proceso de conquista y colonización europea se vivió tal vez de manera más acelerada e impactante que en cualquier otro lugar del planeta.

Proponemos la categoría de plasticidad intercultural rastreando la noción de plasticidad en las neurociencias en pleno desarrollo en la actualidad, en las cuales la noción de plasticidad neuronal se ha vuelto inevitable debido a su alto poder explicativo de los procesos de recombinación inmensa que las neuronas son capaces de realizar para permitir y potenciar experiencias de adaptación, reactivación y expansión de vida y posibilidades en el cuerpo humano.⁴⁰⁵ Otra vez los campos problemáticos científicos se interconectan, lo cual no significa un mero traspaso de términos sino la necesidad de vincular estratos de realidades complejas que se configuran y que ponen en cuestión la propia relación entre la naturaleza y la cultura. La plasticidad intercultural es la capacidad que se pone en juego por ejemplo en procesos de migraciones tanto entre países como internas, del campo a la ciudad, cuando los medio ambientes y las realidades subjetivas se ven alterados y modificados.

⁴⁰⁵ Para empezar: <http://www.klip7.cl/blogsalud/neurologia/2005/08/qu-es-la-plasticidad-neuronal.html> . La importancia de estos procesos en la niñez, ver: http://paidos.rediris.es/genysi/actividades/jornadas/xivjorp/xiv_Hernandez.pdf . Información general: <http://books.google.com.ar/books?hl=es&lr=&id=4jUBImBpoKAC&oi=fnd&pg=PA21&dq=plasticidad+neuronal&ots=oW0mjiXNn3&sig=rIsGgumkP2gnRaNCRRPkYHODp0s#PPA22,M1> . Plasticidad neuronal en adultos: http://digitool-uam.greendata.es:1801/view/action/singleViewer.do?dvs=1232982268856-236&locale=es_ES&frameId=1&usePid1=true&usePid2=true

Ahora bien, el problema de la interculturalidad nos plantea una cuestión política ineludible: aceptar y proponer la interculturalidad como modo de relación cultural social política implica poner en discusión la misma noción de *democracia como herramienta de la mayoría*. Si asumimos que no puede existir jerarquización de alguna cultura por sobre otras, que no existen culturas mejores, sino marcos culturales y perspectivas diferentes, debemos necesariamente resituar la discusión sobre la democracia en torno, no ya del consenso de la mayoría, sino de la voz de las minorías, de la voz de las múltiples culturas que configuran cualquier "cultura", los múltiples subsistemas de valores, creencias, formas de vida, intercambio que existen al interior de cualquier estado. No se trata de cuantificar estas diferencias de lo mayoritario y lo minoritario, sino plantearlo como diferentes estrategias de construcción de poder, tal como lo dicen Deleuze-Guattari. Existen sólo devenires minoritarios en tanto estas minorías no pretenden ocupar el lugar modélico de la mayoría. El rol mismo del Estado se ve entonces afectado: su deber se convierte en el de garantizar la existencia y audiencia de las múltiples voces de las diferentes culturas que lo integran: la tarea exactamente contraria a la que le dio su surgimiento. Su rol pasa a ser el de generador de espacios de diálogos e intercambios.

De una democracia de la mayoría, a una democracia del diálogo intercultural es el camino que nos toca recorrer, y que América Latina esta posibilitada, por su historia y devenir, a impulsar.

Pensar mestizo

Reflexionar sobre los términos convocados, *sobre* interculturalidad, hibridaciones, mestizajes, implica pensar *desde* un mestizaje, desde una configuración de pensamiento que es ya impura, ya mutante, ya afectada por nociones que exceden los cánones.

Forzamos aquí una vinculación entre conceptos que no siempre están reconciliados los unos con los otros, pero que no dejan de configurar juntos una imagen de pensamiento que nos permite aprehender la complejidad del mundo actualmente existente, tal cual se les plantea a las luchas colectivas minoritarias. Parfraseando a Deleuze⁴⁰⁶, proponemos aquí que *Mestizaje, inter y transculturalidad, hibridación*, es, creemos, un poco lo mismo, entendiendo por esto procesos complejos de mezclas, flujos y contagios como única posibilidad de ex –pansión, de apertura hacia un exterior, hacia un afuera constitutivo y constituyente de un nos –(en tanto que)-otros.

Cuando Laplantine y Nouss hablan de la palabra mestizaje como un término de moda, intentan delimitar un campo, provocar una distinción, oponerse a las ideas que lo toman como resolución de contradicciones en un conjunto homogéneo, expresión de la mundialización, disolución de elementos en una totalidad unificada. Y la cuestión aquí no es plantear la ausencia de totalidad o universalidad, ya que más que una experiencia de lo real, la universalidad es una experiencia del pensamiento. La cuestión es evadir la pretensión de apropiación de esa universalidad:

⁴⁰⁶ "Subjetivación, acontecimiento, cerebro, creo que es un poco lo mismo". Citado por Lazzarato, M. *Políticas del Acontecimiento*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2006. Pág. 151.

“El mestizaje es un pensamiento (y ante todo una experiencia) de la desapropiación, de la ausencia y la incertidumbre que pueden surgir de un encuentro. Con mucha frecuencia la condición mestiza es dolorosa. Uno se aleja de lo que era, abandona lo que tenía. Hay que romper con la lógica triunfalista del poseer que siempre supone domésticos, pensionistas, guardias, pero sobre todo propietarios”⁴⁰⁷

Por esto, para Néstor García Canclini, *“en este tiempo en que las decepciones de las promesas del universalismo abstracto han conducido a las crispaciones particularistas, el pensamiento y las prácticas mestizas son recursos para reconocer lo distinto y elaborar las tensiones de las diferencias”⁴⁰⁸*

El papel de la filosofía

El pensador Raúl Fonet-Betancourt habla, de manera muy similar a la idea del Pensamiento mestizo, de una Filosofía Intercultural, o dicho más correctamente, de la transformación intercultural de la filosofía como un paso necesario para poner a ésta a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas. ¿Qué exigencias implica este dialogo? Bueno, la primera sería ya no empezar por él, por el diálogo, sino por la pregunta por las condiciones del diálogo:

“Hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo”⁴⁰⁹.

El mundo producido por el capitalismo realmente existente ha implicado, más allá de cualquier proclama hipócrita de integración y multiculturalidad, una homogeneización de las posibilidades expresivas y la exacerbación de las condiciones de asimetría en los diálogos interculturales. La reducción del tiempo y el espacio singular de las diferencias, tiempo y espacio necesario para que cada cultura, cada modo de subjetivación, cada modo de producción explore y experimente sus propias formas de expresión y desarrollo son hoy una imposibilidad. Estamos convencidos que así como la democracia (real) es absolutamente incompatible con un sistema de mercado capitalista, así también lo es la posibilidad de diálogo intercultural.

Fonet-Betancourt afirma que corresponde a la filosofía ayudar a desenmascarar la contradicción latente fundamental en una contextualidad histórica (globalización) que convoca al diálogo pero sin querer promover al mismo tiempo la equitativa repartición cultural del poder real de ordenar y configurar la contextualidad del mundo. En este sentido la filosofía debe contribuir a pensar un reordenamiento de

⁴⁰⁷ Laplantine, F. y Nouss, A. Op. Cit. Pág. 23.

⁴⁰⁸ García Canclini, N. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Paidós, Buenos Aires, 2001. Pág. 20.

⁴⁰⁹ Fonet Betancourt, R. *Interculturalidad y Globalización: Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. IKO, Frankfurt, 2000. Pág. 12.

las condiciones de diálogo. Es tal vez nuestra tarea encontrar en la filosofía una lucha política por los territorios existenciales de cada cultura, e incluso, de modo más general, de cada diferencia.

Cuatro Conceptos del Mapudungún para adentrarse a la textualidad de Dawson y de un Viaje muy Particular.

*“Volveré a decir que estoy vivo,
que estoy cantando
cerca de una vertiente.
¡Vertiente de sangre!
Le preguntaré al sol de dónde viene,
y si pasan los años,
repetiré lo mismo.
Vengo de las tierras de Alepue, diré.
Avanzo,
Avanzo,
quiero llegar muy lejos,
más allá del umbral de las estrellas”*

Leonel Lienlaf.

Comenzar a adentrarse en la lectura de dos textos que nos hablan de la experiencia vivida por un prisionero político, es un ejercicio difícil sobre todo cuando se trata de sumergirse en la emoción de un otro, que no necesariamente tiene como objetivo de su escritura la emoción o la racionalización de su mensaje. Al estar inmersa en una cultura en que se guía y que vive el lenguaje desde una óptica dicotómica, de lo blanco y lo negro, lo bueno y lo malo; siento la necesidad de volcar el ejercicio de adentrarme en la comprensión del texto desde lo que se devela en la posibilidad de hacer su aprehensión a través de la ayuda de cuatro palabras del mapudungun(la lengua de la gente de la tierra; mapuches); **piuke** Corazón, **kidu ngüneün** libertad, **loftulen** acechar, y el **Inche** yo.

La pregunta que se harán será probablemente ¿Por qué desde el mapudungùn?, y es que como el mismo Sergio Vuskovic expresa en su libro filosofía latinoamericana el mapudungun no tiene límites, todo puede ser, no existe la negación ni la frontera en la práctica dialéctica del mapudungun. Se expresa este ejercicio del dialogo como presentación, como lo que “es” vivido, lo que se experiencia. Entonces la existencia de un lenguaje “aborigen” más cerca del origen, de la raíz, por ello un lenguaje desde el todo que evoca la naturaleza, ya que es el todo reunido como cadena, una cadena indestructible, en la que el hombre se encuentra en ella como componente y parte irreducible. Relatos desde la contemplación de la naturaleza y las analogías que van despertando en el autor, van rescatando el sentido integro de aquellas pequeñeces que hacen revivir en condiciones como las que se encontraban los hombres sometidos a prisión en isla Dawson, el arroyo, el llamado de otros

hombres que vivieron en esas tierras ancestralmente y sus costumbres tomadas como ejemplo para soportar y sobrevivir las inclemencias del frío por ejemplo, son algunas de aquellas grandes pequeñas que hacen reflexionar al autor de que el hombre se da cuenta en el hacer, de lo más grandioso de la teoría.

Las palabras que ayudan a mi acercamiento a los textos, han sido mudadas para ayudar a la comprensión que logro tener en la medida en que me acerco al escrito, por una parte uno nos habla de la fuerza con que fueron violentados y del rigor de los soldados hacia los 36 prisioneros de Dawson, mientras que “Un viaje muy particular” nos invita a adentrarnos en el impacto que produce este trato desde “afuera” en el espacio de la mente de quien es sometido por “otro” a humillaciones y vejaciones que fueron naturalizadas por un régimen militar, y la sorpresiva respuesta liberadora de quién escribe los textos anteriormente mencionados.

En la medida en que avanzamos en la lectura de Dawson, podemos ir transitando por la experiencia descrita por personas que fueron colaboradoras del gobierno del presidente Salvador Allende; y que se encontraban prisioneras y por sus familiares que si bien no estaban en la isla físicamente estaban con ellos; testimonios de Victoria Morales de Tohá, del general Sergio Poblete, Orlando Letelier, Clodomiro Almeyda, Benjamín Tepliski, Osvaldo Puccio, Standley Faulkner, Enrique Kirberg, Pedro Felipe Ramírez, Luis Alberto Corvalán, Carlos Zanzi, y Luis Corvalán. Todos los testimonios dan cuenta de momentos dolorosos que se vivieron en la isla.

Estos intelectuales en su mayoría fueron sometidos a torturas y vejaciones para conseguir que se retractaran de sus creencias y de sus ideales, el autor nos narra como a cada instante y en lo cotidiano seguían afirmando más, aquello que luchaban tanto por despojarles, en el diario vivir, leyendo y educándose y retroalimentándose con sus propios compañeros de prisión.

La tarea intelectual es algo que ayuda a estos hombres a estar en prisión conciliando el ambiente hostil con su crecimiento colaborativo, lo que de alguna manera dibuja la idea de libertad en estos hombres; **Kidu ngüneün**, del mapudungùn nos habla de la idea de buscarse a si mismo, hasta hacerme mío, es decir poder estar en condiciones de gobernarme por mi mismo, en el mapudungùn vemos como bajo este respecto el ejercicio de la libertad se cultiva y se encuentra en el yo interno, la libertad esta contenida en mi, dentro de mi y no por el contrario fuera de mi, no es responsabilidad de otro, por ello exhorta al hombre, le exige el adentrarse a si mismo hasta develar su pertenencia y su supremacía ante si mismo. En la narración del contexto de Dawson podemos ver como externamente

estos hombres están totalmente sometidos a violencias de todo tipo, las cuales deberían cumplir un rol adoctrinador, pero ellas conviven en este sector externo, en el afuera, por lo tanto, un hombre que ha desarrollado el ejercicio de gobernarse a si mismo, podrá sobreponerse a la violencia emanada desde el exterior. La libertad como una ganancia desde la voluntad del hombre para darse por si mismo leyes. La opresión que vivieron los prisioneros se ve representada bajo el alero de la descripción profunda de las introspecciones que han surgido desde el prisionero la gobernabilidad que se exige a si mismo para poder estar al margen de la sensación corpórea, y de este modo poder avanzar al campo del recuerdo **“Quizás existe , junto al extremado grado de conciencia en una situación límite , otro oculto sistema de control(no cortical) del organismo, el cual puede programar pensamientos, emociones y acciones tendientes a asegurar su permanencia como ser diferente, dentro de sus propias fronteras”**⁴¹⁰ las fronteras que son descritas por Vuskovic nos hablan de su encuentro con sus antepasados y la conversación desde un lenguaje distinto construido desde la emoción de los días compartidos con su familia , las preferencias filosóficas de las obras platónicas y la invitación a comer de los frutos del pasado trayendo al presente experiencias vividas en un entorno significativo que en varias oportunidades nos expresa la visión de lo uno y de su contrario, y como dice el autor que la muerte no es tan terrible si uno percibe que es una parte de este cuerpo en general. Otra vez la idea de totalidad, de lo uno, y de lo múltiple de esta cadena indestructible de que nos habla la cultura mapuche.

Obligados a adquirir rutinas militarizadas, ejercicios, trabajo forzado, comida insalubre entre muchos otros vejámenes, que fueron impartidos a estos hombres como si existiera la posibilidad de cambiar un imaginario y una convicción ideológica bajo una estrategia conductista, amedrentadora, podemos ver en las páginas del texto como se van recogiendo vivencias en torno al fenómeno de la prisión, discursos que transversalmente hablan del sentido de la ideología como un sentido arraigado y desde allí la permanente convicción en los significados de solidaridad internacional.

En el libro “Un viaje muy particular”, se devela un recorrido hacia lo más recóndito del ser del autor, recorrido que estará marcado en relación al tránsito hacia lugares donde se descubre que no se tiene fronteras. **“Tan pronto como uno se da cuenta de sus propios, límites, uno trasciende dichas fronteras psicológicas: una inmensa pradera sin fin se abre ante el rayo mental”**⁴¹¹

El darse a entender desde la gobernabilidad del yo mismo, es lo que permite al hombre que narra estar despierto, **Lloftullen**, como dijimos anteriormente en mapudungun designa el acechar, estar alerta,

⁴¹⁰ Un viaje muy particular pàg.???

⁴¹¹ Vuskovic, Sergio “Un viaje muy particular” Pág. 40-,

lo que supone un estado de vigilancia y de estar despierto, por lo que compromete a tener el poder de interceptar lo que cae desde arriba, se refiere también a la capacidad de ubicar la conciencia y la mente justo bajo la mejor energía, bajo el agua que mientras cae ;limpia, renueva todo. Desde allí el ejercicio del hombre es darse cuenta, es comprender (despertarse dentro de uno mismo) en este caso de si mismo. En el texto de un viaje muy particular podemos ver como su autor nos habla de un despertar distinto por medio de la abstracción. Ejercicio que nos habla de la separación que se da entre cuerpo y mente ; es un proceso vivido por el cual se “da cuenta”, se rinden cuentas de cómo estoy constituido como ser humano; de aquel divorcio entre mente y cuerpo nace de la necesidad de dar espacio al impulso de la mente, que en su camino se encontrará; con el re- conocer, como re- conocerse a si mismo a partir en este caso , de los recuerdos y de los mensajes que envía la mente, mensajes de lo vivido, pero no de todo lo vivido, discriminando algunas cosas de otras, esta al acecho, recogiendo el ropaje que sirve para esta batalla, en esta situación y no otra, para la activación de mi ser, de esta manera viene a hablar la infancia, la que muestra escenarios en los cuales el lenguaje, es una de las principales herramientas para esta tarea de estar al acecho; construido por la familia como un lenguaje único lleno de significado es una apropiación emotiva y a la vez liberadora del momento, nos encontramos entonces con “ ni pampanteca ni chontoca”, palabras contenidas en una carta que un cautivo le escribe a su amada, enseñadas por la abuela del autor en su niñez, van fluyendo las palabras cargadas de recuerdo, de sentido que van ayudando en este caso a fortalecer el reconocerse en si mismo, a buscarse en lo que fue y desde ese tiempo ya vivido justificar el estar actual. **“Por qué se hizo presente esta lengua familiar?”- se pregunta Vuskovic- “ Pienso que no fue solamente un reaflojar lingüístico, sino algo más profundo, diría de carácter ontológico, porque durante su vivir, en la provincia de la infancia, los niños creen en la verdad y la vida les parece eterna; no han chocado todavía con la mentira y la continuación de la vida se les presenta como un acaecer natural...en aquellos adultos en los que ha quedado vivo algo de infancia, aquella prístina facultad de asombrarse y de eludir el nombre cotidiano de las cosas”**⁴¹²

Es así como la aparición de lenguas de la infancia fortifican la reafirmación del autor, de su persona, de su identidad personal aquella que otros querían destruir. Por ello también sale fortalecida su ideología y su pensamiento social, lo podemos ver en la entrevista dada por Corvalán a radio Moscú el 27 de septiembre del año 73 y en las palabras de Vuskovic. **“En efecto en los propios campos de concentración en los que estuvimos recluidos funciono, con distintos profesores y con distintos alumnos, un seminario de marxismo leninismo que duró 18 meses y con quince**

⁴¹² Un viaje muy particular , pàg 11 0 12???

alumnos. lo que es claro es que de Dawson y otros campos de concentración salimos más marxistas de lo que entramos”⁴¹³

El estudio de las obras de Hegel y alemán son algunas de las ganancias del autor.

La vuelta al mundo

Cuando Sergio Vuskovic sale de sus tres años de prisión política que experimentó en los campos de concentración de la Esmeralda, Dawson, Puchuncaví y de Ritoque, va al encuentro de un mundo que obviamente no es el que dejó desde este momento la escritura como una nueva presentación de lo vivido, a través de un lenguaje ya conocido por el sentido común que habita en las personas no es suficiente, menos aún cuando se trata de dar a conocer de alguna manera la experiencia de un hombre que ha vivido una situación límite y no de hacer de ello una demanda panfletaria ¿ cómo encontrara entonces bajo estos códigos , la real significación a lo experimentado? Sin que sea un mensaje burdo, sabido, y es a través de este ejercicio que el hombre que lee no es sólo receptor, sino que es hermeneuta, asiste al encuentro de un mundo de una realidad que no ha sido la suya , pero que sin embargo se pondrá frente a el demandando algún tipo de reacción.

El corazón Piuke del mapudungùn designa a la sede de la interioridad, de la esencialidad del hombre “El corazón es la fuerza que reina para sosegar a los sobresaltos de las pasiones que están dispersas y fuera de control pasiones que son una reacción a los menos sospechable después del episodio vivido por un hombre en cautiverio. **“ Tal ves podríamos hablar de un inconsciente productivo o del coraje del corazón, que cuando actúa como tal, se produce y se reproduce a sí mismo en cada situación límite o cuando este se re-evoca”**

El corazón es el lugar donde se ordena amarrar y concentrar el caos de sensaciones y reacciones dispersas y erráticas un sosegar un hacer callar el corazón como emisor de la orden del olvido de aquello que atente contra la integridad. De este modo cuando se debe volver a vivir con los otros que son los míos por el hecho de ser seres humanos es cuando el autor hace que el sosiego del que no habla la palabra piuke llegue a ordenar para tomar posición en un país que si bien no es el del origen si recoge ciertas presentaciones como lo son el lenguaje que puede acoger.

⁴¹³ Vuskovic, Sergio. “Dawson”. Pág. 23.

Integrarse en otro país que no es el de origen ni del cual se habían sostenido los sueños de una utopía de la igualdad social, donde se había pensado construir junto a los obreros, a las mujeres, a los jóvenes un presente más digno.

En el exilio nos presenta Vuskovic a través de sus acciones a las que sabía que no podía someterse la primera era la de: estas son la de : por una parte

Jamás abdicar de las propias raíces; pero también jamás encerrarse en una región disminuida o minusválida, sino que caminar hacia una evolución.

Y segundo jamás olvidar la juventud vivida en otros cielos, en otras tierras o en otro mar, y con otras gentes; pero tampoco enjaularse en la posición de erizo marino porque la verdad es que no se puede vivir con una cultura divididas: o excluyendo lo otro o al revés, solo defendiéndose "del otro".

Finalmente quisiera concluir con el concepto inche, concepto con el cual quizás tendría que haber comenzado por que parte del yo mismo, pero que según mi punto de vista encierra los tres anteriormente descritos, el acechar, la libertad y el corazón, ya que sin yo mismo es imposible gobernarse, despertar y acechar.

Entiendo de este viaje; **Inche "Yo" el pronombre personal que designa al sujeto que declara. Desde el punto de vista del campo semántico que imponen las raíces lingüísticas de inche, este pronombre proviene de Inchen. "desde dentro o desde abajo, ya que inchen coexiste emparentado con minche, el mundo de abajo, la oscura zona del subsuelo profundo"** Entonces mediante esta aproximación al yo mapuche puedo decir que hay un paso al abismo, para comer los frutos del pasado, que hacen de este un episodio de sabiduría, por la sencilla razón de que hay frutos que brotan de la experiencia. Al alimentarse de este dentro de si mismo, de esto profundo el que es torturado y golpeado evoluciona hacia otra dimensión incontable e inalcanzable para el verdugo, en medio de preguntas, las negaciones y otras respuestas son reemplazadas por una vuelta hacia lo más valioso hacia el pasado construido por Vuskovic el cual logra sacar fortalezas espirituales que consiguen llevarlo a otro espacio, un espacio reflexivo, el cual se encuentra con los cimientos de sus ideales, los cuales constituyen la causa de estar ahí. Por ello me referiré a la conciencia que queda de este ser que se vivencia en el acto como fuente de vida perenne como una energía **incorruptible** que nos preserva hacia la inmortalidad. Por otra parte el sacarse de un lugar determinado, se produce en el momento de la escapada hacia el lugar de lo pasado, cómo el torturado se saca a el mismo por medio de un acto consciente, cómo la mente de esta persona puede manejarse entre los límites yoicos y el abismo, que representa el momento de regreso a la caverna.. El arrancar ciertos episodios; no se trata de un bloqueo **sino** más bien de una forma casi platónica en cual el viajero va hacia la idea de

bien, hacia **las ideas** , mientras que los otros los verdugos, quedan relegados a la calidad de seres mundanos , disciplinados y ordenados por un poder que no comprenden en su mayoría como lo expresaría Foucault, en el vigilar y castigar que recae sobre mi al tenerme prisionero de esta labor. el viajero busca su fin único, ser imitación de este bien, ser su mimesis y pasar por un ejercicio casi etnográfico de las relaciones y de las historias que conforman su experiencia de vida y que lo han forjado en este ser actual, nos habla este texto , entonces y da cuenta de la calidad de trabajo reflexivo que sostiene el viajero **“ Este poder evocador del recuerdo activo, que enlazaba el pasado inmediato con el futuro cierto, se funda en el hecho que potencia de la vida, interiorizada e consecuencia directa del recuerdo, porque permite actuar sobre el presente con una modesta eficiencia. Y este es el sentido vital del recuerdo activo. Su propulsión hacia el futuro basada en la inmediatez de su presencia. Recordar para actuar. He aquí la clave del recuerdo activo”**⁴¹⁴ Virginia Vidal se refiere a este episodio como **“La pequeña isla de conciencia es un cuesco que guarda la almendra. Ese cuesco está siendo taladrado por el pájaro torturador, pero puede discernir e interpretar cuanto le acontece y actuar en consecuencia”**.

Desde este viaje es que nacen preguntas como: **“si ¿se puede fundar una ontología laica, una antropología no sagrada? ¿ Es posible una ontología que halle su fundamento exclusivamente dentro del cosmos humano, en una visión dialéctica de la vida, que no sea angélica ni demoníaca(o luciferita) basada en los rasgos comunes que presentan la experiencia poética mística , científica , la acción política, una experiencia límite o el trabajo cotidiano”**⁴¹⁵.

Quizás la invitación es responder aquellas preguntas que nacen desde una condición humana y también a buscar los sentidos implícitos de los lenguajes que nos limitan a veces mientras que otras veces nos abren un mundo sin fronteras.

“Que yo siempre estuve al lado del pueblo, pero, como dicen los españoles, con juicio, con sentimiento y con razón” Sergio Vuskovic.

LA IMPORTANCIA DE LAS TICS, EN LA REVITALIZACIÓN DEL MAPUDUNGUN

Elisa Loncon Antileo⁴¹⁶ & Marcela Romero Jeldres⁴¹⁷
Departamento de Educación
Facultad de Humanidades
Universidad de Santiago de Chile

⁴¹⁴ Vuskovic, Sergio. “ Un Viaje muy particular” . universidad de Playa Ancha, valparaíso2001.

⁴¹⁵ Vuskovic, Sergio. “ Un Viaje muy particular” . universidad d

e Playa Ancha, valparaíso2001. pág. 22.

⁴¹⁶ Elisa.loncon@usach.cl

⁴¹⁷ Marcela.romero@usach.cl.

RESUMEN

Esta investigación se enmarca en el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe, implementado desde el año 2006 en las organizaciones mapuche de la Comuna de la Pintana de Santiago de Chile, con el apoyo del Ministerio de Educación y de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). La estrategia empleada, recoge las interacciones particulares que generan los medios de comunicación y su integración con lo digital, para apoyar la capacitación de "educadoras tradicionales", por lo general madres mapuches conocedoras de la cultura, con herramientas metodológicas y recurso tecnológicos, para que ellas puedan enseñar Mapudugun a niñas y niños preescolares y del primer ciclo de educación primaria.

Palabras claves: interculturalidad, diversidad cultural, inclusión cultural en educación, Tics y Educación en Medios, Lengua Mapuche.

ABSTRACT

This research is part of the Bilingual Intercultural Education Project, implemented since 2006 in the Mapuche organizations of the Commune of Pintana Santiago from Chile, with support from the Ministry of Education and the National Indigenous Development Corporation CONADI). The strategy employed, reflects the particular interactions that generate media and its integration with digital, to support training of "traditional educators, mothers usually have knowledge of the Mapuche culture, methodological tools and technological resources so that Mapudugun they can teach girls and preschoolers and junior primary schools. **Keywords:** multiculturalism, cultural diversity, cultural inclusion in education, ICT and Media Education, Mapuche language.

1. INTRODUCCIÓN

Según la UNESCO, basta interrumpir una generación de hablantes de la lengua, para que caiga en la categoría de riesgo; según este criterio, la situación en el caso del Mapudugun (lengua mapuche), es más que preocupante. Los estudios realizados por la Universidad Tecnológica Metropolitana, dan cuenta de la pérdida acelerada de la lengua mapuche en las nuevas generaciones, los resultados del estudio denominado "Perfil Sociolingüístico de comunidades Mapuche de la VIII, IX y X Región":2008, señalan que en Chile, el 61,7% de la población mapuche mayor de 10 años no tiene competencias en su lengua, (monolingües del castellano); sólo el 28,5% de mapuches presenta una competencia alta, especialmente adultos y ancianos, el 85,5% de los mapuches entre 10 y 29 años no

tiene competencia en la lengua indígena. La situación es más dramática en la X Región, el 90,8% no tiene competencia en Mapudugun y apenas el 6,7% de la población que tiene competencia alta, está concentrada en zonas cordilleranas de la provincia de Valdivia.

Los *mapuche*⁴¹⁸ de Chile, según el censo del 2002 constituyen una población de 604 mil 349 personas, equivalente al 87,3% de la población indígena total del país, que en conjunto conforma el 4,6% de la población nacional (692 mil 192 personas). La población mapuche se distribuye entre la región del Bío-Bío (VIII Región), la Región de la Araucanía (IX Región) y la Región de los Lagos (X Región). La mayor concentración de su población se encuentra en las regiones de la Araucanía, 33,58%, le sigue la Región Metropolitana con una población urbana migrante que alcanza al 30,27 %. La Región de los Lagos concentra el 16,66% y la Región del Bío-Bío 8,76%. La población indígena total del país la conforman ocho pueblos originarios, entre ellas: Alacalufe, Atacameña, Aymara, Colla, Mapuche, Quechua, Rapa Nui y Yámana.

Ahora bien, en las zonas urbanas, la vitalidad de la lengua es más compleja, los pocos hablantes tienen menos oportunidades para usar la lengua, aun cuando existan comunas como “La Pintana”, que concentra una alta población indígena del 10,51 %, en CASEN (2000-2001). Esta lengua no es utilizada en los centros de la cultura, ni en la administración pública, ni en las escuelas e instituciones que rigen la vida de la ciudad. De este modo, es que se hace necesario fortalecer uno de los pilares de la planificación lingüística: la planificación del estatus de la lengua minorizada, si se desea encarnar lo declarado en la Ley Indígena N° 19.253, vigente desde el año 1993 en Chile “...conservar manifestaciones étnicas y culturales propias...”. (Art 1°) al potenciar el potencial expresivo de las culturas chilenas originarias: mapuche, aymara, atacameños, quechua, rapa nui, colla, yamana y alacalufe.

Dado que en Chile el tema de la política de lenguaje entre Castellano y Mapudugun es relativamente nuevo, se entenderá por *política lingüística* al conjunto de decisiones que pretenden producir cambios en una lengua y normar su uso, decisiones que aspiran a tener valor prescriptivo tanto para la sociedad, sus instituciones y en los usuarios de la lengua. En este sentido, las vertientes prioritarias de una nueva política del lenguaje serán: a) La regulación de las funciones públicas de las lenguas en contacto, en la perspectiva de su progresiva equiparación, también llamada *planificación de estatus*, la cual hace referencia a “los procesos por los que se modifica el estatus atribuido a una lengua o variedad de lengua, es decir, a cómo se dota o se priva a una lengua, o una variedad, del estatus de lengua oficial”; y, b) La planificación de corpus dirigida “al desarrollo de las lenguas, bien por medio de la ampliación de los dominios en que pueden emplearse, bien mediante su estandarización”. Christian (1992:244-246).

Ahora bien, el Mapudugun es hablado en el Sur de Chile y en algunas provincias del Sur de Argentina. Se trata de una lengua que no tiene filiación directa con otras lenguas originarias del continente, Lenz (1895-1897) y Swadesh (1959) citado en (Salas, 1992:65).

⁴¹⁸ La palabra *Mapuche* no se pluraliza para evitar su aculturación lingüística por el español, el nombre en Mapudugun no tiene marca de género ni de número, ni menos pluraliza con el morfema ‘s’.

Se llama Mapudungun y significa 'habla de la tierra' (*mapu* 'tierra', *dungun* 'habla'). En la visión de mundo mapuche se concibe que el 'habla' *dungu* es una propiedad que comparten todos los seres que existen en la naturaleza; no sólo los humanos tienen *dungun* y se comunican, el agua, el viento, los animales, etcétera también transmiten mensajes, se dice que todo cuanto existe en la tierra tiene *dungu* 'habla', y que el habla de la gente pertenece al habla de la tierra, junto con todas las otras voces que habitan el mundo. Ha sido tradicionalmente una lengua oral y en los últimos años está surgiendo entre los hablantes mayor interés por su escritura, motivación que también es impulsada por las escuelas con programas de educación intercultural bilingüe.

La lengua Mapudungun, pese al poco uso funcional, todavía presenta una estructura interna bastante sólida, su gramática es la misma en la diferentes regiones; sólo existen algunas diferencia en la pronunciación de algunos sonidos, pero éstos no inciden en la inteligibilidad de la lengua, los hablantes pueden comunicarse entre diferentes variantes, pues la lengua mantiene la estructura sintáctica en todas las variantes, y los hablantes se entienden perfectamente .

2. ANTECEDENTES.

Los derechos culturales y lingüísticos mapuche son evidentes desde que los lonkos mapuche huilliches reunidos en Osorno en la primera mitad del siglo XIX solicitaran por escrito al gobierno de la época, educación: *"Siendo la instrucción la base de todo progreso... los caciques solicitan colegios propios dentro de sus reducciones y tribus, de instrucción primaria, secundaria, profesional, comercial, en conformidad de la evolución y progreso de la civilización humana y en conformidad de la Ley del 2 de junio de 1852... una comisión que estudie el idioma indio-mapuche, se hagan textos de enseñanza que se distribuirían gratuitamente en los colegios fiscales y en los nuestros para que los indios mapuches y los mestizos chilenos se posesiones del idioma nativo de la raza chilena... nombramiento de profesores mapuches de ambos sexos y para las primeras letras la facultad de nombrar personas sin diploma..."Cañulef (1998)*

Esos cambios no ocurrieron durante más de dos siglos. Sólo en 1980 la EIB fue conocida pero no difundida; en 1990 al alero de representantes de pueblos indígenas y la Concertación de Partidos por la Democracia, previas al plebiscito de 1988, surge la Comisión de Educación y Cultura Indígena (CECI), encargada de fijar los objetivos y funciones de un programa nacional que ofreciera educación culturalmente pertinente, obligando a la institucionalización de la EIB, a partir de la Ley Indígena N° 19253 de 1993 y en cuyos artículos 28 y 32, se fijan las bases para una educación intercultural bilingüe. (EIB)

La EIB creada en 1996, no sólo es parte de las políticas del Ministerio de Educación, sino que también es componente de las políticas y actividades que desarrolla la Coordinación Intersectorial de

Políticas Indígenas establecidas en MIDEPLAN. Ella presenta tres líneas de acción: *El Programa de Becas indígenas*, cuya finalidad es apoyar la formación de profesionales indígenas, mediante postítulos y postgrados, subsidiar el financiamiento de la residencia estudiantil para estudiantes indígenas de educación superior, entre otros, *el Programa de EIB Orígenes*, que busca condiciones para el surgimiento de nuevas formas de relación y prácticas en la sociedad que eleven y mejoren las condiciones de vida de los pueblos originarios, con respeto y fortalecimiento de su identidad cultural y *el programa de EIB permanente*, que busca contextualizar el curriculum, fortalecer las lenguas indígenas y promover la participación comunitaria.

En tal sentido, el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) continua siendo una línea que debe impulsarse dado que opera con baja cobertura, escasos recursos humanos especializados, y en algunas escuelas con alta concentración de niños indígenas, ha estado centrado en el conocimiento de la cultura originaria; no existiendo hasta el momento, los requerimientos necesarios para enseñar la lengua, dada la escasez de metodologías de enseñanza pertinentes, profesores bilingües capacitados, y materiales de apoyo.

Por otro lado la política lingüística chilena no ha integrado a las lenguas indígenas en el uso público y funcional, influyendo negativamente en las y los niños dado que la población indígena no tiene la posibilidad de escuchar sus lenguas en los espacios cotidianos, limitando su expresión, y por otro lado, aunque ha definido algunas acciones cuyo propósito es la creación de escuelas de Educación Intercultural Bilingüe en comunidades indígenas; las lenguas aún no han ingresado curricularmente a las aulas.

3. PROYECTO DE DESARROLLO.

La municipalidad de La Pintana, en el año 2005, creó un Programa de Educación Intercultural Bilingüe, (EIB) que atendiese a la importante población mapuche de la comuna, articulando las variadas experiencias aisladas que se gestaban en los espacios comunitarios, esta actividad ha permanecido desde el año 2007, y ofreciendo desde el año 2008 asesorías para la incorporación de la lengua mapuche en la educación preescolar y básica.

De esta manera es que se planteó una IAP (Investigación Acción Participativa) que en docencia entre educadores tradicionales y docentes, enseñen la lengua originaria, las prácticas culturales, valores y conocimientos de un pueblo originario, a niños y niñas de educación preescolar y básica.

Para eliminar la brecha pedagógica entre el docente y la escuela, se capacitó con herramientas metodológicas y recurso tecnológicos a las madres y padres llamados en esta intervención "educadores tradicionales". Estos educadores son los conocedores de la cultura, mapuche, y

buscan trabajar en equipo con el docente, complementando los aspectos en los que no está capacitado de hacer el profesor por desconocimiento de la lengua y la cultura originaria, asumiendo el rol de co-docentes, cuando participan en la sala de clases junto al profesor de curso en el proceso de enseñanza del Mapudugun o también del fortalecimiento y revitalización de la lengua.

Estos educadores tradicionales recuperan también la práctica ancestral de la cultura en sus comunidades respecto del ejercer oficios tradicionales, tales como el rütrafe “platero”; ngürekafe “tejedoras”, o wizüfe “alfarero”.

Cabe señalar que es la organización social de la comuna la que debe nombrar al educador o educadora tradicional que trabajará en la escuela. Él o ella, deben acreditar experiencia en la difusión de la cultura, experiencia en el trabajo con niñas y niños, y haber realizado cursos de capacitación en enseñanza de la lengua mapuche.

3.1 Método didáctico empleado para el trabajo de la revitalización de la lengua

Las y los educadores participan en talleres de capacitación en los que adquieren estrategias didácticas metodológicas para enseñar la lengua y la cultura en la sala de clases y otras herramientas para conocer el lenguaje curricular formal, a fin de propiciar el diálogo con los profesores. El trabajo didáctico de capacitación considera las siguientes líneas de acción:

a) Proceso educativo centrado en el sujeto.

Se promueve una formación pluricultural, multilingüe y globalizada, que ayude a un sujeto a construir su entorno con sentimientos de autoaprecio y confianza, respetuoso del medio ambiente, que vive la democracia, sin desconocer sus raíces, no discrimina por clase, género ni religión y disfruta de la paz promoviendo a partir de su propia experiencia estos valores.

b) Vivir los aportes de la EIB.

Entiende la escuela intercultural bilingüe como un espacio privilegiado para la implementación de la planificación de corpus de las lenguas indígenas, y que le permite introducir un espacio de uso oficial a las lenguas indígenas, ampliar las funciones de las lenguas a campos más formales, abstractos y al saber no tradicional. Ingresar las lenguas indígenas en el mundo de la escritura para el desarrollo de la comunicación intercultural.

c) De los contenidos.

Se trabajan prácticas sociales del lenguaje: uso del lenguaje comunitario, lúdico y literario, informativo, académico, y de reflexión sobre la lengua. Otro elemento conceptual que se trabaja, dice

relación con el conocimiento y difusión de los derechos lingüísticos de las comunidades y la legislación internacional destinada a proteger las lenguas y culturas. En el desarrollo de las actividades participan personas con saberes tradicionales, ancianos y otros agentes comunitarios. Se trata de legitimar la comunidad lingüística y la comunidad como fuente de saberes y de experiencia. En el caso de las comunidades hablantes de lenguas originarias la presencia de los ancianos es fundamental, como referente ancestral de primer orden.

d) Secuencia didáctica para la enseñanza de la lengua y cultura.

Considerando que las o los educadores tradicionales no conocen el lenguaje pedagógico o no cuentan con la formación pedagógica que otorgan los programas escolares, se definió una secuencia didáctica para el desarrollo de las actividades en el aula, que contempla tres momentos principales:

MOMENTO 1: INARUMEN

El primer paso para iniciar una actividad en el aula; incluye actividades que introducen los contenidos a estudiar, que diagnostican lo que se va a enseñar respecto al tema de estudio. En esta fase se reconoce al niño con su experiencia, memoria e identidad. Estos componentes no sólo permiten contextualizar el aprendizaje en el mundo del niño, sino también darle un sentido al saber de la experiencia de los mismos. Esta fase generalmente se acompaña de un canto, juego, o cuento que permita centrar la atención de las y los niños en el contenido de la clase.

MOMENTO 2: KIMKANTUN

En este segundo paso, se realizan actividades que faciliten el diálogo entre lo que el niño sabe y lo nuevo que se le entrega en clases, un diálogo entre los nuevos conocimientos y diálogo con la experiencia. En este momento el o la niña tendrá que complementar los saberes, ampliar sus horizontes culturales, aprender que hay otras verdades respecto al conocimiento que maneja y que son tan importantes de conocer y valorar. En esta fase se produce el diálogo entre el conocimiento propio de la cultura mapuche, con lo que aborda el currículo nacional.

MOMENTO 3: WOÑOKINTUN KIMÜN

El tercer paso comprende la realización de actividades de cierre que permiten la reflexión, síntesis de los saberes, formulación de interrogantes y comentarios que permitan evaluar el nivel de aprendizaje experimentado por las y los niños respecto de las relaciones y sentidos que le atribuyen al nuevo conocimiento respecto del entorno extra-escolar.

3.2 La Educación en Medios como estrategia de divulgación y sensibilización de la lengua.

Los medios de comunicación hoy en día se asoman como el principal interlocutor entre la vida política, económica, social y cultural de las naciones y por lo tanto desconocer que ellos no afectan las percepciones de los individuos, es como creer que existe una sola realidad y una sola mirada del mundo.

Existe un reconocimiento generalizado que el saber ver (así como el saber pensar) es un tema de aprendizaje, de tal manera que frente al surgimiento de nuevos conceptos como educación audiovisual, lectura de imágenes, lectura crítica de los medios, alfabetización visual y digital, surge la emergencia de buscar propuestas nuevas que estudien la realidad y las construcciones que los medios emiten respecto de esa realidad.

Complementariamente, la Educación en Medios y las Tecnologías de Información, encuentran su máxima expresión, cuando los estudiantes tienen la oportunidad de “crear y desarrollar”- a través de los medios- sus propios mensajes. La integración de los medios de comunicación con la informática y la digitalización de la información, conocidas también como TICs, hoy no sólo son un proceso de multimediatización, sino también se tornan como un proceso sociocultural.

El factor crítico de estas implementaciones pasa por un cambio cultural y educacional, de esta forma, deberemos tomar en cuenta que para abordar la Tics, deben relacionarse con las posibilidades reales que los ciudadanos chilenos tengan para operar en la realidad, en donde el modelo de aprendizaje escolar puede ayudar a incorporar las necesidades básicas de los niños y jóvenes, en su interacción concreta: sus necesidades de comunicarse con sus pares y con su familia, relacionarse con su entorno social, permitiéndoles explorar, crear, fortalecer su autoestima. Esto, mirado desde la óptica de García Canclini (2001; pp. 179-205) significa *“repensar la identidad en tiempos de globalización como una identidad multicultural que se nutre de varios repertorios, que puede ser multilingües, nómada, transitar, desplazarse, reproducirse como identidad en lugares lejanos del territorio donde nació esa cultura o esa forma identitaria.”*

En ese sentido, la estrategia empleada, recoge para esta capacitación, las interacciones particulares que generan los medios de comunicación y su integración con lo digital, pudiendo acceder al conocimiento desde ambientes digitales que tienen la capacidad de convivir con distintos espacios sociopolíticos, regionales, culturales, que modifican, desde la significatividad individual, las formas de pensar y actuar. En este contexto, la estrategia para capacitar a las madres mapuches, como enseñantes, utilizó el canal comunitario, de la comuna de La Pintana, como medio para sensibilizar y promover la lengua y cultura mapuche. Del mismo modo, la estrategia, se complementó con CDs de

divulgación de la lengua, promoción de la cultura tradicional mapuche, canciones, y diferentes textos literarios, grabados en MP3, con el fin de contar con patrones de pronunciación, entonación y ritmo de los textos posibles de ser reproducidos en lugares sin cobertura, a través postcast o archivos de audio digitales en formatos mp3.

4. RESULTADOS.

a) *Registro de Canciones y textos orales.*

Estos materiales están registrados en Cds o postcast, recogen la cultura tradicional, referida a diversos discursos orales, música, juegos, canciones, cuentos; otros son readaptación de la tradición a los medios, y otros son elaborados a partir de la traducción, entre ellos poesía y canciones infantiles. Se clasifican en:

- **Canciones y textos orales tradicionales** referidas a aquellas propias de la tradición mapuche, entre ellas hay canciones de cuna, de niños, ceremoniales.
- **Canciones y textos orales no tradicionales** son aquellas adaptaciones de melodías y letras de la otra cultura, la chilena, que luego son traducidas al Mapudungun, pero que tienen la ventaja de ser conocida en su contenido y melodía, esto facilita el aprendizaje; aunque no siempre de la cultura. Algunas de estas canciones son Mi mamá, mi papá; caballito blanco. Estas se emplean para ejercitar la pronunciación, ritmo, entonación, aprendizaje léxico.

b) *Videos de sensibilización y de enseñanza de la lengua.*

Se trata del curso KIMUWUAIÑ 'Conozcámonos' Tienen como propósito introducir la lengua y la cultura mapuche a los televidentes independientes de su pertenencia étnica. Busca mostrar la belleza de la cultura y la lengua, y sus aportes a la sociedad chilena y mapuche contemporánea; entregándole a los televidentes algunos conocimientos elementales sobre el Mapudungun, principalmente con el fin de que aprendan algunas funciones sociales en tales como: saludar, decir su nombre, preguntar, responder frases cortas y describir personas y objetos.

Para hacer estos videos se realizó un curso de Mapudungun en seis capítulos, cada sesión se organizó en dos partes: La parte I es de información y exposición de contenidos sobre la lengua y cultura mapuche y en la parte II se ejercitan algunos diálogos realizados con la participación de los asistentes al mismo curso.

Con este curso se obtuvieron dos videos los cuales fueron difundidos en el canal comunitario 39.

Los temas abordados en este curso fueron

1. *Mapudungun*: características de la lengua, los derechos lingüísticos, Saludos, presentación
2. *Yo y mi familia*: nombres propios, mis amigos, la familia mapuche.

3. *Mi comunidad*: toponimia, organización social, ceremonias
4. *Francisca yafutuy Ana ñi Ruka mew*: la alimentación, la madre tierra.
5. *Chem adngey che?*: mujer indígena, ropa tradicional ,los valores más importante para la crianza del niño, El werken.
6. *Francisca kutranlu pemey machi Rosa*: Sistema médico, hierbas medicinales

c) Otros trabajos didácticos y prácticos en el aula y la comunidad.

Corresponde a actividades manuales, entre ellos elaboración de cerámica en greda, o platos típicos

En este rubro también se realizaron fiestas y celebraciones como celebración del año nuevo mapuche, encuentro de palin, o juego de la pelota mapuche, encuentro por los derechos de las niñas y niños. La ventaja de la elaboración de todo este material es que ha contado con la permanente colaboración del canal 39, el que posteriormente difunde la actividad como noticia, o como reportaje cultural.

En tal sentido es posible evaluar que el empleo de medios de comunicación y su integración con lo digital en la revitalización del Mapudungun, ha fortalecido el uso público de la lengua, el autoaprendizaje, otorgando mayor estatus social al hacerla cercana a los medios tecnológicos modernos, del mismo modo, ha permitido el registro y el uso personal del material lingüístico, posibilitando la producción y reproducción de los propios materiales y acercando desde la visualidad, los contextos y espacios geográficos vinculantes.

5. CONCLUSIONES

La Pintana es la segunda comuna en pobreza económica de la región Metropolitana de Santiago, registrando los índices más altos de vulnerabilidad social, por lo que implementar la EIB implica no sólo equilibrar lo económico ,con lo cultural y lo intercultural si no también combatir los variados estigmas sociales que la hace visible sólo desde espacios de violencia ,invisibilizando la tremenda raíz cultural que presenta, asociada a los fuertes componente étnicos valóricos y lingüísticos fruto de los conocimientos culturales diversos.

En este sentido las representaciones sociales de los aspectos culturales y sociales que muestra el canal comunitario, es el mejor espacio para sensibilizar, pero también se requiere de otros apoyos de gestión para financiar programas que le cambien el rostro a la comuna evitando la folclorización de lo indígena respecto de la educación intercultural.

Finalmente creemos que esta experiencia piloto de capacitación con uso de medios a “educadoras tradicionales” ha planteado una integración de la educación formal con la no formal, en

cuyo caso la educación en materia de comunicación, ha trascendido el concepto de alfabetización para enlazarse directamente con una concepción globalizadora del fenómeno educativo en su doble interacción con los medios, como objeto de estudio dentro de la escuela y como instrumento al servicio de un modelo alternativo de comunicación intercultural educativa, promoviendo los derechos educativos lingüísticos del pueblo mapuche, ausente en los medios masivos de comunicación tradicionales.

Los próximos pasos son la implementación de la fase 2 de la IAP a saber, la enseñanza de la lengua mapuche a preescolares y estudiantes de primaria en co-docencia con educadores tradicionales capacitados.

Esperando que “Puliween küpalay weke kimün” (que *cada día traiga un nuevo saber*).

6. BIBLIOGRAFÍA

- Albó, X. (1999): Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia. Cuaderno de Investigación N° 52, CIPCA –UNICEF Bolivia.
- Buckingham. David. (2001) Educación de Medios de Comunicación. Una estrategia global para el desarrollo. Documentos de Políticas, preparado por la UNESCO. Sector de Comunicación e información. Instituto de Educación. Universidad de Londres. Marzo
- Cañulef, E. (1998) Introducción a la educación Intercultural bilingüe en Chile. Instituto de Estudios Indígenas. Temuco: Universidad de la Frontera, Serie de investigaciones N°5.
- Cheuquepan Juana y Juan Álvarez (2008) Nuestro trabajo de EIB durante el 2008. Departamento de Educación y Cultura, Programa de Educación Intercultural Bilingüe (informe electrónico, no publicado)
- Chiodi, F. & Bahamondes M. (1999): Una escuela diferente Culturas, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI. Santiago, Chile.
- Chiodi F. y Loncon E. (1995). Por una Nueva Política del Lenguaje, Editorial Pehuén, Temuco. Chile.
- Christian, D. (1991): La planificación de las lenguas desde el punto de vista de la lingüística, en F. J. Newmeyer (compilador), Panorama actual de la lingüística moderna en la Universidad de Cambridge, vol. 4, El Lenguaje: contexto socio-cultural, Madrid: Visor, pp. 233-252.
- Galdámez V., Walqui A., Gustafson B. (2005), Enseñanza de lengua indígena como lengua materna. La Paz: PINS-EIB, PROEIB Andes.
- García Canclini, Néstor (2001) La globalización imaginada. III Políticas para la interculturalidad, Cáp. 8: Hacia una agenda cultural de la globalización. Paidós SAICF. Bs. Aires. pp. 179-205.
- Gundermann, Hans, Jaqueline Canihuan, Alejandro Clavería y Cesar Faúndez. 2008. Perfil sociolingüístico de comunidades mapuches de la Región del Biobío, Araucanía, los Ríos y los Lagos. Informe de Investigación. Santiago: CONADI - UTEM.

- Loncon Elisa (2000): Pichikeche. Guía intercultural para la educación preescolar. Fundación Integra- I.M. San Pedro de la Paz- SIEDES, Temuco. Chile. Coautora.
- Loncon E. Campo Cristian (2008) Videos 1 y 2 Kimuwañ. Ilustre Municipalidad de la Comuna de La Pintana
- MINEDUC PEIB – EIB (2006) Subsector Lengua Indígena, Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos, en www.curriculum-mineduc.cl/docs/currObje/ofcmo_lengua_indigena.pdf.
- Romero Jeldres, Marcela (2006). La Educación en Medios y su relación con el subsector de Educación Tecnológica en NB1 y NB2 de EGB. Tesis para optar al grado de Magister en Comunicación Social. Mención Comunicación y Educación. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago de Chile.
- Richards, J. y Rodgers, T. (1998). Enfoques y métodos en la enseñanza de idiomas. Madrid: Cambridge University Press.
- Sepúlveda, G. (1995). Interculturalidad y construcción del conocimiento. Conferencia presentada en el Primer Seminario Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. Temuco, Universidad Católica de Chile, 17-20 de enero de 1995
- Tusón, J.1989 (1986) El lujo del lenguaje. Barcelona: Ediciones Paidós. Ibérica.
- Williamson, G y Gómez P. (2006) Avance y Desafío de la educación intercultural bilingüe en las ciudades: el caso del municipio de la pintan en cuadernos Interculturales, Segundo semestre año /vol 4,número 007, Universidad de Valparaíso

Mesa sobre INTERCULTURALIDAD

Culturas populares y prácticas interculturales en sectores populares

Si bien en los últimos tiempos se ha acrecentado la preocupación y consiguientemente los estudios en torno a las transformaciones producidas en las culturas populares en el marco de los procesos de globalización y exclusión social, no se han producido de igual manera abordajes que contemplen los fenómenos interculturales que se han generado en dichas culturas populares. De ésta manera el trabajo que nos interesa presentar en esta oportunidad implica una aproximación a las prácticas interculturales que se manifiestan en las culturas populares en el gran Buenos Aires en la actualidad. La ponencia surge en el marco de una investigación que estamos desarrollando en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de Gral Sarmiento e intenta contribuir al conocimiento y comprensión de la interculturalidad en la vida cotidiana de los sectores populares en grandes áreas de conurbación.

Autor: Dr. Aldo Ameigeiras
Investigador Docente
Instituto del Desarrollo Humano- UNGS / CONICET

Movimientos, ruidos, fiestas: entre el orden y el desorden.

Miradas en torno a la cosmovisión moderna.

Natalia Soazo Ahumada. Universidad Austral de Chile. Dirección Postal 8271627.

Correo electrónico. nsoazo@yahoo.com.

Resumen.

El presente trabajo forma parte de un conjunto de inquietudes en torno a la forma en que se ha llevado a cabo el proyecto occidental moderno. La idea de progreso, crecimiento económico y mercantilización de todo cuanto sea posible, resulta ser el mecanismo de entrada y de permanencia en todas las partes hacia el cual va dirigido. Y todo lo anterior tiene un protagonista: el individuo y también tiene su estrategia: la tecnología. Claro está, que en la era del conocimiento y las comunicaciones, los individuos están conectados, al presionar una tecla u botón, las fronteras y distancias se invisibilizan y el contacto pareciera estar presente. Pero, ¿Realmente nos conocemos?, más bien considero que nos reconocemos, a través del otro en un espacio de tiempo, y sobre la base de la exacerbación de la individualidad. Entonces, la pregunta que puede surgir es: ¿Qué pasa con la persona, que por diversos motivos no participa en este juego de la tecnología, ni mucho menos tiene la posibilidad de entrar en este escenario capitalista?. O más aún ¿Qué pasa con aquellas culturas que tienen otra dinámica de relacionarse entre sí, a través de una cohesión fuerte y basada en la solidaridad común?. La reflexión antropológica, en este sentido, nos aporta una óptica para develar estas rupturas y quiebres que se originan cuando los modelos foráneos nada tienen que ver con una particularidad cultural, que aboga por ser valorada de acuerdo a sus propios significados compartidos.

El escenario se vuelve dificultoso, las grandes ideologías que han marcado los siglos anteriores se ponen en entredicho, esa adhesión férrea a un conjunto de ideas y sistema de representación, se vuelve relativa. Los miedos e incertidumbre del que vendrá o más bien, de cómo sobrevivir en este estado de cosas, resulta ser una manera de estar aquí o allá. Entonces, el vacío que se forma cuando el ser humano no encuentra una respuesta que le haga sentido, se vuelve patente. La necesidad de significación tanto individual como colectiva, se vuelve trascendental. Se construye la génesis de la significación y el sentido colectivo, el ritual se lleva a cabo y la

efervescencia se toma la escena. El movimiento representa la forma en que las particularidades significan los espacios que habitan, recobrando la historia e identidad. La fiesta, el juego, se constituyen en el espacio de efervescencia y creación, donde la libertad de expresión, anula el hermetismo de los sistemas y estructuras. La teatralización de la vida cotidiana y de los universos simbólicos, tiñen la atmósfera de una experiencia construida y proyectada hacia otros Indagar por tanto en estas fluctuaciones, ruidos y silencios, representa el eje de estas reflexiones.

Palabras Claves: Movimientos- fiestas- orden- desorden- cosmovisión- paradigma moderno.

Cuatro Conceptos del mapudungun para adentrarse en el dialogo con la textualidad de Dawson y de Un viaje muy particular de Sergio Vuskovic.

Prof. Isabel Rivera Rejas, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso.

Chile fue impactado en los años 70 por un golpe militar, el cual trae consigo la creación de campos de concentración y tortura en los cuales se encuentra la Isla de Dawson, Melinka, Pisagua entre otros.

Hablar desde dos narraciones que son parte de la historicidad de un prisionero político bajo el régimen militar es traer a colación la obra de Sergio Vuskovic "Dawson", donde nos invita a revisar y develar un proceso en el que los hombres y mujeres resisten en la cotidiana revolución que es el mantener la huella identitaria en relación a la igualdad con los otros, la solidaridad internacional y la convicción de que la mirada hacia la transformación se sostiene en tanto persista la búsqueda del nosotros en el yo (inche) en la libertad(Kidu ngünewün) por lo tanto, en la búsqueda del hacerse dueño de si mismo. Posteriormente a este libro es que luego Vuskovic nos relata en "Un viaje muy particular" un recorrido por un proceso individual que se centra en lo más secreto y recóndito de su humanidad, estar en el asecho (Lloftulen) de la recuperación de su raíz.,lugar poco frecuentado en donde viven el recuerdo de nuestros más hondos sentimientos y vivencias.

Es a través de la lectura de estos textos que se recurre al mapudungun como puente facilitador hacia una comprensión de lo narrado.

Corredor de las Ideas

Pantaleo, Patricio Iván

patriciopantaleo@hotmail.com

Universidad Nacional de Río Cuarto

Río Cuarto, Argentina

“La interculturalidad frente a las críticas actuales”

Abstract. Ante las actuales condiciones socio-económicas, tecnológicas y medio ambientales que ponen en juego la supervivencia de las particularidades culturales, y hasta la existencia de la misma cultura, nos encontramos frente a la ineludible necesidad de repensar de un modo crítico nuestro presente.

En este trabajo, se propone abordar de modo sintético, la propuesta elaborada por Jürgen Habermas respecto del necesario planteamiento de una “instancia superior” de carácter normativo que sea capaz de instalar en la opinión pública la discusión en torno a las problemáticas que acogen al mundo actual y que les son comunes a todas las culturas, sin distinción alguna. Abordaremos así la problemática de la interculturalidad en los tiempos actuales, desde una perspectiva teórica.

Partiendo del análisis del contexto político actual, el pensador resalta la tensa relación existente entre dos vocablos que caracterizan la escena político-social contemporánea, a saber, el “pluralismo cultural”, en el cual se alude a la diversidad de cosmovisiones existentes, y la “globalización”, que hace referencia al continuo proceso de dependencia e integración al que están sometidos los países, acentuado en meros sesgos economicistas y geopolíticos.

El sistema propuesto por Habermas tiene como punto fundamental el régimen democrático basado en un continuo proceso deliberativo. Este sistema debe respetar la pluralidad cultural, pero debe surgir como necesidad de la conclusión de una instancia normativa común que resguarde la continuidad de las diferencias ante las amenazas que presenta el actual sistema para su conservación.

RESUMEN DE LA PONENCIA

Latinoamericanos, un mosaico en construcción

Con audiciones e imágenes, y tomando el romance, el héroe y los ídolos como temas transversales en la perspectiva histórica, proponemos invitar a la reflexión sobre la diversidad cultural de Latinoamérica, lo lejos y lo cerca que estamos de sus manifestaciones.

Concepto de Latinoamérica, su conformación étnica y cultural, sus tres raíces: indígena, europea y africana.

Construcción permanente de una identidad sostenida en el mestizaje. Los uruguayos y la búsqueda de la identidad.

Los DDHH, criterios orientadores de las prácticas individuales y colectivas, como fundamentos de la educación.

Ponentes:

Enrique Palombo Cuinat

Profesor de Literatura egresado del Instituto de Profesores "Artigas".

Egresado del Instituto de Cultura uruguayo-brasileño.

Egresado del Instituto Società Dante Alighieri.

Post grados en Lengua y Literatura Españolas y en Investigación (España).

Profesor de Didáctica de Literatura en el I.P.A.

Profesor Itinerante para los I.F.D. del interior.

Publicó estudios literarios de carácter didáctico sobre varios autores.

Alicia González Bizzarri

Profesora de Educación Musical egresada del Instituto de Profesores "Artigas".

Egresada del Conservatorio Musical W. Kolischer.

Estudió con el Profesor Coriún Aharonián, Pedagogía Musical.

Estudió con la Profesora Graciela Paraskevaídís, Música culta del siglo XX.

Egresada del Instituto Norma Quijano.

Curso de formación en Expresión Corporal.

Profesora de Didáctica de Música en el I.P.A.

Dictó cursillos, conferencias y realizó talleres sobre música y Expresión Corporal.

Realizó Ponencia y Organización de talleres sobre Tango. Bielefeld (Alemania).

Francisco Simaldoni

Formado en la Escuela Universitaria de Música (UdelaR), especializado en Dirección Coral.

Encargado de la Cátedra de Dirección Coral de la Escuela Universitaria de Música.

Docente de la materia Organización y Dirección de Coros de la Especialidad Educación

Musical en el Instituto de Profesores Artigas.

Director del Coro Universitario (UdelaR).

Director del Coro del Instituto de Profesores "Artigas".

Director de los Coros del Instituto de Educación "Santa Elena" y "Voces de la Plaza".

Realizó actuaciones en todo el Uruguay y diversos países de América y Europa.

Diplomado en Educación en DDHH (AUSJAL - UCUDAL)

Marcel Suárez

Profesor de Historia egresado del Instituto de Profesores "Artigas".

Estudios de Historia del Arte en la Universidad de Montevideo y en la Facultad de Teología "Mariano Soler".

Profesor de Historia de las Artes Visuales en el I.P.A.

Encargado del inventario del taller del escultor José Luis Zorrilla de San Martín.

Autor de artículos publicados en el Boletín de la Asociación Histórica de Las Piedras y en la Gaceta de la Asociación de Profesores de Historia del Uruguay.

X CONGRESO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS

TEMA: APROXIMACIÓN CRÍTICA DE LA CONDICIÓN HUMANA EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO DE HOY.

10, 11 y 12 de Septiembre de 2009

MALDONADO - URUGAY

LA IMPORTANCIA DE LAS TICS, EN LA REVITALIZACIÓN DEL MAPUDUNGUN

Tema: Interculturalidad

Elisa Loncon Antileo
Elisa.loncon@usach.cl

Marcela Romero Jeldres
Marcela.romero@usach.cl

Departamento de Educación
Facultad de Humanidades
Universidad de Santiago de Chile

RESUMEN

Según la UNESCO, basta interrumpir una generación de hablantes de la lengua, para que ésta caiga en la categoría de riesgo; según este criterio, la situación en el caso del mapudungun (lengua mapuche), es más que preocupante. Los estudios señalan que en Chile, el 61,7% de la población mapuche mayor de 10 años no tiene competencias en su lengua, (monolingües del castellano); sólo el 28,5% de mapuches presenta una competencia alta, especialmente adultos y ancianos, el 85,5% de los mapuches entre 10 y 29 años no tiene competencia en la lengua indígena. La situación es más dramática en la X Región, el 90,8% no tiene competencia en mapudugun y apenas el 6,7% de la población que tiene competencia alta, está concentrada en zonas cordilleranas de la provincia de Valdivia.

En las zonas urbanas, la vitalidad de la lengua es más compleja, los pocos hablantes tienen menos oportunidades para usar la lengua, aun cuando existan comunas como la Pintana, que concentra una alta población indígena del 10,51 %, CASEN (2000-2001), está lengua no es utilizada en los centros de la cultura, ni en la administración pública, ni en las escuelas e instituciones que rigen la vida de la ciudad.

De esta manera, es que este municipio, en el año 2005, creó un Programa de Educación Intercultural Bilingüe, (EIB) y desde el año 2007, ha ofrecido asesoría para la incorporación de la lengua mapuche en la educación preescolar y básica, la que consiste en capacitar a las educadoras tradicionales, por lo general madres mapuches conocedoras de

la cultura, con herramientas metodológicas y recurso tecnológicos, para que ellas puedan enseñar mapudugun a niñas y niños preescolares y del primer ciclo de educación primaria.

La estrategia empleada, recoge las interacciones particulares que generan los medios de comunicación y su integración con lo informático, pudiendo acceder al conocimiento desde ambientes digitales que tienen la capacidad de convivir con distintos espacios sociopolíticos, regionales, culturales, que modifican, desde la significatividad individual, las formas de pensar y actuar. En este contexto, la estrategia para capacitar a las madres mapuches, como enseñantes, utilizó el canal comunitario, de la comuna de La Pintana, como medio para sensibilizar y promover la lengua y cultura mapuche. Del mismo modo, la estrategia, se complementó con CDs de divulgación de la lengua, promoción de la cultura tradicional mapuche, canciones, y diferentes textos literarios, grabados en MP3, con el fin de contar con patrones de pronunciación, entonación y ritmo de los textos.

Los resultados han demostrado que el empleo de medios de comunicación y su integración con lo digital en la revitalización del mapudugun, fortalece el uso público de la lengua, el autoaprendizaje, otorga mayor estatus social al asimilarla con diferentes medios tecnológicos modernos, permite el registro y el uso personal del material lingüístico, posibilita la producción y reproducción de los propios materiales y acerca desde la visualidad, los contextos y espacios geográficos vinculantes.

Junio de 2009

"La pulsión de alteridad: Genealogía del concepto y sus consecuencias para la formulación antropológica de Enrique Dussel"

En este trabajo, pretendo rescatar las expresiones de percepción que el sector Mass Media ha de tener sobre lo que es descrito en la sociedad actual como "lo nuestro". Dicho rescate tiene las intenciones de desentrañar los elementos ocultos que ha de poseer la construcción de la nación en el imaginario colectivo, en torno a la pregunta de ¿Cuáles factores han de construir la percepción de la identidad chilena?, todo esto en directa relación con la imagen actual del ser indígena, proyectada con un uso e intención desde los tiempos de formación unificadora de la nación (s.XIX) como también en la actualidad.

Las fuentes serán amplias en tanto hemos de considerar que las mas pequeñas manifestaciones humanas son el resultado de un proceso o inclusive de una educación intencionada y no casual, es decir, provienen de una intencionalidad de búsqueda identitaria chilena, este racionamiento sumado a las necesarias fuentes históricas conforman los pilares de la investigación.

Con todo esto pretendemos mostrar que la construcción de la realidad chilena es un intento por apropiarse de elementos que no le son propios, debido en gran medida tanto a fenómenos locales como globales, dando como resultado expresiones de cierto tipo.

Germán Gonzalez

Paolo Lizama

Corredor de las Ideas – Maldonado - Uruguay - 2009

Tema Geral do Corredor: Aproximación crítica de la Condición Humana en el contexto latinoamericano de hoy.

Mesa 3: INTERCULTURALIDADE

Resumo Ponencia: DIÁLOGO INTERCULTURAL: alternativa para refletir a condição humana ibero americana atual

Autora: Neusa Vaz e Silva

Titulação: Doutora

Área de Pesquisa: Filosofia Intercultural

Instituição: Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais/ASAFTI

e-mail: neusavazsilva@yahoo.com.br- www.asafti.org

RESUMO

Vimos propor a prática do diálogo intercultural como alternativa para refletir a condição humana ibero-americana atual, na tentativa de colaborar no refazimento do mapa antropológico de nosso povo em toda a sua diversidade.

Palavras-chave

Diversidade cultural - diálogo- interculturalidade - interdisciplinaridade

X CORREDOR DE LAS IDEAS

Tema: Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy
10, 11 y 12 de septiembre del 2009
Maldonado- Uruguay

Lic. María Laura Méndez y Téc. Pablo Farneda
Universidad Nacional de Entre Ríos – UNER
Argentina

Eje temático: DDHH e Interculturalidad: incertidumbres y certezas.

Ponencia: Un pensar mestizo, en el marco de los problemas de la Interculturalidad y la Diferencia

Resumen

Los problemas de la interculturalidad y de la transculturalidad son hoy, consideramos, la mayor urgencia con la que se encuentra el pensamiento latinoamericano, tanto en la filosofía como en la antropología. Encontramos en ese camino urgente la posibilidad de la denuncia de toda forma de colonización, jerarquización, opresión que la Conquista comenzada hace más de 500 años y continuada de infinitas formas por el Capitalismo actual ha naturalizado en las relaciones interculturales. Un “pensar mestizo”, una “filosofía intercultural” abierta a partir de la plena expresión de la diferencia, la multiplicidad y la polivocidad, nos permite resituar el papel de la expresiones colectivas, artísticas, filosóficas, políticas, que siempre se dan y pueden darse sólo en lo que Claude Lévi-Strauss llama un “óptimo de diversidad” necesario para el desarrollo de toda cultura.

Economia Solidária e Interculturalidade – uma nova epistemologia

Dinora Tereza Zuchetti⁴¹⁹
Eliana Perez Gonçalves de Moura⁴²⁰
Magali Mendes de Menezes⁴²¹

Resumo:

Este ensaio discute as possíveis aproximações entre a economia solidária e os estudos interculturais. Buscando demonstrar como a economia solidária – mais do que uma alternativa viável ao capitalismo - pode constituir-se numa ferramenta efetiva de transformação social, apresenta o panorama socioeconômico decorrente das práticas políticas e econômicas da economia solidária, no âmbito brasileiro. Propõe uma reflexão crítica e contextualizada acerca das potencialidades desta aproximação, realçando as características e convergências entre economia solidária e o campo dos estudos interculturais.

Palavras-Chave: Economia Solidária; Estudos Interculturais; Cenário Brasileiro

Abstrac:

This paper discuss the possible approximations among the sympathetic economy & the intercultural studies. Picking demonstrate how the sympathetic economy – more than only one alternative viable the capitalism - can be a effective tool to social transformation, presents the social and economic scene from the politicals & economic practices of the sympathetic economy, into the Brazilian ambit. Propose a critical & contexting reflection about its potentialities from this approximation , highlighting the properties & convergences among sympathetic economy & from the intercultural studies field.

Key Words: Sympathetic Economy; Intercultural Studies; Brazilian Scene

Introdução:

⁴¹⁹ Professora Pesquisadora da Feevale. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS. Membro do Grupo de Pesquisa Educação, Cultura e Trabalho – Feevale e do Grupo de Estudos Gestão do Cuidado em Educação – UFRGS. Endereço eletrônico: dinora@feevale.br

⁴²⁰ Professora Pesquisadora da Feevale. Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/PUCRS. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Educação, Cultura e Trabalho – Feevale. Endereço eletrônico: elianapgm@feevale.br

⁴²¹ Doutora em Filosofia, Professora/Pesquisadora da FEEVALE/NH, integra o Grupo de Pesquisa “Educação, Cultura e Trabalho”, Vice-presidente da ASAFTI (Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais).

As experiências no campo da Economia Solidária no Brasil resultam de um longo e perseverante processo de luta dos/as trabalhadores/as contra as desigualdades provocadas pelo capitalismo. Tais experiências vêm conquistando um lugar de destaque no processo de desenvolvimento sócio-econômico, político e cultural brasileiro, bem como têm ampliado os espaços de debates a nível nacional, produzindo outras formas de organização social expressas, por exemplo, no Fórum Brasileiro de Economia Solidária⁴²² e, mais recentemente, na Iª Conferência Nacional de Economia Solidária⁴²³.

Demonstrando grande vitalidade, a expansão dessas experiências consagra a economia solidária como um modelo efetivo de geração de trabalho e renda, baseadas no associativismo solidário⁴²⁴. Nesse sentido, existe hoje, no Brasil, um considerável acúmulo teórico voltado às questões técnicas de viabilidade econômica, desenvolvimento de tecnologias para o aperfeiçoamento de produtos e/ou serviços, redes de comercialização, linhas de financiamento e formação/capacitação para a gestão dos empreendimentos, entre outros.

Além disso, destacam-se importantes avanços com relação ao desenvolvimento de tecnologias de incubação e assessoramento técnico fornecidos por diversas entidades apoiadoras – basicamente, universidades e ONG(s) - aos grupos em formação ou em fase de consolidação. No presente artigo, buscamos refletir sobre esta mobilização social percebendo-a como um espaço significativo de produção e troca de saberes, que está engendrando, no Brasil, uma nova epistemologia que chamamos de intercultural.

1.0 surgimento da Economia Solidária no Brasil

O novo ciclo de acumulação flexível do capitalismo afetou o mundo inteiro e, especialmente, no Brasil, causou modificações importantes na estrutura social, na distribuição da renda e no trabalho assalariado, gerando crescentes níveis de pobreza. Nas últimas décadas, milhões de trabalhadores/as foram excluídos dos seus empregos e empurrados/as ao trabalho precário, sem garantias de direitos, aumentando o distanciamento entre ricos e pobres, e provocando um acentuado crescimento da

⁴²² Criado em 2001 para articular e mediar a participação nacional e das redes internacionais da Economia Solidária no I FSM, o Grupo de Trabalho Brasileiro de ES (GTBrasileiro) constituiu-se por organizações e redes de uma diversidade de práticas e segmentos da economia popular solidária: campo, cidade, práticas diminutas, práticas complexas, igreja, bases populares, bases sindicais, universidades, movimentos sociais populares, práticas governamentais, práticas de apoio ao crédito, práticas de redes de informação, vínculos às bases nacionais, vínculos às redes internacionais. As 12 Entidades e Redes Nacionais de Fomento que em momentos e níveis diferentes participaram do GTBrasileiro são: Rede Brasileira de Socioeconomia Solidária (RBSES); Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS); Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional (FASE); Associação Nacional dos Trabalhadores de Empresas em Auto-Gestão (ANTEAG); Instituto Brasileiro de Análises Sócio-Econômicas (IBASE); Cáritas Brasileira; Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST/Concrab); Rede Universitária de Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares (ITCPs); Agência de Desenvolvimento Solidário (ADS/CUT); UNITRABALHO; Rede Brasileira de Gestores de Políticas Públicas da Economia Solidária; Associação Brasileira de Instituições de Micro-Crédito (ABICRED). Disponível em: <http://www.fbes.org.br>

⁴²³ Realizada em Brasília, no mês de junho/2006, a I Conferência Nacional de Economia Solidária, visou afirmar a Economia Solidária como estratégia e política de desenvolvimento; debater e propor princípios e diretrizes para a Política Nacional de Economia Solidária; avaliar a situação e o potencial da Economia Solidária no país, tanto do ponto de vista de sua organização social quanto das políticas públicas desenvolvidas; e, propor estratégias e prioridades para as políticas e programas de fortalecimento da Economia Solidária. Disponível em: http://www.mte.gov.br/ecosolidaria/conf_default.asp.

⁴²⁴ No âmbito deste texto, usaremos indistintamente as expressões empreendimentos, grupo e/ou cooperativas solidárias para nos referirmos às experiências que são orientados por princípios solidários, fundados numa perspectiva de articulação da autogestão e da solidariedade, da viabilidade econômica, da preservação ambiental, da cidadania ativa e das potencialidades éticas em favor da vida.

desigualdade social, manifestada pela degradação de bens coletivos, tais como: educação, saúde, habitação, previdência social, etc⁴²⁵.

Neste contexto, as circunstâncias de vida e as condições de crescente miserabilidade da maioria da população têm provocado o surgimento de experiências de trabalho coletivo que, absorvendo o grande contingente de excluídos, convoca as pessoas a serem partícipes da construção de uma caminhada, onde a participação, a autonomia e uma sensibilidade solidária permitem novas formas de (com)vivência.

As primeiras experiências de empreendimentos solidários no Brasil começaram a ganhar mais visibilidade na década 80 e se tornaram comuns a partir da metade da década de 90. Elas são resultantes de vários movimentos sociais que se mobilizaram diante da crise de desemprego que assolou o país a partir de 1981 e agravou-se no início dos anos 90, com a abertura de mercado brasileiro para os produtos importados. Segundo Singer (2000), as primeiras experiências resultaram do apoio de sindicatos a alguns grupos de operários que assumiram o controle administrativo da massa falida de empresas, visando manter seus postos de trabalho; os quais formaram, mais tarde, a Associação Nacional de Trabalhadores de Empresas Autogestionárias e de Participação Acionária (ANTEAG).

Todavia, a consolidação dessas experiências associativas no Brasil, também contou com o apoio fundamental do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), na medida em que este adotou a organização de diferentes tipos de cooperativas, como estratégia para garantir a viabilidade econômica das áreas assentadas. Também foram fundamentais as experiências e reflexões advindas das Comunidades Eclesiais de Base, motivadas no Brasil pelo debate em torno da Teologia da Libertação, na busca de alternativas à sobrevivência que fossem capazes de traduzir, de alguma forma, esta experiência mística que emergia da solidariedade entre as pessoas. Singer (2000) cita também as experiências das Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares (ITCP), que funcionam ligadas a universidades, como fortalecedoras do cooperativismo solidário no Brasil, visando organizar grupos de trabalhadores em torno de cooperativas de trabalho ou de produção dando apoio administrativo e jurídico.

1.1 O modelo teórico da Economia Solidária brasileira

A economia solidária tem se disseminado cada vez mais no Brasil, como uma possibilidade de sobrevivência das camadas da população excluídas do mercado de trabalho formal. Manifesta-se sob diferentes formas organizativas (comunitárias, associativas, familiares, cooperativadas, etc.), construídas sobre princípios gerais que se fundamentam na prática da autogestão, caracterizada por tomadas de decisão mais democráticas, relações sociais de cooperação entre pessoas e grupos e pela horizontalidade nas relações sociais em geral.

Paul Singer (2002a), um dos principais expoentes que trabalha com esta temática, no Brasil, define a economia solidária como:

“ (...) um modo de produção que se constitui ao lado do modo de produção capitalista, da pequena produção de mercadorias, da produção estatal, da produção privada sem fins de lucro. (...) Todos esses modos de produção compõem a formação social capitalista que só é capitalista porque o capitalismo é o maior modo de produção e molda a superestrutura legal e institucional à sua lógica (p. 22).

⁴²⁵ Segundo dados da CEPAL os 5,0% mais ricos na América Latina abarcam 50% da renda, enquanto os 30% mais pobres detêm apenas 7,5%. Essa grande concentração de renda é a principal responsável pela violência crescente que afeta a sobrevivência dos seres humanos. Disponível em: <http://www.cepal.org/brasil>.

Segundo sua concepção, “a economia solidária deverá aproveitar-se do desenvolvimento das forças produtivas; relacionar-se com o mercado capitalista, não privilegiar, nem buscar o isolamento; não prescindir inteiramente do Estado, mas deve buscar a sua autonomia e ter como base a história do movimento anticapitalista.” (p. 23)

Além de Paul Singer, inúmeros outros pesquisadores⁴²⁶ brasileiros têm-se dedicado à esta temática, concebendo a economia solidária enquanto uma forma viável de superação da ordem capitalista. Entretanto, não há unanimidade entre eles em relação a diversos pontos. Por exemplo, no que tange às origens da economia solidária, Paul Singer (2002a) situa-a nos “utópicos” (há cerca de 200 anos), enquanto que há aqueles que afirmam (Razeto, 2006) que sempre houve na história da humanidade alguma forma de expressão econômica que pode ser entendida como solidária.

Retomando a discussão entre os pesquisadores brasileiros, com relação ao desenvolvimento das forças produtivas, percebemos também divergências que de alguma forma enriquecem o debate. Para Singer (2002a), necessariamente, a economia solidária deverá incorporar as forças produtivas desenvolvidas no modo de produção capitalista. Para Mance (2000), ela deverá, sim, estar inserida no desenvolvimento produtivo atual, mas poderá criar a sua própria tecnologia e atuar em forma de redes próprias e, segundo Lisboa (2001), ela deverá desenvolver-se a partir de uma dinâmica local a fim de criar uma sociedade mais justa.

Quanto à sua ligação com o *modo de produção capitalista*, para Singer (2002b), ela não deverá atuar isoladamente, mas vinculada à sociedade do capital. Para Razeto (2006), a racionalidade da solidariedade poderá ser adotada por toda a sociedade, desde empresas até o Estado. Para Lisboa (2001), ela estará atuando em um mercado controlado pela sociedade; e para Gaiger (2001), assim como Singer (op. cit.), ela não estará desatrelada do capitalismo, mas atuará sob a forma da solidariedade.

No que se refere a sua *dinâmica*, para Singer (2000a), esta advém da autogestão; para Mance (data), advém do consumo solidário; sendo que para Gaiger (2000) e Razeto (2001) sua dinâmica advém de uma racionalidade solidária ou de uma racionalidade empreendedora.

Por fim, quanto ao seu *vínculo com o Estado*, Singer (2003) entende que a economia solidária deverá manter uma certa autonomia em relação ao Estado, embora ele seja necessário para uma distribuição equânime dos resultados do processo produtivo. E, para Razeto (2006), se o Estado adotar a racionalidade solidária, suas políticas serão mais eficientes.

A questão principal que emerge destas reflexões é de que forma esta “nova lógica” de compreensão pode sobreviver dentro de um sistema que produz um movimento contrário (heterogestionário, competitivo, individualista...) a este? Até que ponto estas aberturas ou frestas que vão sendo duramente cavadas dentro deste sistema são capazes ou suficientes para fazer implodir uma dinâmica, que como diria Foucault, encontra-se tão incrustada em nosso modo de estar e ser?

Será nesta direção que autores como Grade e Aued (2003) apontam Aníbal Quijano, Boaventura de Souza Santos, César Rodríguez e Carlos Vainer como críticos que, embora ressaltem a positividade dos experimentos de economia solidária, tecem importantes observações quanto ao seu limite.

Com efeito, para Quijano (2002), nenhuma das propostas alternativas ao modo de produção capitalista apresentam questionamentos radicais ao padrão de poder do capitalismo, pois falta-lhes vitalidade e viabilidade para que se tornem uma organização tão poderosa, flexível e de comprovada capacidade de adaptação, como é o capital e o capitalismo. Somente assim poderiam apresentar-se como um modo alternativo de produção.

Santos e Rodríguez (2002), por sua vez, acentuam que nenhuma dessas novas propostas representa uma alternativa ao capitalismo, ou seja, não se apresentam como um novo modo de produção, porque, segundo eles, ainda não aprendemos a fazer uma economia funcionar tendo por base a generosidade, embora essas alternativas sejam importantes na condição de potencialidades emancipatórias.

⁴²⁶ Dentre tantos, destacam-se: Marcelo Lopes de Souza; Enrique Leff; Luís Razeto; Luís Ignácio Gaiger; Armando Lisboa e Euclides Mance.

Por fim, Grade e Aued (2003) comentam que, segundo Carlos Vainer, a economia solidária só será uma proposta alternativa não capitalista, na medida em que ela se constituir num espaço em que se vivem as várias formas de sociabilidade do mundo do trabalho, a solidariedade, o sentimento de pertencimento a um grupo.

Gaiger (2000) acredita que a economia solidária estaria apontando para a possibilidade de criação de uma forma social de produção diferente, que convive com a produção capitalista. Já para Lisboa (2001), esta foi concebida para atuar fora da esfera estatal e em paralelo à economia mercantil, fundando-se na tradição familiar, na economia camponesa, no trabalho por conta própria, nos empreendimentos autogestionários.

Machado e Ribas (2002) acreditam ser o objetivo central da economia solidária a geração de possibilidades econômicas destinadas à reintegração dos excluídos pela ordem neoliberal de forma que passem a pertencer novamente ao processo de produção e, portanto, com possibilidade de trabalho e de renda. Para compreender a lógica da economia solidária, segundo Singer (2000), é fundamental considerar a crítica operária e socialista ao capitalismo, que condena a ditadura do capital nas empresas e o poder ilimitado que o direito de propriedade dá ao dono dos meios de produção.

Não obstante, a economia solidária está em franco processo de constituição e de estruturação através do associativismo⁴²⁷, como um movimento social forte e articulado, calcada sob princípios de liberdade de adesão, gestão democrática e participativa, e igualdade de participação econômica.

1.2 O campo da Economia Solidária no Brasil

Atualmente, no Brasil, mais de 50% dos trabalhadores/as, sobrevivem à margem do modelo de relações assalariadas e “protegidas” pelo sistema capitalista hegemônico. Sob diversas formas de nomeação⁴²⁸, inúmeras práticas de relações econômicas e sociais têm emergido visando, de imediato, a sobrevivência e a melhoria da qualidade de vida de milhões de pessoas. Dados recentes da Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES)⁴²⁹ revelam que existem, aproximadamente, 14.954 empreendimentos econômicos solidários, no Brasil, distribuídos em 2.274 municípios da federação.

Neste cenário, é importante distinguir experiências de “fachada” daquelas que efetivamente se reconhecem e assumem-se como empreendimentos econômicos “solidários”. Isto porque o horizonte da economia solidária no Brasil está além da mera sobrevivência, na medida em que propõe o desenvolvimento de práticas fundadas em relações de colaboração solidária, inspiradas por valores culturais que colocam o ser humano como sujeito e finalidade da atividade econômica, em vez da acumulação privada de riqueza em geral e de capital em particular.

Com efeito, ainda que o trabalho seja um dos valores centrais da economia solidária, ao buscar-se a unidade entre produção e reprodução, busca-se evitar a contradição fundamental do sistema capitalista, que desenvolve a produtividade, mas exclui crescentes setores de trabalhadores do acesso aos seus benefícios. Além disso, na proposta da economia solidária, a eficiência não pode limitar-se aos benefícios materiais de um empreendimento, mas se define também como eficiência social, em função da qualidade de vida e da felicidade de seus membros.

⁴²⁷ Associações são quaisquer grupos sociais unidos em torno de uma finalidade específica e com estatuto orientado pelo Código Civil Brasileiro de 2002.

⁴²⁸ Economia Social, Socioeconomia Solidária, Humanoeconomia, Economia Popular e Solidária, Economia de Proximidade, Economia de Comunhão, etc.

⁴²⁹ Sistema Nacional de Informações em Economia Solidária (SIES). Disponível em: <http://www.mte.gov.br/ecosolidaria/sies.asp>.

Desse modo, na medida em que apresenta alternativas viáveis para a geração de trabalho e renda e para a satisfação direta das necessidades de todos, buscando provar que é possível organizar a produção e a reprodução da sociedade de modo a eliminar as desigualdades materiais e difundir os valores da solidariedade humana, o campo da economia solidária pretende ser um poderoso instrumento de combate e reflexão sobre os mecanismos que geram a exclusão social.

Confrontando-se contra a crença de que o mercado é capaz de auto-regular-se para o bem de todos e que a competição é o melhor modo de relação entre as pessoas, a economia solidária se oferece como uma proposta de desenvolvimento integral que visa a sustentabilidade, a justiça econômica, social, cultural e ambiental e a democracia participativa.

Através do exercício da Economia Solidária podemos ver acolhidas inúmeras experiências de diferentes contextos socioculturais, que ganharam múltiplas formas e maneiras de expressar-se e que se alimentam de fontes muito diversas como, por exemplo, as práticas de reciprocidade dos povos indígenas de diversas regiões do país, do movimento dos quilombolas, das organizações diversas que emergem do meio popular, como associações, clube de trocas entre outras experiências.

É a partir deste contexto híbrido, que queremos avançar no debate sobre a Economia Solidária. Visualizamos nesta experiência - que não intenciona apenas incluir os ditos “excluídos” – a possibilidade para pensar um outro espaço de criação e recriação constante da vida e do próprio sentido da solidariedade. Recriação esta que só é possível se formos capazes de resgatar e compreender os diferentes significados culturais das vivências humanas e de que forma vamos encontrando sentido para o estar junto com Outro, para o trabalho, para a vida. É dessa forma que Boaventura Souza Santos (2000) comenta que, só será possível pensar uma nova epistemologia quando tivermos condições de repensarmos as diferentes dimensões marginalizadas pela lógica violenta da regulação, que são: a solidariedade (dimensão ética), a participação (dimensão política) e o prazer (dimensão estética).

2. A interculturalidade como uma nova epistemologia

O que significa pensarmos a Economia Solidária desde a perspectiva da interculturalidade? Quais as implicações de um pensar intercultural na reflexão de uma prática que parece estar sendo sistematizada (como mencionávamos acima) através de conceitos, instrumentos e mesmo metodologias que estão profundamente imersas numa racionalidade ocidental? O que significaria, por exemplo, pensarmos a economia (*oikós*, *nomia*) a partir das culturas indígenas em que o próprio conceito de *oikós* (casa), trabalho, e de vida assumem diferentes sentidos? A própria palavra *economia* já encontra-se encerrada num universo cultural determinado e seu movimento que parte do local ao global passa a ser garantidor de uma hegemonia, que “naturalmente” penetra na nossa forma de ler e pensar a ordem (*nomia*) do mundo. Mas mesmo assim, por mais provocador que possam ser essas relações, pensar a Economia Solidária desde a interculturalidade é mais do que pensar os sentidos que determinados conceitos assumem em culturas diversas.

A interculturalidade nos propõe, em um primeiro momento, mergulharmos em vivências culturais distintas para que possamos através desse mergulho sermos capazes de oferecer, de trocar, de nos misturarmos à elas, construindo assim um outro espaço, em que o intercultural possa significar uma assustadora e apaixonante abertura ao Outro. É importante percebermos que as “culturas” não significam lugares fixos, que calcificam identidades, assim a interculturalidade promove uma reflexão sobre a própria noção de cultura, possível a partir da extraterritorialidade, do além das fronteiras demarcadas pela cultura vista enquanto tradição.

Raul Fonet-Betancourt (2004,p.13), quando comenta o significado da interculturalidade nos diz que,

“a interculturalidade quer designar, antes, aquela postura ou disposição pelo qual o ser humano se capacita para, e se habitua a viver ‘suas’ referências

identitárias em relação com os chamados ‘outros’, quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles. Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e recolocação cultural e contextual. É uma atitude que, por nos tirar de nossas seguranças teóricas e práticas, permite-nos perceber o analfabetismo cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a ‘própria’ para ler e interpretar o mundo.”

O que significaria “abrir o ser humano”? Admitiríamos então um humano encarcerado em si mesmo que se vê, diante do Outro, provocado a sair de si e ir em direção ao Outro; o Outro seria aquele que arromba este espaço seguro, dito humano, mas diante deste arrombamento o que restaria de humano? Estaríamos aqui diante de uma outra compreensão do humano, nem pronto, nem fechado, mas um humano que se dá no movimento mesmo de ir até o Outro, um humano que se constrói no diálogo; um humano que não surge como condição do diálogo, mas o diálogo é que surge como condição do humano. A interculturalidade seria então a possibilidade mesma desse diálogo.

É interessante percebermos que a palavra interculturalidade não aparece nos dicionários brasileiros, esse sentido deve ser construído, não está dado⁴³⁰.

A palavra intercultural é composta por duas palavras “inter” e “cultura”. *Inter* vem do latim que corresponde a “entre”, podendo assumir o sentido de uma interposição no tempo, no espaço, uma reciprocidade, um quase ou início de uma ação. O intercultural sugere em si mesmo um estado de “entre”, de interstício, ou seja, não estar nem lá nem aqui, mas entre dois universos culturais que passariam a necessitar de um deslocamento para se chegar ao “entre”. Mas o “entre” é também reciprocidade, diálogo cultural, encontro com o Outro. Assim o “entre” propõe o encontro, convite a esse deslocamento que é permeado pelo estranhamento do próprio movimentar-se. Desse modo, o diálogo intercultural, assume um sentido no seu acontecer mesmo, não nasce como conceito mas como ação, movimento para o Outro.

A Interculturalidade contempla a necessidade de desenvolvermos uma visão complexa das sociedades de hoje, considerando que as mesmas são atravessadas por múltiplas narrações culturais e identitárias, afastando-se assim de uma perspectiva homogeneizadora da cultura e dos sujeitos, renunciando a um modo de organização social, econômico, político, estético, ético baseado e estruturado em torno de um único modelo de cultura e de sujeito.

2.1. As dimensões do político, da ética e da estética do diálogo intercultural

Nossa pesquisa⁴³¹ tem nos proporcionado compreender dimensões da vida onde sujeitos que supostamente tiveram amputadas a sua capacidade de desejar, se percebem desejantes dentro de uma sociedade capitalista, em que o desejo se confunde com a mera necessidade de consumir. Desejamos coisas: ter uma casa, um carro, pessoas. Porém, conforme Deleuze (apud AGAMBEN, 2007) o desejo assume outra dimensão, não visa a satisfação, a completude, mas se nutre sempre de mais desejo, simplesmente deseja-se.

Ao acompanharmos várias reuniões tanto do Fórum Municipal de Economia Solidária de Novo Hamburgo(RS) como do Fórum Regional do Vale do Sinos/RS , várias falas, gestos, silêncios vão traduzindo para nós o significado desse desejo. Destacamos aqui a fala de um representante de um empreendimento durante uma reunião do Fórum Regional:

“me sinto sem tesão, como se não tivesse mais força, mesmo dentro da Economia Solidária parece que estou por fora, *não entendo o que é dito*”.

⁴³⁰ Cf. MENEZES, Magali Mendes. “Um texto feminino atravessado pela diferença: uma leitura de Nietzsche através de Derrida”. In: Temas de Filosofia Intercultural. P.113-114.

⁴³¹ Nos referimos a pesquisa que desenvolvemos na FEEVALE intitulada “Educação, trabalho e solidariedade”, em que buscamos acompanhar as discussões do Fórum Municipal de Economia Solidária de Novo Hamburgo e do Fórum do Vale do Sinos, para desse modo, compreender de que forma estas experiências políticas contribuem na organização dos Empreendimentos de Economia Solidária.

No mesmo instante, diante de uma fala que expressa as contradições deste espaço, escutamos interpelação de outra pessoa:

“a gente como empreendimento temos que nos apropriar mais para saber se posicionar. Temos força, sabemos as necessidades e quanto precisamos de força para trabalhar; força temos sim e não é porque somos humildes, simples *que não sabemos falar*, que ‘eles’ são melhores, ‘eles’ não são donos do espaço. Já vi muita coisa bonita acontecendo na organização do povo [...]”

As expressões “não entendo o que é dito”, “não sabemos falar” trazem a tona não apenas as contradições de uma outra lógica de relações que busca se impor na contramão de um sistema ancorado na exploração do Outro; mas o quanto esta nova lógica necessita repensar sua própria linguagem, para que o *dito* seja a expressão da diferença e não a tradução de uma identidade. É nessa perspectiva que pensar a interculturalidade como um elemento fundamental na construção da Economia Solidária nos proporciona uma outra forma de fazer e compreender o político.

A organização da Economia Solidária no Brasil se depara com muitas dificuldades de diferentes ordens. Podemos constatar e afirmar estas dificuldades a partir das nossas aproximações aos espaços coletivos dos empreendimentos, entidades de apoio e poder público que, conjuntamente, dão forma aos Fóruns.

Nestes espaços temos sistematizado e pensado práticas de Economia Solidária para além da geração de trabalho e renda entendendo que estas traduzem a possibilidade de demonstrar a Economia Solidária como uma experiência intercultural.

Para aprofundarmos a análise sobre estas dificuldades resgatamos as três dimensões (política, ética e estética) anunciadas por Boaventura Souza Santos (2000) o qual afirma que para fazer emergir um novo paradigma, chamado pelo autor de “conhecimento prudente para uma vida decente” precisamos:

“escavar no lixo cultural produzido pelo cânone da modernidade ocidental para descobrir as tradições e alternativas que dele foram expulsas, escavar no colonialismo e no neocolonialismo para descobrir nos escombros das relações dominantes entre a cultura ocidental e outras culturas outras possíveis relações mais recíprocas e igualitárias [...], identificar nesses resíduos e nessas ruínas fragmentos epistemológicos, culturais, sociais e políticos que nos ajudem a reinventar a emancipação social” (p.18).

Boaventura comenta nessa obra que a Modernidade Ocidental viu-se ancorada por dois grandes pilares: a regulação (Estado, Mercado e Comunidade) e a emancipação (Racionalidade cognitivo-instrumental, moral e prática da ética e estético-expressiva). A questão principal se dá no fato desse projeto ter se preocupado muito mais em desenvolver alguns aspectos desses princípios em detrimento de outros. Escavar o lixo cultural da Modernidade seria então resgatar esses aspectos marginalizados, representados aqui pela reconstrução de um conhecimento-emancipação onde a comunidade e a racionalidade estético-expressiva passariam a ser elementos fundamentais. E é a partir desses dois campos que compreenderemos a Economia Solidária como uma epistemologia intercultural, ou seja, produtora de um saber que nasce das diferentes realidades dos sujeitos envolvidos, mas que ao mesmo tempo, é capaz de se abrir para o diálogo e releitura desses saberes.

Dos registros de encontros mensais que têm acontecido desde o ano de 2006 e das incursões das pesquisadoras em atividades anteriores no campo social temos verificado o quanto as experiências que se constituem no entorno da Economia Solidária formulam um novo discurso (capturados em fragmentos das atas das reuniões) com temáticas que evidenciam a contextualização das vivências e das práticas que brotam destes encontros que, ao mesmo tempo em que reafirmam o que se reproduz nos empreendimentos (dentro da lógica da individualidade) faz emergir a experiência do comunitário.

Segundo Santos (2000), a comunidade foi perdendo sua importância na medida em que a sociedade foi assumindo seu sentido. A transformação paulatina da comunidade para a sociedade representa a forma mesma do campo político ser pensado. A comunidade seria ainda o lugar do

diálogo, dos encontros, da participação e da solidariedade. Podemos perceber o surgimento das sociedades através da ampliação e organizações das cidades, espaços geográficos que reconfiguram as organizações sociais, em que o que antes era comum (comunitário) não se torna tão evidente. A participação se dá então no nível do representativo, cria-se a figura do político profissional, pago para mediar nossos desejos e falas. Os diferentes movimentos sociais, legitimados por esta lógica, acabam fragilizados pela exacerbação dessa idéia mesma de representação, pois os sujeitos (representados) vão se distanciando de seus “espelhos representativos” a ponto de não mais conseguirem se ver através deles. O espaço político perde o sentido do comum, o sentido do comunitário.

Temos observado estes aspectos que se expressam como limites nos empreendimentos, principalmente naqueles segmentos em que a produção se faz “solitária”, as quais se organizam mais pela necessidade da comercialização, a exemplo do artesanato. Noutros segmentos, entre eles a reciclagem (onde há maior organização) espaços como as assembléias denotam a figura do intérprete (alguém que emerge como sendo o especialista) aquele que tem o direito de falar por todos. Ao mesmo tempo, os Fóruns tem-se apresentado como um importante exercício e vivência do sentido mesmo do comunitário. Tanto as experiências “solitárias” como as mais tradicionais em termos de organização se vêem confrontadas no espaço público dos fóruns (principalmente o municipal, onde não existe a figura do coordenador ou representante, tornando-se um espaço aberto, inclusive aos empreendimentos que não se identificam com a Economia Solidária mais diretamente). Ali se discute as dificuldades dos grupos, buscam-se alternativas, e os grupos percebem que suas dificuldades também são vividas por outros grupos. Assim, o espaço do Fórum acaba representando a possibilidade efetiva de organização desses grupos, do sentido do comunitário.

Resgatar o comunitário passaria necessariamente pela necessidade de reinventarmos o político, traduzindo a participação e a solidariedade a partir de uma outra ordem. Nesse sentido a Economia Solidária pode fazer de ambos os aspectos elementos fundamentais para sua construção. A idéia de autogestão, por exemplo, exige dos trabalhadores/as refletirem de que forma produzirão coletivamente um espaço comum, em que a multiplicidade é a condição mesma do comum. Também a solidariedade é o conhecimento obtido nesse processo “sempre inacabado, de nos tornarmos capazes de reciprocidade através da construção e do reconhecimento da intersubjetividade” (SANTOS, 2000, p.81). Este coletivo é capaz, portanto, de promover “subjetividades políticas”, saímos de nossa condição de massa, para pensarmos a multidão, no sentido definido por Negri e Hardt (2005, p.12), onde a multidão “pode ser encarada como uma rede: uma rede aberta e em expansão, na qual todas as diferenças podem ser expressas livre e igualmente, uma rede que proporciona os meios da convergência para que possamos trabalhar e viver em comum”. Rede esta que também é possível de ser observada nos empreendimentos de Economia Solidária já consolidados ou em vias de consolidação.

Além disto, temos percebido um movimento interessante, de aproximação e de distanciamento, de grupos populares e de “empresas” do setor de serviços que vivem nos Fóruns um espaço em que o diálogo entre pares parece ser possível. Contudo, observamos também que quando alguns grupos não se reconhecem naqueles espaços deixam de participar das reuniões.

Para refletirmos sobre a estética desse comunitário a racionalidade estético-expressiva assume uma importância fundamental. O estético aqui não representa apenas uma plástica de estar e conviver que traduziria de alguma maneira o belo dessas relações. O estético-expressivo é permeado pelo caos, pela indefinição das formas, pela diversidade de sentimentos, pela forma como tocamos o mundo e como nos sentimos por ele tocados. O prazer é, nesse sentido, a experiência estética extrema dessa racionalidade, ou seja, toda compreensão nasce deste prazer. Enquanto que a racionalidade instrumental afastou esta dimensão, entendemos que a Economia Solidária pode produzir uma racionalidade estética em que o prazer torna-se essencial. Por isso, recuperando a fala descrita anteriormente por um integrante de um dos Fóruns da Economia Solidária – marcada a perda de “tesão” – compreendemos quanto a dimensão do prazer é importante para que possamos pensar uma outra forma mais participativa e solidária de relações humanas.

Considerações finais

Pensar a Economia Solidária desde uma perspectiva intercultural é propor-se a repensar o próprio estatuto do que aqui estamos chamando econômico e solidário. Pensar a partir da interculturalidade supõe a capacidade de incorporar na própria prática novas linguagens e narrações. A Economia Solidária torna-se então um espaço de promoção do diálogo intercultural, onde nem as culturas nem as identidades devem ser compreendidas como imutáveis, podendo ser revisadas e/ou modificadas. Assim, nenhuma referência cultural é absoluta, toda idéia ou posição é debatida no coletivo, assumindo uma importância fundamental não devendo ser desconsiderada. O diálogo, deste modo, incorpora o conflito. A Economia Solidária representaria o espaço e lugar da comunicação e negociação, do encontro e desencontro e, finalmente, da convivência. Negar o conflito é impossibilitar o diálogo e toda possibilidade de comunicação. A interculturalidade é então uma pedagogia dos encontros, mas não dos encontros entre culturas e identidades perfiladas e sim entre a indefinição e o ambíguo das culturas e identificações dos sujeitos. É nesse sentido que habituais disputas entre as entidades de apoio, ao contrário de serem fomentadas pela tradicional lógica que defende a necessidade de “aprender-se a disputar”, podem ser contestadas pela afirmação de que os Fóruns são espaços de “contradição”.

É sob estas condições que a Economia Solidária deve ser pensada, pois através do diálogo intercultural, a diversidade de saberes passa a representar um elemento fundamental para a construção de outras lógicas de convivência e de relações com o mundo. É a partir desses elementos que podemos pensar a Economia Solidária como um campo de atuação que desestrutura o que Foucault irá chamar de *Biopoder*. “Biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando” (NEGRI A. e HARDT, M. 2006, p.43). Foucault comenta que é possível acompanhar a trajetória de uma sociedade que se organizava a partir da disciplina para uma sociedade de controle. Na sociedade de controle o que passa a animar esta engrenagem é o controle da vida, que de alguma forma vai produzindo novas subjetividades. Quando a Economia Solidária não pretende repensar apenas o lugar do trabalho, mas toda relação que o sujeito tem com a vida, percebemos a profundidade e abrangência desta proposta. Ao mesmo tempo, como o poder é tentacular (não mais localizado), abrange a totalidade das relações sociais, ele também é plural e múltiplo. O que percebemos ou definimos como local (com um certo purismo cultural) não pode ser visto como um universo separado, que não nos diz respeito, ou que para se preservar deva ser ostracizado, pois o Outro sempre é uma ameaça. É claro que estas questões são muito delicadas, no momento que estamos também falando de culturas que foram (ou estão sendo) totalmente exterminadas em nome de uma incontornável e irreversível globalização. No entanto, quando falamos de uma sociedade em que nossas ações (queiramos ou não) produzem efeitos àqueles que parecem estar tão distantes, estamos falando de um tempo em que a própria noção de tempo (e espaço) é resignificada.

Por isso, no debate sobre a Economia Solidária é fundamental nos perguntarmos como estamos produzindo essas resignificações, como reinventamos formas de resistências e de organizações sociais capazes de pensar a vida além do próprio humano. E o que é a vida? Para seguir Deleuze (apud AGAMBEN, 2007 p.85) dizemos que a vida é o “campo de imanência variável do desejo”. A vida não é apenas um projeto individual, singular, resistindo à morte, mas a vida é criadora de desejos; um desejo que não é único, é variável e múltiplo. Não há uma forma mais legítima, mais potente de desejar, deseja-se e é nesse movimento que nos fazemos e vamos tecendo a vida.

Referências:

AGAMBEN, Giorgio. “La inmanencia absoluta”. In: GIORGI, Gabriel y RODRIGUES F (comps). **Ensaio sobre biopolítica: excessos de vida**. Buenos Aires: Paidós, 2007.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **Interculturalidade: críticas, diálogos e perspectivas**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GAIGER, Luiz I. Os caminhos da economia solidária no Rio Grande do Sul. In: SINGER, Paul, SOUZA, André Ricardo de (Orgs.). **A economia Solidária no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.

GAIGER, Luiz Inácio. As organizações do terceiro setor e a economia popular solidária. **Revista de Ciências Sociais**, n. 159, 2001.

GRADE, Marlene e AUED, Idaeto Malvezzi. Apontamentos de estudo sobre novas relações sociais na economia solidária. In: **II Seminário Internacional de Educação Intercultural, Gênero e Movimentos Sociais: identidade, diferença e mediações**. UFSC, 2003. Disponível em <http://www.rizoma.ufsc.br>. Acessado em 04.07.2006.

NEGRI, Antonio e HARDT, M. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. São Paulo: Record, 2005.

LISBOA, Armando de Melo. A sócioeconomia solidária diante da grande transformação. In: **Revista de Ciências Sociais**, n. 159, 2001.

MACHADO, L. C. Pinheiro e RIBAS, C. **Economia solidária: solução ou engodo?** Florianópolis:UFSC, [digitado], 2002.

MANCE, Euclides André. **A revolução das Redes: a colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MENEZES, Magali Mendes de. "Um texto no feminino atravessado pela diferença: uma leitura de Nietzsche através de Derrida". In: SILVA, Neusa Vaz e BACK, M. (org). **Temas de Filosofia Intercultural**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Sistemas alternativos de produção? In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Produzir para viver – os caminhos da produção não capitalista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

RAZETO, Luís. La economía de solidaridad: concepto, realidad y proyecto. In: **Rede da Conferência Uruguia de Entidades Cooperativas**. Disponível em: <http://www.neticoop.org.uy>. Acessado em 10.07.2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. e RODRÍGUEZ, César. Para ampliar o cânone da produção. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Produzir para viver – os caminhos da produção não capitalista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.

SINGER, Paul. Economia solidária: um modo de produção e distribuição. In: SINGER, Paul; DE SOUZA, André R. (orgs.). **A economia solidária no Brasil: a autogestão como resposta ao desemprego**. São Paulo – SP: Contexto, 2000. p 11-30.

_____. **Introdução à Economia Solidária**. São Paulo/SP: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002-a.

SINGER, Paul. A recente ressurreição da economia solidária no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Produzir para viver – os caminhos da produção não capitalista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002-b.

SINGER, Paul. Economia Solidária. In: CATANI, A. D. (org.). **A outra economia**. Porto Alegre, Veraz Editores, 2003.

**X Corredor de las Ideas. Aproximación crítica de la Condición Humana en el
contexto latinoamericano de hoy.
10,11 y 12 de Setiembre del 2009.
Maldonado. Uruguay.**

**Recuerdos de la traición: apuntes sobre el valor histórico - político de los
relatos producidos en la Frontera Sur argentina durante el siglo XIX**

Graciana Pérez Zavala
Universidad Nacional de Río Cuarto
E-mail: gracianapz@gmail.com

En la Argentina buena parte de las organizaciones indígenas que se han constituido y fortalecido en las últimas cuatro décadas buscan evidenciar su pre-existencia étnica respecto del Estado Nacional a través de la historia. Sus miembros, además de recuperar los relatos orales, revisan críticamente la producción académica porque la misma, en algunos casos, les permite fundamentar sus derechos territoriales, económicos, políticos y culturales. En consonancia con ello, valorizan la documentación sita en Archivos (nacionales, provinciales, municipales y parroquiales) en razón de que ella les permite reconstruir su accionar ante el Estado. El trabajo abona a la temática recuperando el actuar de los indígenas que, hasta 1880, habitaban las regiones de Pampa y Norpatagonia en calidad de soberanos. Específicamente, describe y analiza un conjunto de narraciones documentales del siglo XIX que dan cuenta de la trasmisión de ciertos eventos –matanzas, reclamos por tierras, incumplimiento de tratados, entre otros– por parte de varias generaciones de indígenas y *cristianos*. Al respecto, se postula que dichos acontecimientos y su reproducción fueron expresión de la conflictividad interétnica, la cual, con matices diferentes, permanece en los discursos de dirigentes indígenas y funcionarios nacionales del siglo XXI.

"La pulsión de alteridad: Genealogía del concepto y sus consecuencias para la formulación antropológica de Enrique Dussel"

En este trabajo, pretendo rescatar las expresiones de percepción que el sector Mass Media ha de tener sobre lo que es descrito en la sociedad actual como "lo nuestro". Dicho rescate tiene las intenciones de desentrañar los elementos ocultos que ha de poseer la construcción de la nación en el imaginario colectivo, en torno a la pregunta de ¿Cuáles factores han de construir la percepción de la identidad chilena?, todo esto en directa relación con la imagen actual del ser indígena, proyectada con un uso e intención desde los tiempos de formación unificadora de la nación (s.XIX) como también en la actualidad.

Las fuentes serán amplias en tanto hemos de considerar que las mas pequeñas manifestaciones humanas son el resultado de un proceso o inclusive de una educación intencionada y no casual, es decir, provienen de una intencionalidad de búsqueda identitaria chilena, este racionamiento sumado a las necesarias fuentes históricas conforman los pilares de la investigación.

Con todo esto pretendemos mostrar que la construcción de la realidad chilena es un intento por apropiarse de elementos que no le son propios, debido en gran medida tanto a fenómenos locales como globales, dando como resultado expresiones de cierto tipo.

Germán Gonzalez

Paolo Lizama

“ Culturas populares y prácticas interculturales en sectores populares”

Aldo Ameigeiras⁴³²

Si bien en los últimos tiempos se ha acrecentado la preocupación y consiguientemente los estudios en torno a las transformaciones producidas en las culturas populares en el marco de los procesos de globalización y exclusión social, no se han producido de igual manera abordajes que contemplen los fenómenos interculturales que se han generado en dichas culturas populares. De ésta manera el trabajo que nos interesa presentar en esta oportunidad implica una aproximación a las prácticas interculturales que se manifiestan en las culturas populares en el gran Buenos Aires en la actualidad. La ponencia surge en el marco de una investigación que estamos desarrollando en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de Gral Sarmiento e intenta contribuir al conocimiento y comprensión de la interculturalidad en la vida cotidiana de los sectores populares en grandes áreas de conurbación.

Nos encontramos en la actualidad ante un renovado interés por el conocimiento y comprensión de las culturas populares. Una situación que puede verse no solo en los numerosos trabajos que han comenzado a aparecer sobre la temática sino también por los encuentros académicos y de especialistas centrados en la misma. Luego de un período de eclosión y de fuerte discusión, a partir de la década del ochenta comenzó a manifestarse una declinación que se hizo más notoria en los años siguientes. Sin embargo la agudización de la crisis socio económica de mano de las políticas neoliberales que asolaron la región y sus múltiples implicancias en el aumento de la pobreza y la exclusión social, el consecuente deterioro y fragmentación del tejido social, como las dificultades en la implementación de programas y políticas sociales en sectores populares constituyeron un conjunto de acontecimientos e instancias que acrecentaron la necesidad de llevar a cabo nuevos abordajes de la trama socio cultural de los sectores populares. La necesidad del conocimiento de las transformaciones producidas en la cultura popular, la adecuada comprensión de las nuevas tramas de sentido como de las prácticas sociales y simbólicas de dichos sectores en su vida cotidiana pasaron a ocupar entonces, nuevamente, un lugar relevante en las investigaciones y análisis.

En éste marco se nutre la investigación que estamos desarrollando⁴³³ sobre la cultura popular en donde los sujetos construyen sus tramas de sentido y despliegan cotidianamente sus prácticas sociales y simbólicas (Lindon Villoria, 1999; 208). Culturas populares atravesadas por la lógica del mercado y los intereses dominantes como por las problemáticas que emergen del contexto socio-económico y político. Al respecto sin embargo creemos conveniente enfatizar que no solo estamos en presencia de cambios que se han producido en las culturas populares y que es necesario conocer sino que además resulta fundamental replantear nociones y perspectivas teóricas que posibiliten una adecuada comprensión de la complejidad del fenómeno en la actualidad. Si bien los planteos en torno a la definición y caracterización de las mismas ha sido sumamente amplio, transitando una variedad de enfoques y perspectivas paradigmáticas, no está cerrada la discusión, ni agotado el debate. Al respecto nos interesa explicitar nuestra perspectiva, que retomando aportes de diversos autores (Martín Barbero, 1987/P. Semán y D. Miguez, 2006) enfatiza en las culturas populares la existencia de matrices culturales que se constituyen en tramas de significados compartidos, desplegadas históricamente, a través de las cuales es posible reconocer señales de identidad (Ameigeiras, 2007). No nos estamos refiriendo a matrices consideradas como moldes rígidos o a recipientes de tradiciones arcaicas, sino a modalidades propias de un pensar popular y de formas de sociabilidad vinculadas con la memoria colectiva y que hacen al complejo proceso de conformación y replanteo de las identidades. Una instancia que no excluye tener en cuenta la vigencia

⁴³² Sociólogo-Investigador-docente- IDH-UNGS / CONICET

⁴³³ Se trata de una investigación sobre “Culturas populares urbanas : Representaciones sociales y prácticas comunicativas en el espacio barrial en el Gran Bs. As.”- La investigación aborda la problemática en cuestión en una barriada ubicada en un área periférica del conurbano bonaerense a unos 32 Km de la ciudad de Bs.As.

del imaginario de masas, ni la consideración de las ambigüedades y contradicciones que la constituyen, que pondera la capacidad de resemantización y de creatividad y no solo de reproducción, que enfatiza la gravitación de las condiciones sociales e históricas, pero que considera que las mismas no agotan el conocimiento y comprensión de las mismas. De allí que, como señalamos en otro trabajo (Ameigeiras, 2007b) consideramos que en el abordaje de las culturas populares la consideración de la matrices culturales constituye una clave hermenéutica fundamental en cuanto contribuye a permitir una aproximación "superadora de reduccionismos como de simplificaciones". Nos encontramos entonces ante la necesidad de desplegar una hermenéutica de dichas matrices culturales que nos posibilite avanzar en el conocimiento de las mismas como "*tramas de sentido*" en donde se hacen explícitas distintas modalidades de "ser" y de "estar", de "interactuar y de relacionarse", de "resistir" y de "resignificar", no porque las mismas estén exentas de limitaciones o no aparezcan atravesadas por las contradicciones que caracterizan a la sociedad capitalista, sino porque constituyen una instancia fundamental desde donde se configura precisamente la trama de sentidos vigente en un determinado momento histórico..." (Ameigeiras, 2007b;5)

Es en relación con estas matrices que se despliegan las *prácticas comunicativas* sobre las que nos interesa detenernos en particular en esta oportunidad, en cuanto dichas prácticas, implícitas en las manifestaciones de la cultura popular en el espacio barrial, adquieren en sus manifestaciones ciertas singularidades. Prácticas comunicativas que constituyen de hecho "prácticas culturales" de producción, circulación y apropiación de sentidos en las que se manifiestan tanto representaciones sociales como formas de interacción y sociabilidad de los actores sociales pero que implican sensibilidades como formas de percepción en situaciones no exentas de tensiones y conflictos. (Cabello, 2006;177) Prácticas comunicativas en las que se hacen manifiestas no solo las modalidades de vinculación, sino a su vez la significación de las mismas en cuanto expresiones relevantes en la vida cotidiana vinculadas tanto con el establecimiento de relaciones sociales y acciones de intercambio y cooperación como con la existencia de instancias de desencuentro, incomunicación y conflicto. Las prácticas comunicativas emergen así no solo caracterizando la singularidad de la comunicación y modalidades de interacción de los distintos grupos y sectores sociales, sino que a través de ellas es posible acceder tanto al reconocimiento de rasgos de identidad como de interculturalidad de los mismos. (J.M.Barbero, 1987/R.Cabello, 2006). Y es precisamente en este aspecto sobre el que nos interesa centrar nuestra reflexión en cuanto planteamos que es en el contexto barrial de los sectores populares en donde ciertas prácticas comunicativas se constituyen en prácticas interculturales con profundas implicancias en la vida cotidiana de los habitantes. Una afirmación sustentada en nuestra práctica de investigación en el contexto urbano de Km 30 y sobre la que nos explayaremos a continuación.

De las prácticas sociales a las prácticas simbólicas en el espacio barrial en el espacio barrial

El territorio del Gran Buenos Aires donde llevamos a cabo el abordaje de investigación es un área periférica del Partido de Malvinas Argentinas en el segundo anillo de conurbación. Se trata de la localidad de A. Sourdeaux, más reconocida como Km. 30 y denominada por los pobladores de los barrios "estancada" y "abandonada" urbanística y socialmente. La localidad posee graves carencias de infraestructura y servicios que, sumadas a las dificultades de comunicación y transporte definen claramente el carácter "periférico" y de relativo "aislamiento", que la caracteriza. Es muy importante la presencia en la misma de grupos migrantes tanto del interior del como del exterior del país, en este último caso de migrantes bolivianos pero también paraguayos y peruanos. Un espacio barrial en donde una parte importante de su población "transita y circula" hacia los ámbitos de concentración industrial y comercial en la ciudad de Buenos Aires o zonas fabriles aledañas pero en donde los habitantes despliegan interacciones, intercambios y relaciones sociales diversas en el espacio barrial. Si bien en

la localidad son escasos los espacios vinculados a actividades de encuentro o recreación es importante señalar la existencia de tres tipos de ámbitos relevantes; Los espacios de interrelación no institucionalizados, los espacios de interrelación institucionalizados y entre ambos los que podemos denominar como espacios de cruzamiento. En el primer caso se trata de espacios en donde se despliega la vida cotidiana de los actores sociales, que abarcan desde el espacio privado de la casa al ámbito público de la cuadra y el barrio. Es interesante observar que el barrio a pesar de sus carencias y vulnerabilidades es considerado por los pobladores como un espacio propio y significativo. Un ámbito en donde se han radicado o donde permanecen por múltiples causas, en donde, más allá de las dificultades y de las miradas escépticas emerge un cierto "sentido de pertenencia" y de "identificación". Pero un espacio atravesado también por actores sociales que circulan, entran y salen del barrio y son reconocidos como "externos" al mismo. Desde los distribuidores de productos de alimentación y de comercio en general hasta los vendedores ambulantes. Desde profesionales que ingresan al lugar para trabajar en el Centro de Salud, el destacamento policial, las escuelas y centros educativos hasta comerciantes y operarios municipales. En el segundo caso se trata de espacios relacionados con instituciones y organizaciones vinculadas con el Estado (provincial o local) con actividades privadas de carácter educativo y/o recreativo o con actividades de asociaciones civiles u ONG de carácter religioso. Es importante recalcar las peculiaridades de estas organizaciones que así como son apoyadas también emergen cuestionadas en algunos aspectos por los vecinos. Así aparecen planteos acerca de las limitaciones de las mismas para generar espacios de encuentro adecuados para la población y muy especialmente para los jóvenes como también cuestionamientos respecto a ciertas carencias en infraestructura y servicios atribuibles al estado local. De todas maneras se trata de espacios en donde se despliegan una diversidad de prácticas sociales que hacen a la multiplicidad de actividades de la vida social⁴³⁴, entre ellas prácticas sociales y simbólicas que se constituyen en prácticas comunicativas y que hacen al ejercicio de la convivencia y la sociabilidad.

Así, aludir a prácticas comunicativas implica considerar a las mismas como "prácticas culturales" en las cuales se generan instancias de producción, circulación y apropiación de sentidos (significados y puntos de vista) y en donde se manifiestan distintas sensibilidades y formas de percepción (R. Cabello, 2005). En éste aspecto compartimos lo señalado por R. Fernet Betancourt (2003;24) en cuanto a la conveniencia de acercarnos a la comprensión de las culturas desde la consideración "de "prácticas culturales concretas", en las cuales aparecen los "individuos, grupos, sectores, instituciones", etc que se reconocen como sus miembros y que en cuanto "representantes" vivos de su cultura, transmiten su diferencia cultural en toda su ambivalencia e historicidad". Debemos tener en cuenta la variedad de circunstancias en las cuales las mismas se generan en el ámbito privado como público transitando desde conversaciones domésticas hasta acciones de reciprocidad con los vecinos, desde compras cotidianas, hasta instancias de resolución de conflictos. Un conjunto de prácticas a través de las cuales es posible observar instancias vinculadas tanto con la trama de sentidos presente en las matrices culturales como con los universos simbólicos propios del imaginario de masas y las resemantizaciones provenientes de las experiencias y sensibilidades cotidianas presente en la particularidad del contexto local. De allí la necesidad de "comprender y vivir las diferencias culturales como cualidades variables y no como propiedades estáticas" (Fernet Betancourt, 2003;24)

Prácticas enmarcadas en los procesos estructurales y sociales generadores de exclusión y desigualdad como en los aspectos localizados en el contexto barrial. Es en dicho contexto que las prácticas sociales y simbólicas realizadas se constituyen en prácticas comunicativas en cuanto suponen códigos compartidos e implican una trama de sentido que aceptada o rechazada, asumida o replanteada es parte de una trama de significados comunes que hace a la existencia de la propia cotidianeidad en el territorio. Como señalamos anteriormente se trata de prácticas comunicativas

⁴³⁴ Ver al respecto el trabajo Alicia Lindon Villoria "De la trama de la cotidianeidad a los modos de vida urbanos; El Valle de Chalco" en donde analiza con detenimiento en un vecindario los distintos sistemas de prácticas cotidianas. pp.206-231- El Colegio de México- 1999

consideradas en su explicitación como prácticas culturales en las que se manifiestan tanto semejanzas como diferencias de apreciaciones y representaciones sobre distintos aspectos de la vida social en general y sobre el ámbito territorial en particular. Una situación que emerge con claridad en las representaciones que los habitantes tienen del lugar. En su gran mayoría todos aluden a Km 30 como su lugar, más allá de los distintos barrios y las heterogeneidades sociales. Sin embargo al considerar las representaciones que los vecinos fundadores tienen del lugar respecto a la que poseen los jóvenes del mismo es interesante observar marcadas diferencias. Si bien los jóvenes sufren claramente el problema de la desocupación y la carencia de espacios de encuentro, ya sean de esparcimientos o lúdicos en general, sus representaciones del barrio, más allá de señalar las deficiencias y vulnerabilidades implica una aceptación valorativa del mismo. Es su "lugar". Los fundadores, por el contrario se han consolidado en una visión escéptica del presente que manifiesta en sus representaciones la añoranza de un pasado diferente y por lo tanto se traducen en imágenes y apreciaciones marcadamente desvalorizantes del presente e inciertas respecto al futuro. Por último nos encontramos ante el tercer tipo de espacio denominado como de cruzamiento y que en realidad alude a un ámbito público vinculado con instancias que poseen un soporte institucional pero que terminan excediendo el mismo. Son espacios que se relacionan con interacciones y actividades que realizan los migrantes y que se despliegan en ciertos "intersticios culturales" que aparecen en la trama socio cultural del barrio. Nos referimos especialmente a dos espacios en donde se concretizan celebraciones vinculadas con la participación de los migrantes y también con fenómenos de carácter religioso. Dos instancias interesante a tener en cuenta, tanto por lo que implica muchas veces el "drama de vivir entre dos culturas" en el caso de los migrantes y las consecuencias del desarraigo, como la relevancia de los sistemas de sentido religioso y sus profundas articulaciones con las culturas populares. Así en el acontecimiento festivo religioso popular se despliegan, interrelacionan, encuentran y desencuentran multiplicidad de sentidos, discursos y prácticas. En el caso de los migrantes externos se trata de una fiesta vinculada con la devoción de los bolivianos a la Virgen de Copacabana y en el de los migrantes internos se relaciona con la devoción de los santiagueños y de otros migrantes del interior del país al Cristo de Mailin. Se trata de espacios en donde se manifiesta claramente la existencia de códigos distintos y en donde se agudiza la percepción de las diferencias. Espacios relacionales y comunicativos en donde emerge visiblemente una instancia intercultural. Al respecto A.Grimson(2000;59) señala como "cotidianamente y en las más diversas prácticas comunicacionales (la calle, el trabajo, la escuela, la televisión, internet) personas y grupos con percepciones, concepciones y significaciones diversas entran en contacto, dialogan y discuten, se entienden o no, negocian o no, se ponen de acuerdo o no. Los malentendidos de la comunicación intercultural son la versión extrema de los problemas generales de la comunicación humana." Encuentros y desencuentros que también emergen en las celebraciones festivas, no solo por la diversidad de procedencias y de grupos presentes en el acontecimiento, sino porque se producen y replantean sentidos y motivaciones distintos en el espacio público, si bien de alguna manera son integrados en el sentido general de la fiesta. En ésta oportunidad nos interesa detenernos en la Fiesta de Mailin, la cual no es exclusiva del barrio pero constituye el acontecimiento festivo popular más relevante del lugar.

De las prácticas comunicativas a las prácticas interculturales o las prácticas comunicativas como prácticas interculturales

La fiesta del Cristo de Mailin es una celebración originaria del ámbito rural de la Pcia. de Sgo del Estero que se celebra todos los años, cuarenta días después de la celebración Católica de la Pascua. En dicha provincia la fiesta ocupa un lugar predominante entre las manifestaciones del catolicismo popular y por sus características y masividad ha pasado a constituir una instancia fuertemente articulada con la cultura y la identidad en el imaginario social de los santiagueños. Dicha fiesta comenzó a reproducirse en el Gran Bs. AS. en un barrio aledaño de KM 30 hace unos 30 años pero en su realización no solo participan una gran mayoría de pobladores de la localidad, sino que la feria y los puestos se extienden hasta las calles de la barriada, constituyendo en la actualidad el acontecimiento festivo religioso popular

de mayor relevancia en la zona.⁴³⁵ Para los habitantes de Km 30 la fiesta no solo es un evento significativo cultural y religiosamente sino que la realización de la misma es una oportunidad de trastocar las rutinas cotidianas y de los fines de semana del conurbano .Implica un "acontecimiento"que transforma la habitualidad a la vez que genera nuevos comportamientos y manifestaciones acompañadas por una diversidad de prácticas sociales y simbólicas . Vecinos y residentes en el lugar interactúan con parientes, amigos, paisanos, comprovincianos y miles de mujeres y hombres que arriban y participan de la fiesta sustentados en un sentido de participación y motivados por intereses múltiples, desde los claramente institucionales hasta los económicos, políticos y sociales. Se encuentran , coinciden y disputan sentidos, discursos y códigos a la vez que se generan relaciones sociales vertebradas alrededor de la vecindad o el parentesco, el compadrazgo o el paisanaje a través de las cuales se exteriorizan apreciaciones y perspectivas distintas del acontecimiento festivo.Es importante tener en cuenta que se trata de un acontecimiento de catolicismo popular en donde, en torno a la celebración al Cristo , organizada por la Iglesia Católica se genera un acontecimiento en el cual ,junto a los habitantes del lugar participan migrantes santiagueños radicados en distintos puntos del Gran Bs. As. a los que se le suman devotos de otras provincias y creyentes en general.

Así múltiples prácticas sociales y simbólicas se manifiestan en la fiesta a través de las celebraciones religiosas, el escenario de actividades musicales, los bailes en la plaza y en las bailantas y la feria comercial que se despliega a lo ancho y lo largo del barrio y que llega como señalamos hasta Km 30. La gente vá y viene, circula , se desplaza, se conoce y reconoce, transita.El acontecimiento festivo está en marcha y con él prácticas sociales y simbólicas , prácticas comunicativas en general y prácticas comunicativas que se van constituyendo en prácticas interculturales. Es que los códigos comunes que hacen a la habitualidad cotidiana se trastocan con otros códigos y tramas de sentido diferentes, a la vez que las prácticas se transforman en un espacio que constituyendo un ámbito reconocible en lo cotidiano se transforma en un espacio singularmente significativo en la fiesta. Analizar estas celebraciones festivas aparece como una posibilidad conveniente de aproximarnos al conocimiento de un tipo de práctica intercultural presente en el contexto barrial. Una situación factible de realizar en cuanto dichas celebraciones desplegadas desde fenómenos religiosos implican tanto movimientos colectivos con implicancias a nivel de formas de desplazamiento y participación , como una modalidad de ocupación del espacio público que convergue en un tipo especial de "domesticación "de dicho espacio en cuanto son los devotos y creyentes y sus familias quienes lo ocupan y lo hacen trasladando su habitualidad al espacio festivo.Pero sobre todo se trata de un fenómeno en el que se explicitan , convergen y puján tramas de sentido vinculadas tanto con las matrices culturales de los sectores populares como con el imaginario social y las múltiples manifestaciones de la cultura global. Un espacio de cruces y mestizajes culturales en donde nos interesa en ésta oportunidad analizar dos aspectos en particular. El primero relacionado con el "sentido de lo sagrado"y el segundo con lo que podemos denominar como la "irrupción de identidades". En el primer caso se trata del cruce entre dos significados distintos de lo sagrado. Un significado que apunta a la separación de lo sagrado y lo profano, fuertemente ligado a las apreciaciones institucionales religiosas del fenómeno y un significado que distingue pero no separa , que integra y no disocia y hace de la fiesta popular religiosa un acontecimiento en que todas las manifestaciones vitales del acontecimiento festivo en cuanto realizaciones humanas sean vividas y asumidas con un profundo sentido religioso. Un noción de lo religioso popular y específicamente de la consideración de lo "sagrado" estrechamente vinculada a la diversidad de matrices culturales presentes en la cultura popular. Hay una progresiva "sacralización de lo cotidiano" que alcanza un punto clave en el posicionamiento territorial que implica "estar allí "ese día , en ese momento y en ese lugar. El espacio festivo es en si mismo la concreción de un vínculo religioso .En lo que respecta al segundo aspecto nos referimos a la "irrupción"que se manifiesta en el

⁴³⁵ Al respecto nuestros trabajos A. Ameigeiras (2002) "Fiesta popular e identidad religiosa en el Gran Bs. As" pp.81-96 en J.Filc(org) Territorios , itinerarios y fronteras- UNGS Edic. Al margen -Bs-As. / A.Ameigeiras "Una aproximación a la fiesta del Señor de los milagros de Mailin en el Gran Bs. As."-Rev. Sociedad y Religión-pp.37-54- No.5 Dic. 1987

espacio festivo de identidades que, dinamizadas en una fuerte búsqueda de consolidación y reconocimiento, transitan desde situaciones de crisis de identidad hasta modalidades de recomposición de identidades. Un proceso en donde es posible visualizar la emergencia de nuevas identidades que se construyen en un contexto de urbanización y de fuertes cruces y mestizajes culturales y en donde se agudizan las prácticas comunicativas entre los participantes. Prácticas comunicativas que se constituyen en prácticas interculturales en cuanto implican el encuentro, la interacción y la coexistencia de universos simbólicos diferentes conformados desde la pluralidad de matrices culturales presentes en la cultura de los sectores populares. Prácticas interculturales desplegadas en el ámbito festivo popular en el marco complejo de las culturas populares en el contexto urbano y que en cuanto tal nos plantean un desafío de conocimiento y comprensión.

Bibliografía:

- AMEIGEIRAS A (2007) *Las culturas populares en la sociedad Argentina actual- Minist. De Educa. Ciencia y tecnología- Sec de Educ. Coord. De Educ. de jóvenes y adultos- Bs.-As*
- AMEIGEIRAS A (2007). *Matrices culturales ; una clave para el abordaje de las culturas populares en la sociedad actual – ponencia- Jornadas de Culturas populares y masivas- Instituto del Desarrollo Humano-UNGS- Bs. As.-*
- CABELLO R(2006) “ Las nociones de prácticas comunicativas y de mediaciones en el estudio de la diversidad cultural en el barrio Obligado”.en Ameigeiras A /Jure E. “*Diversidad cultural e interculturalidad*”- Prometeo- UNGS
- GARCIA CANCLINI N (2004) *Diferentes , desiguales y desconectados-Mapas de la interculturalidad*- Edit. Gedisa-Bs. As.
- FORNET BETANCOURT .R(2003) “ Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización “.pp.15-28 en R.Fornet Betancourt (edit) *Culturas y poder* “- Desclee de Brower-España
- GRIMSON .A. (2000) *Interculturalidad y comunicación*-Grupo edit. Norma
- GARCIA CANCLINI N (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados-mapas de la interculturalidad*- Gedisa- Barcelona
- LINDON VILLORIA A (1999)*De la trama de la cotidianidad a los modos de la vida cotidiana.El valle de Chalco*-El colegio de México-
- MIGUEZ D Y SEMAN P (2006) *Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales- pp-11-29- en Miguez D y Seman P. (2006) Entre santos cumbias y piquetes”- Edit. Biblos – Bs. As.*

Mesa 4

Pensamiento Latinoamericano

EDUCAICÓN ALTERNATIVA

Los proyectos educativos del siglo XX., en Argentina, se opusieron a las formas educativas autoritarias del XIX, las expresadas en el espíritu del “Sistema Lancasteriano” también conocido como “método monitorial”, “sistema de enseñanza mutua” o “método mutuo”, posterior a la organización de la enseñanza propia de las Escuelas de la Patria heredadas de las Escuelas del Rey que cesaron en 1810, así como al Plan de Educación Popular de carácter represivo propuesto y llevado a la práctica en el marco de una lógica de la exclusión -o bárbaro o civilizado, o educable o no educable- para imponer la ilustración al pueblo por un Domingo Faustino Sarmiento que escatimó en disimular su rasismo tal y como puede apreciarse en *Conflicto y armonías de las razas en América Latina* de 1883.

Los antecedentes filosóficos del “método monitorial”, el movimiento de escolarización de masas derivado de la corriente utilitarista desarrollada por algunos pensadores británicos en respuesta a la agitación social provocada por los primeros años de la Revolución Industrial, tuvo en Jeremy Bentham (1748/1832) y James Mill (1773/1836) a sus principales representantes. Se situó en tiempos en los que se establecieron las escuelas dominicales promovidas por la Iglesia Anglicana y, hacia 1800, entre los cuáqueros. Joseph Lancaster (1778/1838) organizó y dirigió una escuela en Londres hacia 1798 cuyo método se expandió hacia los continentes europeos y americanos. En Argentina ingresó de la mano de Diego Thompson.

En 1822 Mr. Thompson fundó en Mendoza la primera Escuela de Educación Lancaster que tuvo por novedad no sólo el método de enseñanza mutua sino la de ser la primera para señoritas. Hacia 1823 la mayoría de las Escuelas de la Patria habían admitido e implementado el Sistema de Lancaster. En Mendoza se impuso por decreto la uniformidad de la enseñanza según este modelo que terminó por imponerse en el Río de la Plata y que perduró hasta la aparición de los primeros egresados de la Escuela Normal de Paraná quienes se encargaron de reformar las modalidades encalladas en la enseñanza (ROIG: 2007, 219-225).

En 1870 se creó, por un decreto de Sarmiento, en Paraná, capital de la República Argentina entre 1853 y 1861, la Escuela Normal que en 1919, durante el gobierno de Hipólito Yrigoyen se convirtió en Facultad de Ciencias de la Educación. Tal y como lo presenta Arturo Andrés Roig, los orígenes del normalismo no coincidieron con los del positivismo. Con variadas metodologías la escuela respondió a una ideología liberal en la que convergieron formulaciones eclécticas, krausistas, comtistas como spencerianas, y en ese marco algunos practicaron un “liberalismo libertario” mientras que otros predicaban un “liberalismo del orden”, en tanto unos atendían a la personalidad infantil, otros a la disciplina sobre los infantes. Ambas tendencias dieron forma muy distinta al ejercicio docente y al espacio en el que esa práctica se desarrolla (ROIG: 2007, 229 y 2009, 246-248).

La Escuela Normal de Paraná generó un movimiento que dio lugar a una educación alternativa a la lancasteriana que fue conocida como “normalismo” o “normalista”. A partir de la fundación de la Escuela Normal paranense se multiplicaron las escuelas normales en todas las provincias del interior de la Argentina. En Mendoza, se percibió la influencia del instituto a partir de la inauguración de la Escuela Normal Nacional de maestras en 1878 y de varones en 1879.

Sus egresados, para los que valieron designaciones del racionalismo deísta “apóstoles de la instrucción primaria”, “soldados del progreso”, “obreros del progreso”, “apóstoles de la educación” se arrojaron con ribetes de reformadores y, por ello, contrarios a las prácticas educativas instauradas a ocupar espacios estratégicos dentro de la estructura estatal como inspectores nacionales como provinciales, superintendentes, visitadores, pero también en la cátedra como en la prensa desde donde se disponían a las

tareas de redacción, propaganda, difusión y circulación de las alternativas pedagógicas y los métodos más novedosos en la instrucción.

Arturo Andrés Roig ejemplifica en su *Mendoza, identidad, educación y ciencias* los proyectos de "educación alternativa" de fines del siglo XIX y principios del XX (2007: 219-269) también lo hace en su *Mendoza en sus letras y sus ideas* (2009: 243-269 y 307-351). Allí presenta a Agustín Álvarez (1857-1914), Carlos Norberto Vergara (1859-1928), J. Leónidas Aguirre (1861-1914) como contemporáneos de Francisco Ferrer (1889-1909), uno de los partidarios de la renovación pedagógica que sería retomado por la Escuela Activa. En tanto que en Agustín y Carlos Norberto pueden rastrearse antecedentes mendocinos de la pedagogía que predicara más tarde la Escuela Activa. Es posible recorrer con Vergara una de las líneas de la Escuela Normal de Paraná, la krausista⁴³⁶ -a la difusión de cuyas ideas contribuye Emily Chamberlin de Eccleston (1840/1916) desde su magisterio en la Escuela Normal de Paraná-, con un evolucionismo de inspiración spenceriana y darwinista, mientras que en Leónidas Aguirre encontramos la línea que resulta ser exponente del positivismo comtiano. *El Instructor Popular* documenta en Mendoza esa disputa y, ese triunfo en 1885 cuando Carlos Norberto Vergara es separado de la redacción y el quincenario pedagógico queda en manos de la Comisión de Educación que empieza a aplicar las doctrinas de Comte a cuestiones pedagógicas.

La constitución del modelo actual de enseñanza y escolaridad que nace en casi todos los países a mediados del siglo XIX, en plena Revolución Industrial y en cierta medida como consecuencia de ella, coexistió con otras prácticas y otras visiones de la educación. Alrededor de 1895, en la Argentina, la escuela positivista desplazó a la escuela norteamericana, es decir, la escuela inspirada en el espiritualismo sarmientino, en el de los eclécticos y en el de los católicos. El positivismo pedagógico se prolongó hasta 1930, dando a conocer antes de 1920 los trabajos de Víctor Mercante, Angel Bassi, Andrés Ferrira, Máximo Victoria. Ante la novedad de la Escuela Activa los jóvenes pedagogos abandonaron las lecturas tradicionales contribuyendo de este modo al agotamiento de la escuela positivista (ROIG: 2009, 264-266).

Carlos Norberto Vergara (1959/1928) arremetió desde sus escritos de juventud -como el quincenario mendocino dedicado a los maestros *El Instructor Popular o Educación República*, su primer libro-, con los que inaugura la primera campaña pedagógica krausista en la Argentina, contra una "falsa educación" en tanto que en las escuelas, colegios y universidades no sólo "se enseñan teorías y doctrinas como permanentes y definitivas; siendo que las teorías evolucionan de modo que resulta falso hoy casi todo lo que se tenía por verdadero (...)" sino que además "lo que se enseña es doblemente falso, por la forma antinatural y absurda en que se pretende sea aprendido, según el programa arreglado por los maestros, en el que se olvida el verdadero programa marcado por la evolución espontánea del espíritu (...)" (VERGARA: 1916, 14-15).

Proyectó, entonces, una serie de reformas que entendía representaban una *revolución pacífica*. Entre ellas contaron que las escuelas sean centros de trabajo semejantes a los de la vida cotidiana; que se instale el gobierno propio en las escuelas tanto entre maestros, organizados como cuerpo autónomo, como entre los niños -en lo que Vergara hizo experiencia desde 1889 en la Escuela Normal de Mercedes, mucho antes que la primera médica italiana María Montessori, quien comienza a dirigir una escuela nacional italiana hacia 1898-; que los educadores y educandos gocen de libertad de acción, de conciencia y de pensamiento propio; que los padres y las madres intervengan en la marcha de la escuela y que decidan participativamente en las necesidades y rumbos de la enseñanza; que se asocian padres y vecinos a fin de que el pueblo tome la escuela; que el pueblo potencie su capacidad de fundar escuelas como centros de trabajo que generen una renta que les permita autosustentarse a fin privilegiar la descentralización; que la juventud de escuelas, colegios y universidades tienda a la

⁴³⁶ Es posible concebir al krausismo argentino como un movimiento generacional jurídico, pedagógico y político, en tanto que sus principales representantes Julián Barraquero (1856-1935) y Wenceslao Escalante (1852-1912), Carlos Norberto Vergara (1859-1928), Hipólito Yrigoyen (1852-1933), respectivamente, nacieron a mediados del siglo XIX. Pero no sólo se trató de un movimiento generacional, sino que su dimensión pudo ser rastreada en pensadores americanos, de allí que pueda pensarse, como lo sugiere Arturo Andrés Roig (2006: 11-113) como un movimiento regional: José Martí (La Habana, Cuba), Miguel Antonio Caro (Bogotá), Eugenio María de Hostos (Puerto Rico), Antonio Bachiller y Morales (Cuba), Bartolomé Herrera y Alejandro Deústua (Perú), Prudencio Vázquez (Uruguay), José Silva Santisteban (Bolivia) y Patricio Muniz, Xavier Matos y Galvão Bueno (Brasil) (ROIG, 2006).

acción solidaria a favor de la cultura pública para que actúe en política, funde bibliotecas, institutos, centros comunitarios, ect.; que los jóvenes discutan y estudien cuestiones prácticas; que aprendan las ciencias en sus aplicaciones, guiados por sus propios impulsos, dentro de un ambiente de respeto y amor, rodeados de todos los elementos de estudios en el que el docente disponga el ambiente. Con tales reformas daría lugar a la conformación de un “nuevo mundo moral” que Vergara entendía ya surgía con caracteres propios, originalísimos del alma americana para toda la América. (VERGARA: 1916, 30-38).

La historia de la constitución de la escolaridad convencional es también la de cómo nacen en los márgenes otras experiencias escolares, escuelas no convencionales animadas por otras lógicas, narradas por otras historias. Una historia que por marginal y fragmentada es menos conocida, poco desarrollada, manteniendo por ello la dimensión del episodio. Sosteniendo sus tradiciones y perspectivas como lo instituyente frente a lo instituido, como la dimensión creativa frente a la institucionalizada, consiguen sobrevivir a pesar de su marginalidad en soportes poco convencionales como periódicos, folletos, folletines, ensayos, discursos fronterizos a la sistematización de la academia, aunque propiamente latinoamericanos. Una historia episódica de las escuelas no convencionales atendería a soportes propiamente latinoamericanos a una “educación alternativa” (ROIG: 2007, 2009), a una “educación nueva” (LUZURIANA, L.: 1943), una “escuela nueva” (FORGIONE: 1942) esto es a una pedagogía alternativa y, por ello, “alternativas pedagógicas” (PUIGGRÓS, A. 1990, 1991, 1992).

Adriana Puiggrós en su *Sujetos, disciplina y currículum* trabaja la definición de “modelo educativo dominante latinoamericano” que llama “sistema de instrucción pública centralizado estatal” a partir de diez características que hacen del SIPCE un modelo con subsidiariedad privada y hegemonía estatal, escolarizado, verticalizado, centralizado, burocratizado, oligárquico-liberal, no participativo, ritualizado, autoritario, en el que la expulsión, repetición, no admisión, desgranamiento, marginación son expresiones del alto grado de discriminación de los sujetos sociales que pertenecen a sectores sociales subordinados u oprimidos. Captura, entonces, cerca de tres mil eventos de cinco países latinoamericanos en el periodo 1880-1980 a partir de la ampliación de la categoría “alternativas pedagógicas” como “aquellos eventos en los cuales se encuentran elementos disidentes o alternativos del SIPCE. La disidencia y/o la propuesta de una nueva normalidad, es el elemento común” (PUIGGRÓS, 1990: 17-24).

Una educación alternativa que como alternativa a la educación propone una escuela no convencional que no puede por otra parte resumirse en el SIPCE en tanto que las experiencias que propicia no se acomodan a los estándares de la escuela convencional y mucho menos crean o pretenden otra convencionalidad. De allí que no todas las alternativas pedagógicas compartan los mismos principios, ideales, aspiraciones. Escuelas como la Casa-escuela de Yasnaia Poliana creada por el conde León Nicolaievich Tolstoi (1828/1910) en 1861, la Institución Libre de Enseñanza creada por Francisco Giner de los Ríos (1838-1915), la Escuela-laboratorio creada por John Dewey (1859/¿?), o bien, la tradición que dio en llamarse Escuela Nueva.

La Escuela Nueva, también conocida como Escuela Activa o Escuela del Trabajo, fue un movimiento constituido por propuestas, métodos y articulaciones surgidos en el marco de un escenario internacional –Europa, Norte América y Latinoamérica-, llevados a la práctica a inicios del siglo XX en una etapa histórica a la que se denominó Nueva era. En activa oposición a las prescripciones normalistas-positivistas. Aunó las ideas de individualidad, libertad y espontaneidad de Rousseau, la integración de idea y experiencia en Pestalozzi, actividad libre y creadora de Froebel. Abarcó corrientes diversas: John Dewey, María Montessori, Ovidio Décroly, Jean Piaget, Ferrière, Cousinet, Kerschesteiner, entre otros.

En los términos de Anibal Ponce (2001: 287-318) se trataría de la “corriente metodológica” que a diferencia de la “doctrinaria” y de su derivación en la escuela-cuartel de Mussolini, reconoce la necesidad de reformar programas y métodos. Corriente en la que sitúa a fines del XIX los nombres de Comenius, Pestalozzi, Froebel, Herbart, Spencer como quienes representarían el pensamiento burgués de los técnicos de la pedagogía –Binet, Décroly, Montessori, Dewey-, quienes encararían el problema de la enseñanza desde innovaciones metodológicas.

Las escuelas no convencionales que han tenido sus antecedentes a fines del siglo XIX, su divulgación y circulación de métodos entre las dos primeras décadas del XX y su expansión y ampliación hacia 1930, propias de la Nueva Era, comparten algunos rasgos: flexibilidad de los modelos en respuesta a diversas condiciones sociales, ambientales, educaciones vigentes; reconocimiento de la personalidad infantil; concepción de la infancia como fuerza creadora, como fuerza emergente, como impulso autocreativo; modificaciones en la actitud del magisterio hacia una modificación en el rol docente y en la relación docente-alumno; mutación en el vínculo educativo en todos los niveles de la organización escolar motivada desde la acción, el espontaneísmo y la libertad; atención sobre la relación con los contenidos más que sobre los contenidos mismos. Rasgos que distancian a las escuelas no convencionales de las convencionales en tanto que estas últimas estarían contenidas en la categoría de SIPCE trabajada por Puiggrós.

Entre 1920 y 1930 se conocen y aplican las propuestas pedagógicas de Ovidio Decroly en Chile casi a la par del Plan Dalton, de la norteamericana Helen Parkhurst, en Argentina. En Mendoza, Angélica Mendoza proponía enseñar la lecto-escritura a partir de una frase que expresara vivencias vitales, algo muy parecido a lo que en 1889, a un año de ser exonerado de su cargo como director en la Escuela Normal de Mercedes, Vergara propone como el primer libro de lectura y escritura simultánea, *La Mamá*, anticipando con un año el "método de la palabra generadora" tradicionalmente reconocido en Francisco Berra hacia 1890. Florencia Fossati asimiló las ideas vergarianas desde una perspectiva renovadora en la línea del plan Dalton que pudo implementar cuando tuvo a cargo entre 1932 a 1936 la Escuela Presidente Quintana. Su proyecto pedagógico pudo transformar las aulas en laboratorios por especialidades a los que se podía acceder según lo requería la indagación infantil; poner en marcha el "gobierno propio escolar" vergariano, iniciativa del pedagogo alemán Kerchsteiner; revitalizar la propuesta vergariana organizando "los tribunales infantiles"; incorporar la educación sexual a la enseñanza escolar.

Entre 1930 y 1945 se hizo patente en Argentina la debilidad de una educación alternativa como alternativa a la educación gestada entre 1916 y 1930 frente a un sistema que se instaló como hegemónico desde 1880 hasta 1916. La implementación de experiencias que lograron incorporarse a programas escolares como una verdadera renovación didáctica permaneció como una insinuación de renovación en el magisterio de la escuela primaria. A partir de 1945 el sistema educativo argentino adquirió la especificidad propia del nacionalismo popular que se prolongó durante el gobierno peronista, para iniciar el proceso de destrucción del sistema de educación pública desde 1955 hasta 1989.

A fines del siglo XX la "educación alternativa" puede rastrearse en el ideario pedagógico del educador brasileño Paulo Freire. El gran pedagogo que empieza a incendiar la pedagogía tradicional, a da forma a lo que se daría en llamar "Pedagogía aguda", "Pedagogía Latinoamericana" o "Pedagogía de la Liberación" (AVEIRO: 2006, 109-142). En Argentina hacia 1970 puede divisarse en la renovación estructural y pedagógica implementada en la Universidad Nacional de Cuyo que transformó radicalmente a todas las facultades y colegios a favor de una pedagogía participativa opuesta a estructuras y prácticas verticalistas, paternalistas e inhibitoras de la movilidad dentro de la enseñanza universitaria. (ROIG: 2009, 343-348).

FUENTES:

ABBAGNANO, N. y A. VISALBERGHI. Historia de la pedagogía. México, Fondo de Cultura Económica, 1992. AVEIRO, Martín. *La irrupción de la pedagogía de la liberación. Un proyecto ético político de educación popular*. Argentina, Miño y Dávila editores, 2006. BIAGINI, Hugo Eduardo. *Panorama Filosófico Argentino*. Bs. As., Eudeba, 1985. CATURELLI, A. *Historia de la filosofía argentina. 1600-2000*. Argentina, Universidad del Salvador, 2001. DUSSEL, Enrique. *La pedagogía latinoamericana*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1980. FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Argentina, siglo XXI, 2003. FORGIORE, José D. *Antología pedagógica universal. Desde el siglo XVIII hasta nuestros días*. Buenos Aires, El Ateneo, 1948. PONCE, Anibal. *Humanismo burgués y humanismo proletario. De Erasmo a Román Rolland. Educación y lucha de clases*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2001. PUIGGRÓS, A. *La educación popular en América Latina*. Argentina, Miño y Dávila Editores, 1998. PUIGGRÓS, A. y C. LOZANO (Comp.) *Historia de la educación iberoamericana*. Argentina, Miño y

Dávila Editores, 1995. PUIGGRÓS, A. *Sujetos, disciplina y currículum en los orígenes del sistema educativo argentino*. Argentina, Editorial Galerna, 1990. PUIGGÓS, A. *Sociedad Civil y Estado en los orígenes del sistema educativo argentino*. Bs. As. Editorial Galerna, 1991, PUIGGÓS, A. *Escuela, Democracia y orden (1916-1943)*, Bs. As., Editorial Galerna, 1332. ROIG, A. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, 2009. ROIG, A. y María Cristina SATLARI. *Mendoza, identidad, educación y ciencias*. Mza., Ediciones culturales Mza., 2007. ROIG, A. *Los krausistas argentinos*. Bs. As., El andariego, 2006. ROIG, Arturo. *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mza., EDIUNC, 1998. VERGARA, Carlos Norberto. *Filosofía de la educación*. Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1916. VERGARA, Carlos Norberto. *Revolución Pacífica*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Juan Perrotti, 1911. VERMEREN, Patrice y Marisa MUÑOZ. *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia*. Argentina, Coliuhé, 2009.

ALVARADO, Mariana

Hegemonia Européia: as tensões da Diretiva de Retorno frente aos princípios da alteridade e da hospitalidade *em um contexto latino-americano*⁴³⁷

Amanda Rodrigues da Cruz⁴³⁸

RESUMO: A consolidação hegemônica do bloco europeu vem atraindo imigrantes de países não membros em busca de melhores condições de vida. No entanto, a União Européia, através da Diretiva de Retorno, dispôs a expulsão de estrangeiros ilegais de seu território utilizando-se de medidas nada humanitárias, a saber, detenção até mesmo de crianças, além do envio do imigrante irregular a um país de destino diverso de seu país proveniente. Diante disso, pelo método indutivo-dialético, verificar-se-ão as ofensas da Diretiva de Retorno aos princípios da alteridade e da hospitalidade. O princípio da alteridade estaria sendo ofendido pela negativa de asilo a imigrantes ilegais pelo pensamento individualista da UE e pela ausência da tolerância como também pelo desinteresse na inserção do estrangeiro na sociedade européia. O respeito à hospitalidade, por sua vez, a qual deve ser priorizada nas relações cosmopolíticas respeitando-se o outro inserido em suas fronteiras e tratando-lhe com igualdade com relação a seus cidadãos, esbarra na indiferença da Europa hegemônica. Frente ao exposto, se defenderá a reunião de força política de países terceiros à UE em reação à Diretiva de Retorno, buscando a universalização dos direitos humanos e a solidariedade cosmopolita. Isto consistiria em um esforço contra-hegemônico, sendo que a hegemonia européia, através do fechamento de suas fronteiras ao estrangeiro, vem violando o direito internacional dos direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Hegemonia, contra-hegemonia, alteridade, hospitalidade.

European Hegemony: tensions of the Directive of Return against the principles of alterity and hospitality in a latin-american context

ABSTRACT: The hegemonic consolidation of the european bloc have been attracting immigrants of non member countries looking for better conditions of life. However, the European Union, through the Directve of Return disposed the expulsion of illegal foreignns of its territory, making use of measures distant to be humanitarians, for instance, detention, even of children, besides of the dispatching of the irregular immigrant to a destiny's country diverse from his own country. Thus, by the method dialetic-inductive, there shall be verified the offenses of the Directve of Return to the principles of alterity and hospitality. The principle of alterity would be ofended by the negative of asylum to illegal immigrants by the individualist thought of the EU and by the absence of the tolerance moreover of a program of insertion of the foreign in the european society. The respect to the hospitality, on the other hand, that must be prioritized in the cosmopolitics relations respecting the other inside the boarders of the own territory and treating him with equality in relation to his own citizens, touching on the indifference of the hegemonic Europe. Therefore, in this work will be defended the reunion of politic strongness of third countries of EU in reaction to the Directve of Return, seeking for the universalization of the human rights and the cosmopolitan solidarity. This would consist in na effort counter-hegemonic, that the European Union, through a closing of its boarders against the foreign, have been violating the international rights of the human rights.

KEY-WORDS: Hegemony, counter-hegemony, alterity and hospitality.

⁴³⁷ Trabalho produzido com base em iniciação científica desenvolvida na Universidade Federal de Santa Maria para ser exposto no X Congresso do Corredor das Idéias em Maldonado, Uruguai, Setembro de 2009.

⁴³⁸ Acadêmica do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria e pesquisadora participante do projeto de pesquisa "Hegemonia Européia: as tensões da Diretiva de Retorno frente aos princípios da alteridade e hospitalidade".

1. INTRODUÇÃO

Em tempos hodiernos, vive-se o sonho europeu. Vários indivíduos de diferentes culturas estão migrando em destino ao continente europeu impulsionados por uma perspectiva de vida otimista, dada a hegemonia da região a qual é resultado da integração entre os países da União Européia, o que lhes resultou em desenvolvimento. Contudo, atualmente esbarram na Diretiva de Retorno, entendimento do bloco europeu que convencionou por expulsar imigrantes ilegais de seu território, atropelando valores como alteridade e hospitalidade.

A América Latina, como região propulsora de imigrantes para a Europa, vem se preocupando com a questão da proteção de direitos de seus cidadãos em solo europeu. Isto deve instigar os Estados latinos a um esforço cosmopolítico conta a hegemonia européia que pretende ditar suas regras de convivência com os países do sul independente de seu consentimento.

2. MÉTODO

No presente estudo será utilizado o método de abordagem indutivo-dialético, no qual se partirá inicialmente da interpretação de uma norma específica, para posterior análise de seus efeitos a seus destinatários e à comunidade universal. Neste sentido, se analisarão as dissonâncias da Diretiva de Retorno com os princípios da alteridade e da hospitalidade.

Não obstante, a dialética de tal abordagem residirá na análise das tensões que a Diretiva de Retorno causa no seio da União Européia relativamente ao imigrante.

Ademais, o método de procedimento será o comparativo, pois analisar-se-á a norma da Diretiva de Retorno fazendo-se uma comparação da mesma com os princípios da alteridade e da hospitalidade.

Para a realização deste trabalho, será analisada, ainda, doutrina de direito cosmopolítico dentro da bibliografia nacional, escrita em português, bem como em bibliografias estrangeiras traduzidas para a Língua Portuguesa e até mesmo em idiomas estrangeiros.

Ademais, serão analisados livros cuja temática seja a dos direitos internacional público, comunitário, da integração e internacional dos direitos humanos.

Não obstante, também será desenvolvido tal trabalho baseando-se em outros trabalhos científicos, já publicados, de autoria de pesquisadores nas áreas afins.

Verificar-se-ão, também, documentos disponíveis na internet, tais quais o próprio texto da Diretiva de Retorno, além de documentos que demonstrem o posicionamento latino-americano acerca do caso.

3. HEGEMONIA EUROPÉIA E A ATRAÇÃO DE MIGRANTES

Localizando na História, a supremacia europeia nasceu a partir do fim das Grandes Guerras, com o ruir do antigo império colonialista, surgiu uma nova era na Europa. Países europeus começaram a unir-se em prol de um objetivo comum: o fortalecimento econômico e político de uma Europa enfraquecida e fragmentada pela guerra. Diante disso, primordialmente, surgiu a Comunidade Europeia do Carvão e do Aço, o que veio a dar origem posteriormente à Comunidade Europeia e ao bloco de integração regional com a maior efetividade conhecido hoje como União Europeia.

Neste contexto, a união fez a força do continente europeu. Sua economia e suas relações de mercado foram bem sucedidas, havendo a União Europeia atingido a supremacia, sendo hoje uma das primeiras potências econômicas do mundo. A esta preeminência se costuma chamar de hegemonia. Neste contexto, sobre a hegemonia europeia, temos uma brevíssima explanação de entendimento de Mario Telo, em sua obra *Europe: a civilian power? European Union, Global Governance, World Order.*:

a renovada distinção do modelo sócio-econômico europeu dentro de uma economia parcialmente globalizada, como um exemplo sofisticado da administração institucional da governança, foi inspirada por uma via pluralística de globalização. [...]. (TELÔ, 2007, p. 02).⁴³⁹

Tal estabilidade econômica acaba por atrair os nacionais de países não membros da União Europeia, que possuem lento grau de desenvolvimento, seduzidos pelos maiores índices de qualidade de vida do mundo. No entanto, parcela significativa dos imigrantes não possui condições de regularizar sua entrada em um Estado-membro da União Europeia. Por tal motivo, em muitos casos, imigrantes cruzam as fronteiras europeias ilegalmente perseguindo o fim maior de uma subsistência digna, a qual não encontram em seus países de origem. A irregularidade, muitas vezes, ocorre em virtude dos formalismos exacerbados da burocracia nas fronteiras, o que lhes obsta a inserção continental. Não é exagero afirmar que isto ocorra propositadamente com o fim de embarçar a entrada do estrangeiro no continente. Ademais, a maior parte destes imigrantes possui o intuito de se dispor a trabalhar em empregos desdenhados pelo cidadão europeu, empregos que exigem muita mão-de-obra e dispensam qualificação⁴⁴⁰. Pode-se mencionar como empregos em que imigrantes trabalham: servente em construção civil, garçom, *au pair*, diarista, secretária,

⁴³⁹ Doravante, as obras estrangeiras utilizadas como referências neste trabalho serão livremente traduzidas por sua autora.

⁴⁴⁰ “A baixa comparativa da natalidade francesa desde meados do século XVIII tornou a França mais liberal em matéria de imigração em geral, por razões econômicas evidentes: eram necessários trabalhadores e, quando a economia vai bem, não se faz a triagem de modo excessivamente vigilante entre a motivação econômica e a política”. DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países: mais um esforço!* Coimbra: Minerva Coimbra: 2001, p. 30.

entre outros. Um exemplo que retrata bem estes empregos e a condição do imigrante na Europa é o filme brasileiro *Jean Charles*, produzido por Henrique Goldmann.

Motivados por esta situação, países membros da União Européia, através de seus representantes no Parlamento Europeu aprovaram a Diretiva de Retorno⁴⁴¹ proposta pela Comissão Européia com a finalidade de expulsar imigrantes irregulares de seu território sob o frágil argumento de que os mesmos estariam ameaçando a segurança européia⁴⁴². A partir disso, esta diretiva choca-se frontalmente com os valores de alteridade e hospitalidade ao estrangeiro, mascarando de intangível a concretização do direito internacional dos direitos humanos.

4. ALTERIDADE

A alteridade trata da aceitação do estrangeiro pelo cidadão dentro de seu próprio território, reconhecendo-lhe como um cidadão igual a si mesmo.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. (LEVINAS, Emmanuel, p. 26).

Entretanto, o que se verifica na União Européia é não só a indiferença, como também a repulsa pelo outro.

Houve uma época, é claro, em que nós cinco não conhecíamos um ao outro... Ainda não conhecemos um ao outro, mas aquilo que é possível e tolerável para nós

⁴⁴¹ Foi em 18 de Junho de 2008 que o Parlamento Europeu veio a consolidar a Diretiva de Retorno, a qual fora proposta pela Comissão. Dentro da estrutura política da União Européia, uma diretiva é um ato legislativo ou administrativo que prevê um entendimento a ser aplicado uniformemente em todos os seus países membros, cabendo a cada um internalizar esta norma a seu ordenamento. Tal ato está previsto no Tratado de Roma de 1957, o qual instituiu a Comunidade Econômica Européia: Art. 249. a diretiva vincula o Estado-membro destinatário quanto ao resultado a alcançar, deixando no entanto às instâncias nacionais a competência quanto a forma e aos meios. Ademais, João Mota de Campos assim leciona: "A criação deste particular tipo de acto comunitário revela, da parte dos autores dos Tratados, o propósito de proporcionar às Instituições Comunitárias, a par do *regulamento* que é um rígido *instrumento de uniformização jurídica*, uma alavanca mais flexível, adaptada ao objectivo menos ambicioso de simples *aproximação das legislações nacionais*, que permite atender aos particularismos nacionais deixando aos Estados-membros uma certa margem de liberdade na implementação das regras adoptadas a nível comunitário". (CAMPOS, 2004, p. 329).

⁴⁴² "O espaço-tempo da cidadania compreende, ainda, como uma dimensão relativamente autónoma, a comunidade, ou seja, o conjunto de relações sociais por via das quais se criam identidades colectivas de vizinhança, de região, de raça, de etnia, de religião, que vinculam os indivíduos a territórios físicos ou simbólicos e a temporalidades partilhadas passadas, presentes ou futuras [...] As relações sociais que constituem este espaço-tempo geram uma forma de poder que designo por diferenciação desigual e que produz desigualdades, tanto no interior do grupo ou comunidade como nas relações intergrupais ou intercomunitárias" SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2001, p. 315.

cinco possivelmente não poderá ser tolerado por um sexto. Em todo caso, somos cinco e não queremos ser seis...

Longas explicações poderiam resultar que o aceitássemos em nosso círculo, de modo que preferimos não explicar e não aceita-lo. (KAFKA, apud, BAUMANN, 2005, p. 17).

A União Européia não aceita o outro e não justifica de maneira plausível esta não aceitação. A Diretiva de Retorno nebulosamente descreve que o estrangeiro ilegal em solo europeu apresenta *perigo* ou *ameaça de perigo*. Zigmunt Baumann explica a insegurança atual da Europa:

É disparada pela suspeita em relação aos outros e suas intenções, e pela recusa da confiança, ou a impossibilidade de confiar, na constância e fidedignidade do companheirismo

Baumann discorre, ainda, sobre o medo do povo europeu:

[...] mais inclinados ao pânico e mais apaixonados por tudo que se relacione com segurança e proteção do que todas as pessoas da maioria das outras sociedades de que se tem registro.

E finaliza citando *Dom Quixote*:

“o medo tem muitos olhos e pode ver coisas ocultas”. O medo pode ver o que os olhos não podem. E o que eles nunca veriam.

5. HOSPITALIDADE

Ademais, é imprescindível trabalhar com hospitalidade em questões que lidam com o estrangeiro, sendo a hospitalidade o tratamento adequado que uma sociedade democrática dispensa ao outro. É também uma questão de alteridade, pensar no outro como se fosse um dos seus e bem recebê-lo dentro de seu habitat.

Todavia, como bem leciona Mireille Delmas-Marty, o que existe é uma forte tensão entre globalização econômica e direitos do homem. A realidade da potência econômica européia é que esta não tem logrado êxito em conciliar, na prática, o binômio economia e direitos do homem, muito embora o mesmo seja constantemente elencado como uma preocupação primordial das grandes potências. O que ocorre é

uma teorização pretensamente universalista, mas na realidade androcêntrica e etnocêntrica – tudo isto conspirou para criar um buraco negro epistemológico à volta dos grandes problemas da vida coletiva e das relações interculturais.⁴⁴³

Ou seja, a União Europeia vem se travestindo atrás de um discurso humanitário. Contudo, seu interesse maior é manter a economia em alto nível, pouco importando o preço que isto custe ao contingente que compõe a massa de trabalho árduo e barato. Todavia, esta força trabalhadora que o continente europeu atrai, nada mais é do que resultado da desigualdade imposta pela própria Europa, já que sua supremacia e consolidação hegemônica se deu em detrimento do contraste com o subdesenvolvimento do sul.

Por muitos séculos a Europa foi uma ciosa exportadora de seus próprios excedentes da história [...]. Esses longos séculos de comércio unilateral agora se rebatem sobre a Europa, colocando-a face a face com a tarefa desanimadora de consumir localmente o excedente da história planetária [...] Na verdade, é o contrário: todas as localidades (incluindo, de modo mais notável, aquelas de elevado grau de modernização) têm de suportar as conseqüências do triunfo global da modernidade. Agora se vêem em face da necessidade de procurar (em vão, ao que parece) soluções locais para problemas produzidos globalmente. (BAUMANN, 2005, p. 13).

Deste modo, a Europa se empenha numa luta contra os imigrantes provenientes de seu *backyard*.

O princípio da soberania exclusiva, tal como foi desenvolvido pelo paradigma dominante, torna na prática possível que os Estados mais fortes, invocando interesses nacionais, nomeadamente de segurança nacional, possam exercer as suas prerrogativas de soberania à custa da soberania dos Estados mais fracos. Efectivamente, a soberania dos Estados periféricos e semiperiféricos tem sido tradicionalmente muito permeável às pretensões dos Estados hegemônicos. (SANTOS, Boaventura de Sousa, 2001, p. 340).

Neste contexto, países do sul, como os da América Latina, possuem o dever moral de irresignar-se frente a tal quadro. Utilizar-se da reunião de poderes e de força política, aos poucos, é um caminho a ser trilhado para que o sul do mundo crie uma posição de, no mínimo, respeito aos direitos fundamentais de seus cidadãos dentro da UE.

Com isso, a título de exemplo, a Organização dos Estados Americanos, através de sua Comissão Jurídica Interamericana, encontrou na Diretiva de Retorno as potenciais violações dos direitos de seus cidadãos na condição imigrante:

⁴⁴³ Ibid, p. 285.

- A mesma não oferece adequada garantia de devido processo legal para imigrantes sujeitos à expulsão;
- Isto implica em medidas de internamente que são inconsistentes com os princípios de direito internacional e previsões contidas no sistema interno legal dos Estados;
- Oferece inadequada proteção a imigrantes em condições vulneráveis, especialmente no que diz respeito a crianças e adolescentes, ou quando se refere a situações que podem afetar a união familiar. (ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA) - COMISSÃO JURÍDICA INTERAMERICANA. *Nota de Posição da CIJ - Resolution CJI/RES.150 (LXXIII-0/08)*. Disponível em: <http://www.oas.org/cji/eng/IAJC_press_release_02-08_directive_on_return.pdf>. Acesso em 19 de Agosto de 2009).

Não obstante, o Ministério das Relações Exteriores do Brasil também emanou nota lamentando a posição da União Européia diante de seus imigrantes⁴⁴⁴. No mesmo sentido, manifestou-se a Comunidade Andina de Nações⁴⁴⁵.

No caso deste estudo, ainda, como supra referido, a Diretiva de Retorno está eivada de repulsão e ojeriza aos imigrantes irregulares em seu texto, muito embora encontrem-se *álibis retóricos*⁴⁴⁶, frequentemente dissimulando-a como uma diretiva humanitária. Em suas considerações gerais, a Diretiva dispõe:

Os Estados-Membros deverão assegurar a cessação das situações irregulares de nacionais de países terceiros através de um *procedimento justo e transparente*. De acordo com os princípios gerais do direito comunitário, as decisões ao abrigo da presente directiva deverão ser tomadas caso a caso e ter em conta critérios objectivos, sendo que a análise não se deverá limitar ao mero facto da permanência ilegal. Ao utilizar os formulários para as decisões relacionadas com o regresso, nomeadamente decisões de regresso e, se tiverem sido emitidas, decisões de proibição de entrada e decisões de afastamento, os Estados-Membros deverão *respeitar aquele princípio* e cumprir integralmente todas as disposições aplicáveis da presente directiva (grifos da autora).

Apesar de o texto da norma esforçar-se em transparecer uma posição preocupada com os direitos dos imigrantes, isso não é verossímil, sendo que dentro do próprio texto são utilizadas expressões repulsivas, tais quais “*dever de regresso*”, “*expulsão*”, “*meios*

⁴⁴⁴ MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. *Nota nº 314 – 18/06/2008. Posição do Estado Brasileiro acerca da diretiva do retorno*. Disponível em: <http://www.mre.gov.br/portugues/imprensa/nota_detalhe3.asp?ID_RELEASE=5553>. Acesso em 20 de Agosto de 2009.

⁴⁴⁵ COMUNIDADE ANDINA DE NAÇÕES. *Comunicado – 19/02/2009. Posição da Comunidade Andina de Nações em relação à Diretiva de Retorno*. Disponível em : <<http://www.comunidadandina.org/documentos/actas/com19-2-09.htm>>. Acesso em 20 de Agosto de 2009.

⁴⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países: mais um esforço!* Coimbra: Minerva Coimbra: 2001, p. 35.

coercivos". Ora, a própria vivência e história política de relações externas da UE já faz dos destinatários da Diretiva maduros o suficiente para não caírem na cilada de seu discurso dissimuladamente humanitário.

É oportuno registrar qual é o tipo de relação que a Diretiva de Retorno pretende impor já fora prevista pelo sociólogo polonês Zygmunt Baumann em sua obra *Vidas Desperdiçadas*:

Por seu turno, a florescente "indústria da segurança" se torna rapidamente um dos principais ramos da produção de refúgio e fator fundamental no problema de sua remoção. [...] Eles saturam todos os setores mais importantes da vida social, tendem a dominar estratégias de vida e a revestir as atividades mais importantes da existência, estimulando-as a gerar seu próprio refúgio *sui generis*: relacionamentos humanos natimortos, inadequados, inválidos ou inviáveis, nascidos com a marca do descarte iminente. [...] O destino dos desempregados, do "exército de reserva de mão-de-obra", era serem chamados de volta ao serviço ativo. O destino do refúgio é o depósito de dejetos, o monte de lixo. (BAUMANN, 2005, p. 14/15 e 20).

O que se verifica com a Diretiva de Retorno, lamentavelmente, é a perpetuação do esforço de expulsar. Neste contexto, emerge a questão do princípio da hospitalidade, o qual é totalmente rechaçado pela Diretiva de Retorno. O filósofo francês Jacques Derrida imortalizou em sua obra a ideia de cidades hospitaleiras como *cidades-refúgio*:

O termo *cidade-refúgio*, escolhemo-lo, sem dúvida, porque ele tem títulos históricos a nosso respeito e a respeito de todo aquele que cultiva a ética da hospitalidade. Cultivar a ética da hospitalidade, não será esta linguagem, além do mais, tautológica? Apesar de todas as tensões ou contradições que a podem marcar, apesar de todas as perversões que a espreitam, nem sequer temos de cultivar uma ética de hospitalidade. A hospitalidade é uma própria cultura e não uma ética entre outras. Na medida em que ela diz respeito ao *ethos*, a saber, à morada, à casa própria, ao lugar da residência familiar, assim como o modo de nela estar, ao modo de se relacionar consigo e com os outros, com os outros como os seus ou como com estrangeiros, *a ética é a hospitalidade*, ela é de parte a parte co-extensiva com a experiência da hospitalidade, seja qual for o modo como se a abra ou se a limite. Mas por esta mesma razão, e porque o ser-se si mesmo em sua casa (a própria ipseidade) supõe um acolhimento ou uma inclusão do outro que se procura apropriar, controlar, dominar, segundo diferentes modalidades da violência, há uma história da hospitalidade, uma perversão sempre possível d'A lei da hospitalidade (que pode parecer incondicional) e das leis que a vêm limitar, condicionar, inscrevendo-a num direito. (DERRIDA, 2001, p. 43).

A hospitalidade muito tem a ver com a aceitação do outro, o bom tratamento dispensado ao estrangeiro. Dispensar ao outro o tratamento que se espera dedicar a si

mesmo quando em um território estranho. Todavia, a União Européia mostra-se receosa a ser hospitaleira com imigrantes irregulares através da Diretiva de Retorno. Jürgen Habermas, em sua obra *A Constelação Pós-nacional*, discorre sobre tal tipo de postura:

[...] precisamente as condições artificiais em que surgiu a consciência nacional argumentaram contra o pressuposto derrotista de que uma forma de solidariedade cívica entre estranhos só pode ser gerada dentro dos limites da nação. Se essa forma de identidade coletiva se deveu a um salto altamente abstrato da consciência local e dinástica para a consciência nacional e daí para a democrática, porque esse processo de aprendizagem não poderia prosseguir? (HABERMAS, 2001, p. 102).

O estrangeiro, pois, tem o direito de não ser tratado como inimigo. Contudo, a Diretiva européia se distancia cada vez mais da concretização dos direitos humanos, por uma razão fútil, mas que pode ser a raiz de todo este problema: aceitar que o ser humano faz parte de um mesmo conjunto. Ao citar Kant, Jacques Derrida leciona:

Todas as criaturas humanas, todos os seres finitos dotados de razão receberam em partilha fraterna a "posse comum da superfície da terra". Ninguém pode, portanto, em princípio, apropriar-se legitimamente da dita superfície (enquanto tal, enquanto *superfície*) para interditar o seu acesso a outro homem. (DERRIDA, 2001, p. 53).

Assim, o espírito hospitaleiro faz lembrar que todos os seres humanos são iguais.

E, no entanto, há uma semelhança familiar que permite a todos ser reconhecidos como portadores do mesmo conjunto de genes, múltiplas e variadas versões dos mesmos princípios inspirados pelo mesmo valor. (BAUMANN, 2006, p. 128).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É substancial, pois, que a União Européia se conscientize que todos fazemos parte de uma mesma família. Deste modo, para que a família global viva harmonicamente, é necessário que o membro mais forte desta família utilize de sua força para auxiliar no crescimento e desenvolvimento de seus membros mais frágeis, ao invés de repudiá-los. É mais sensato e mais racional que a família global possa ajudar-se a crescer mutuamente do que sobreponha de uma força central esmagadora sobre os membros ainda deficientes. Deve-se perceber que um membro frágil da família global pode apresentar uma força latente, o qual possa vir a sustentar, inclusive, a força maior.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMANN, Zygmunt. **Vidas Desperdiçadas – Tradução Carlos Alberto Medeiros**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

BAUMANN, Zygmunt. **Europa – Tradução Carlos Alberto Medeiros**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

CAMPOS, João Mota de; CAMPOS, João Luiz Mota de. **Manual de Direito Comunitário**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

COMUNIDADE ANDINA DE NAÇÕES. **Comunicado – 19/02/2009. Posição da Comunidade Andina de Nações em relação à Diretiva de Retorno**. Disponível em : <<http://www.comunidadandina.org/documentos/actas/com19-2-09.htm>>. Acesso em 20 de Agosto de 2009.

DELMAS-MARTY, Mireille. **Três Desafios Para um Direito Mundial – Tradução e posfácio de Fauzi Hassan Choukr**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2003.

DERRIDA, Jacques. **Cosmopolitas de todos os países: mais um esforço!** Coimbra: Minerva Coimbra: 2001,

Directiva 2008/EP-PE_TC1-COD(2005)0167/CE.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação Pós-Nacional: ensaios políticos – Tradução de Márcio Seligmann-Silva**. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Editora Coimbra, 2008.

MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. **Nota nº 314 – 18/06/2008. Posição do Estado Brasileiro acerca da diretiva do retorno**. Disponível em:<http://www.mre.gov.br/portugues/imprensa/nota_detalhe3.asp?ID_RELEASE=5553>. Acesso em 20 de Agosto de 2009.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA) - COMISSÃO JURÍDICA INTERAMERICANA. **Nota de Posição da CIJ - Resolution CJI/RES.150 (LXXIII-0/08)**. Disponível em: <http://www.oas.org/cji/eng/IAJC_press_release_02-08_directive_on_return.pdf>. Acesso em 19 de Agosto de 2009

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 2001

TELÒ, Mario. **Europe: a civilian power? European Union, Global Governance, World Order**.

VENTURA, D. F. L.; SEITENFUS, R. **Triste Europa**. São Paulo: Folha de São Paulo, p. A3, 24 de julho de 2008. Disponível em: <<http://www.seitenfus.com.br/arquivos/Ventura->

[Seitenfus%20Triste%20Europa,%20FSP%2024%2007%202008.pdf](#)>. Acceso em 05 de Junho de 2009.

EL CONCEPTO DE HETERODOXIA EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.

Oswaldo Fernández Díaz

José Carlos Mariátegui enfrentó tanto teórica como prácticamente a dos tradiciones, una peruana oligárquica, y la otra europea marxista. Teóricamente, las trató como cuerpos doctrinales ortodoxos, y para llevar a cabo tal confrontación, asumió el mismo una posición heterodoxa. En el plano de la práctica, creó dos herramientas culturales destinadas a una confrontación activa con la norma establecida por estas tradiciones. Una fue la revista **Amauta**, que diseñó como un órgano de intervención político cultural. La otra era una estructura que contrariaba, esta vez, las disposiciones de la III internacional: el Partido socialista del Perú.

1. LA ICONOCLASTIA EN PROCURA DE SU PROPIA TRADICIÓN.

Su primer enfrentamiento fue con la cultura civilista, por aquel entonces la cultura dominante instalada por la república. Cultura hecha de raíces virreinales, oligárquicas y de positivismo. Cultura que había sido creada para un mundo en donde el indígena no tenía cabida. Ella ocupaba el terreno que encontró el joven Mariátegui y con ella tuvo que disentir para instalar su propio proyecto cultural. De esa discrepancia nacen los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Primero como los artículos que publica en *Mundial*, bajo la rúbrica «Peruanicemos al Perú»; y que luego constituyen su intervención durante el primer período de *Amauta*.⁴⁴⁷ Finalmente aparecen bajo la forma de un libro, a fines del año 1928. En estos ensayos anuncia la peruanidad que está creando junto a la “nueva generación”.⁴⁴⁸

El sustento más teórico de esta primera confrontación lo expone en dos ensayos, que publica a fines de 1927 en *Mundial*, a una semana de intervalo: «Heterodoxia en la tradición» el 25 de noviembre de 1927 y «La tradición nacional» el 2 de diciembre de 1927. Desde el mismo título del ensayo sobre la heterodoxia, Mariátegui penetra en un juego dialéctico donde contraponen dos antítesis conceptuales, cruzándolas. En efecto, tal como heterodoxia expresa lo opuesto a tradición, los polos ausentes, ortodoxia y revolución, también son antitéticos. El enfrentamiento se va a dar, entonces, en torno a la idea de tradición. Pero no se trata de una mera justa conceptual. Es, en definitiva, un enfrentamiento entre clases a través de un enfrentamiento entre generaciones. Es además una polémica donde no está ausente el problema racial. La tradición oligárquica y civilista dominante, provenía de un proyecto de sociedad que no supo ni quiso integrar al indígena. Ese fue el mal endémico de la república, y por lo tanto en punto en donde se concentra el enfrentamiento.

Mariátegui veía con preocupación que el juicio a la cultura oligárquica se redujera a pura iconoclastia. Había impugnar la tradición virreinal criolla, pero no desde la mera negación, sino llevando la heterodoxia al campo contrario, para generar allí algo nuevo, a la sazón, una nueva idea de tradición. Y

⁴⁴⁷ Conforme al protocolo no escrito con que organizó la revista *Amauta*, durante el primer período, (septiembre de 1926, al N°17 de septiembre de 1928), la colaboración, o mejor dicho el sesgo que quiso imprimírle entonces a la revista, lo lleva a publicar una serie de ensayos, destinada a interpretar la realidad peruana.

⁴⁴⁸ Mariátegui llamó así a los estudiantes, dirigentes sindicales e indígenas, intelectuales, y políticos que convocó con su discurso. Si hay en él un mito indio, está también actuando el mito de la “joven generación”, la que debía crear el Perú nuevo que imaginó.

entonces propone una tesis, que ya había estrenado para interpretar la poesía de Jorge Manrique ⁴⁴⁹, y que llamó «una tesis revolucionaria acerca de la tradición»:

«...la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerzas...»

Mariátegui aspiraba a que el movimiento de gente joven que estaba convocando desde su regreso al Perú en 1923, interviniera en la escena peruana, produciendo un quiebre en la hegemonía cultural existente. Lo veía como la única opción posible, tan posible como estéril era la iconoclastia. Al contrario, la nueva generación debía proponer otra idea de tradición, y a través de ella, legitimarse como alternativa. Una nueva idea de peruanidad, cuya fuerza y sustento debía provenir esta vez, del mundo indígena. Mundo que presiente y comienza a descubrir en Europa, pero cuya realidad se le hace patente cuando vuelve y participa en el Cuarto Congreso indigenista, donde conoce a Pedro Zulen y Exequiel Urviola, animadores del movimiento indigenista de los años diez. La síntesis que entonces comienza a germinar suponía unir el movimiento intelectual, y el indigenista en torno a la construcción de un concepto de peruanidad que incorporara el pasado incaico.

Esta fue la forma como la heterodoxia se introdujo en el cuerpo doctrinal civilista. Por eso el espacio privilegiado de intervención será, para Mariátegui, el de la cultura, y el instrumento mediante el cual va a intervenir en este espacio y en el cual va a ubicar su intervención política cultural será la revista *Amauta*. Antonio Gramsci habla de reforma intelectual y moral, como momento paralelo a la empeño político por la conquista del poder. Es dentro de ese mismo orden de cosas que se moverá también, y de preferencia, el peruano. Esto es, a través de una intervención político-cultural en donde asigna una parte a la generación que convoca y otra a sí mismo.

2. LA REVISTA AMAUTA ESPACIO DE DEBATE, E INSTRUMENTO DE INTERVENCIÓN.

Amauta comenzó siendo una idea que trajo desde Europa. Idea pensada primero en la soledad, para terminar siendo construida como una obra colectiva, con enorme presencia de su voluntad, pero cuya experiencia en la gestación le hizo explícito y hasta necesario el aporte de los otros, aquéllos que llegaban por las tardes hasta su casa en Washington a la izquierda. Eran estos contertulios, los participantes de su generación. *Amauta* sirvió de modelo para la acción conjunta. Poco a poco, a medida que la experiencia se lleva a cabo, Mariátegui se da cuenta que lo más importante para la revista era ser un espacio interno de debate. Esto que al comienzo era una práctica de intercambio y colaboración, en las tertulias diarias en su casa, se le hace evidente en una polémica con Luis Alberto Sánchez a comienzos del año 1927. Es en estas tertulias en donde se hacen explícitas las reglas del juego que la revista suponía, y de las cuales, la más importante es la presencia del “otro” en la polémica.

Por otra parte *Amauta* nació para intervenir en el debate peruano; para enfrentar, no sólo al civilismo sino también a las otras posiciones ideológicas de ese momento, como las que provenían desde el gobierno, que también había surgido, es preciso recordarlo, como un quiebre respecto de las posiciones oligárquicas más rancias. Debía, por lo tanto mantener una actitud definida en la confrontación con otras posiciones. Esto lo hace en paralelo con el debate interno. Le era necesario debatir e intervenir a la vez.

⁴⁴⁹ Mundial, Lima 18 de noviembre de 1927.

2.1. ORTODOXIA Y HETERODOXIA EN AMAUTA.

Esta doble confrontación que se desarrolla en la revista *Amauta*, como debate interno, por una parte, y como intervención en las polémicas peruanas de entonces, por otra, configura un protocolo que poco a poco se irá afinando y precisando, como diseño de la forma que debía adquirir la confrontación permanente entre un núcleo central ortodoxo de la revista, y una periferia heterodoxa. Este objetivo va a primar durante el primer período de la revista, entre septiembre de 1926 y septiembre de 1928.

Centro ortodoxo	Periferia heterodoxa
Socialista, marxista	aprista, indigenista, vanguardista
Revista de definición; campo de Gravitación y concentración	funciona como reactivo. Hace avanzar al centro ortodoxo.

6) ¿Cómo entender la relación entre un centro y una periferia con respecto a la estructura de la revista?

- a) El centro no es una vanguardia separada de su periferia sino que está en una relación dialéctica con ella. Es un núcleo en torno al cual se constituyen círculos concéntricos de mayor o menor afinidad.
- b) La identidad de la revista aparece definida por el centro y no como media o síntesis de la colaboración. Es el centro que en todo momento será el responsable de su identidad, y señalará el punto de vista desde el cual ella interviene. Por eso el centro es a menudo, el propio Mariátegui.
- c) El centro es tal, porque forma parte de una relación dentro de la cual en un extremo se sitúa un polo ortodoxo, que sólo puede definirse como tal por referencia a una periferia heterodoxa.

A su vez, y refiriéndose ahora a sí mismo, Mariátegui concebía su presencia en la revista de dos maneras como dirección y como intervención. Su intervención la veía como formando parte de este centro ortodoxo, como la de quien debe dar golpes de timón al mismo tiempo que define dentro de una coyuntura precisa, la política cultural de la revista. De ahí que en esta primera etapa de *Amauta*, insistiera en la pregunta por la peruanidad y oriente no sólo sus escritos, sino también la colaboración de los otros en este sentido. En la segunda parte, va a insistir en la orientación socialista que debe asumir la revista. Pero este énfasis no anulará el debate interno, al contrario, da paso a su confrontación con la otra ortodoxia con la que se vio obligado a polemizar. Así se fue construyendo una revista que fue a la vez vanguardista e indigenista; indoamericana, aunque atenta a lo europeo; en parte aprista y en parte marxista; literaria, cultural y filosófica.

3. EL PARTIDO SOCIALISTA DEL PERÚ AL MARGEN DE LAS 21 CONDICIONES.

El partido político que fundó no fue la culminación de sus obras. Más bien, fue una iniciativa precipitada por las circunstancias en que se vio envuelto a fines de 1928. La presión, tanto externa como interna para que creara el Partido comunista del Perú se hizo enorme aquel año. A la insistencia que venía desde la tercera internacional se agregaba la que procedía de algunos de sus amigos. Si leemos la carta de Pavletich el 30 de julio de 1929, vemos que incluso existía un cierto resquemor al respecto:

«Confieso que yo venía alentando, en su contra una acusación -una y única- externada repetidamente en el seno de nuestra célula: la que poseyendo Ud el control incontestable de los elementos materiales y subjetivos para derivar el movimiento revolucionario peruano, hasta aquí desarticulado y sin un norte preciso, hacia una organización, un Partido de la clase obrera se hubiera dedicado casi exclusivamente a una tarea intelectual, valiosa indudablemente por la conciencia que fundamenta y por las inquietudes suscitadas, empero incompleta por esa ausencia de un organismo capaz de atraer, orientar y disciplinar esas mismas inquietudes y conciencia sentimentalmente adherida a los postulados inscritos en nuestras banderas literariamente socialistas.»

Pero es justamente la persistencia del reproche, vivo aun en esta carta tardía, lo que revela que pese a toda la presión, Mariátegui permaneciera inflexible respecto de la primacía de lo específico nacional, imponiéndolo también, en la constitución del partido político.

Lo que lo pone de bruces ante la necesidad de fundar un organismo político fue la aparición del APRA como partido político. En efecto, el 22 de enero de 1928 Haya anuncia desde su exilio en México, la constitución de un Partido nacionalista revolucionario peruano, destinado a «aplicar al Perú los lemas del APRA». Esta iniciativa, que aparece en un escrito intitulado, "Esquema del plan de México" llega al Perú bajo la forma de "manifiestos" publicados en Abancay y Julioca, anunciando la aparición del Partido Nacionalista Libertador, y lanzando la candidatura de Víctor Raúl Haya de la Torre a la Presidencia de la República para las elecciones que debían efectuarse en el año 1929. La principal fuente de litigio residía en el punto tercero del documento que establecía que:

"3°Para la realización y la eficacia de la revolución libertadora del Perú, ... el órgano único que habrá de realizarla, sujeto estrictamente a los postulados que contiene el presente plan, será el Partido Nacionalista Libertador del Perú, organismo político militar revolucionario, que reconoce como fundador y jefe supremo en ambos órdenes a Víctor Raúl Haya de la Torre y que estará dirigido por un Comité Central con sede temporal en México, integrado por Comités locales, subordinados al Comité Central, con sede pública o secreta en otras ciudades del Perú y de América."

Esto molestó doblemente a Mariátegui; primero porque no se le había comunicado personalmente de nada. Habiendo participado y apoyado al APRA como movimiento, se consideraban en derecho de ser consultado ante tamaño cambio de estrategia. Por otra parte, la situación creada por la decisión de Haya, le obligaba a responder orgánicamente, lo que no era algo a tomar a la ligera. Desde ya le planteaba, el problema, de si no era prematuro fundar un partido. Pero una vez tomada la decisión, quedaba un segundo problema, a saber, qué tipo de partido fundar. Cuestión tanto o más complicada puesto que existían las 21 condiciones de III Internacional, que modelaban este partido.

Hubo dos reuniones para constituirlo, una preparatoria, el domingo 16 de septiembre de 1928, donde acuerdan constituir la célula inicial de un Partido afiliado a la I.C. y cuyo nombre sería el de socialista, bajo "...la dirección de elementos conscientemente marxistas". La segunda, algunas semanas más tarde, el 7 de octubre de 1928, que se lleva a cabo en la casa de Barranco de Avelino Navarro, deja "...constituido el grupo organizador del Partido socialista del Perú" Este partido propiciaba la alianza con organizaciones o grupos de la pequeña burguesía representativos de un movimiento de masas. Es decir, era un un partido con base obrera, pero interclasista, incluso en su directiva el partido integraba miembros de distintos sectores de la sociedad.

¿Cómo definir los conflictos entre la III Internacional y Mariátegui? Eran dos visiones acerca de América Latina, las que se confrontaban. Desde luego la lucha era desigual. De un lado todo el aparato internacional de tuiciones y órdenes, que gozaba además de la fuerza hegemónica que le brindaba el ser una posición oficial, y del otro una manera de pensar nueva, que por lo mismo poseía la fragilidad

de toda búsqueda auténtica.

Las posiciones que se enfrentaban en esta disputa eran perfecta y absolutamente opuestas, y dado el punto de vista desde el cual cada uno de los contendientes intervenía era casi imposible que la III Internacional comprendiese lo que Mariátegui se proponía. Ambos eran procesos que padecían de precocidad, aunque Mariátegui estuviera consciente de ello, y no el organismo internacional, que por otra parte, nunca llegó a encontrar su verdadera razón de ser. Equidistancia absoluta, pues. Dos maneras antípodas de ver y de pensar. Pues mientras Mariátegui ponía al Perú en el centro de su reflexión y desde este punto específico de referencia juzgaba y comprendía el papel del organismo internacional, y el valor instrumental y posible del método, al contrario, para la III Internacional lo que primaba era la visión general y universalizada, desde la cual juzgaba las "realidades nacionales".

En lo teórico, Mariátegui va a intentar precisar sus posiciones en una serie compuesta de 16 ensayos que publica primero en *Varietades*, pero que en seguida conformará su segundo énfasis hacia el interior de *Amauta*.

4. VERSUS DE MAN: LA PRESENCIA DEL OTRO.

La otra gran problemática a que se vio confrontado, provino de sus interrogaciones con respecto al marxismo de la época, a la sazón, el marxismo de la III Internacional. Esta controversia tuvo para el peruano, ribetes más íntimos y obedecía a su pregunta por el método. ¿Cómo esta teoría que en los **Siete ensayos** había definido como ciencia europea, podía servirle para interpretar la realidad peruana? Se daba cuenta de que su concepción del marxismo, por el hecho de ser muy suya, difería de la oficial, pero el problema radicaba en que el marxismo oficial no lograba dar con la especificidad de la realidad andina en un país que como el Perú, las cuatro partes de su población, eran indígenas.

Una polémica europea a propósito del libro *Más allá del marxismo*, del socialista belga Henri de Man, le sirvió de pretexto para entablar su segunda controversia. Esta polémica tiene la apariencia de un ajuste de cuentas con de Man, pero detrás del pretexto se trasluce su enfrentamiento con la ortodoxia marxista, "oficial", en ese entonces. A medida que va respondiendo a las objeciones del belga, por eso llama a sus ensayos *Defensa del marxismo*, va haciendo emerger lo que podríamos definir como su propia concepción teórico-política. En lo que concierne a la dialéctica del pensamiento de Mariátegui, este segundo ejercicio de confrontación, aporta pistas decisivas acerca de la función que la heterodoxia cumple en el interior de un cuerpo doctrinal como el marxismo. Es desde ella, que el pensamiento puede comenzar, no desde la ortodoxia. La heterodoxia produce mientras que la ortodoxia se limita a reproducir un ritual ya establecido.

4.1. Algo sobre el lenguaje de *Defensa del marxismo*.

Leer a Mariátegui no es fácil. La dificultad proviene de los distintos planos que concurren a hacer posible el texto. Por lo pronto se trata de una reflexión que avanza por medio de la metáfora, la que actúa como una cuña que impide que la puerta se cierre, para dejar abierta la zona que acaba de ser invadida. Lo primero que encontramos, son conceptos provisionales, inacabados, y, en tal estado, metafóricos; sin que la zona de la alusión sea todavía dilucidada. La forma breve de su escritura, hace posible hendiduras por las que se deslizan esquemas generales, criterios de análisis que, las más de las veces han sido forjados en otra parte de su obra y a propósito de otras problemáticas.

Al introducimos en el plano implícito, penetramos en la región nocturna de la obra de un autor, allí donde el control de lo que se dice se hace más difícil, donde pugnan por aflorar los propósitos inconfesos, reprimidos o no. La teoría hermenéutica habla de un "sentido oculto", aunque quepa advertir que lo que figuradamente llamamos "lo que está detrás" del texto, está siempre,

inevitablemente atendido a la superficie. Sólo allí se encuentran los indicios, las huellas que nos llevan al otro nivel. Pues, somos esclavos destinados a no leer más que sombras. Estamos atendidos a ellas. No hay salida para nuestra caverna. Todo se dirime adentro, tanto para el que ha apartado la mirada, como para el que se ha quedado con la frente fija ante las sombras.

Pero en el caso específico de los ensayos de **Defensa**, nos encontramos con la dificultad propia de estos escritos, que proviene del conflicto entre el deseo de hacer emerger un marxismo nuevo, que correspondiera con la nueva etapa que se vivía, luego de la revolución rusa y el desarrollo filosófico y científico de la época, por eso, como ocurre también en los **7 Ensayos** da por hecho lo que sólo es todavía puro proyecto o idea personal.

4.2. El marxismo que Mariátegui propone.

A medida que leemos estos ensayos vamos penetrando en el marxismo tal como él hubiera querido que fuera. La renovación teórica tan anhelada, era la misma que había usado. Esta teoría es en un principio adoptada como el marxismo realmente existente, pero la preparación de los **Siete ensayos** la va cambiando y transformando. Lo que le lleva a presentir que tiene en manos algo nuevo. Está consciente de que el marxismo debe ser entendido de otra manera; de que es preciso reformularlo. Se lo hace saber a los obreros peruanos, en su "Mensaje al congreso obrero":

«El marxismo del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades. Por eso, después de más de medio siglo de lucha, su fuerza se exhibe cada vez más acrecentada. Los comunistas rusos, los laboristas ingleses, los socialistas alemanes, etc., se reclaman de igualmente de Marx»

Más tarde va a expresarlo de nuevo, desafiante en la nota (auto) biográfica que envía a la reunión de los partidos comunistas en Buenos Aires en 1929.

«Prepara actualmente un libro sobre política e ideología peruanas, que será la exposición de sus puntos de vista sobre la Revolución Socialista en el Perú y la crítica el desenvolvimiento político y social del país, y bajo este aspecto de continuación de la obra cuyos primeros jalones son los **7 Ensayos**, en los que algunos han querido buscar una teorización política, algo que absolutamente no se proponían, como se comprueba desde el prólogo o advertencia al lector. Los **7 Ensayos** no son sino la aplicación de un método marxista para los ortodoxos del marxismo insuficientemente rígido en cuanto reconoce singular importancia al aporte soreliano, pero que en concepto del autor corresponde al verdadero moderno marxismo, que no puede dejar de basarse en ninguna de las grandes adquisiciones del 900 en filosofía, psicología, etc.»

Será en **Defensa del marxismo**, donde va a comenzar a pensar el marxismo, desligándolo como la imagen invertida, de lo que De Man había propuesto.

4.3. Ortodoxia y heterodoxia en la "defensa" del marxismo.

Mariátegui define allí al marxismo como materialismo histórico, especificando que, "El materialismo histórico no es precisamente, el materialismo metafísico o filosófico, ni es una Filosofía de la Historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual."

Pero esta lectura mariateguiana de Marx difícilmente la podríamos desprender de las alusiones abiertas o explícitas. No está dicha ni anunciada como propia, se desprende, más bien, de la estela que deja el despliegue de la respuesta a de Man; de las metáforas que pone en juego, y sobre todo del movimiento conceptual, paradójico de las tres oposiciones conceptuales que trazan la arquitectura del texto, y que son: heterodoxia/ortodoxia, herejía / dogma, y revisionismo y marxismo.

En estos ensayos van apareciendo las distintas categorías y metáforas que servirán de instrumento para el análisis. El primer concepto que aparece es el de revisionismo, a propósito del revisionismo de Henri de Man. Su refundación conceptual hace aparecer y determina al marxismo. Implica esta reconstrucción una cierta concepción del marxismo existente, dado, pero también lo que en futuro deberá ser entendido por tal. Tras la noción de militantes heterodoxos, el texto queda abierto a la aparición de la pareja conceptual ortodoxia / heterodoxia.

Luego, las categorías y metáforas que sirven de instrumento y que están consideradas dentro del juego conceptual que despliega el discurso de la respuesta pueden presentarse de la siguiente manera:

	reproducción	producción
conceptos específicos	marxismo	revisionismo
conceptos generales	ortodoxia	heterodoxia
metáforas	dogma	herejía

Mariátegui intervenía en el campo teórico marxista. Pero lo que dijo al respecto no lo dijo directamente, sino a través de la metáfora, en especial, mediante la oposición herejía/dogma. A través de ellas adelantó las dos proposiciones centrales de estos ensayos: 1) «La herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma» y, 2) «...sólo hay posibilidad de progreso y libertad dentro del dogma.» Y el ensayo en donde se encuentra esta proposición, el ensayo XV finaliza con un esfuerzo por describir las relaciones que debieran establecerse en cualquier cuerpo doctrinal entre estos dos polos; o sea entre la ortodoxia y la heterodoxia.

En su verticalidad encontramos con dos conceptos centrales la producción y la reproducción. Esta última en tanto implica la reiteración, y asegura la permanencia de algo, expresa su continuidad, pero derivando muchas veces, en la repetición de un ritual ya vacío de su fuerza original. Es por lo mismo, considerado como lo oficial y lo normal.

Por otra parte, la producción es como dice el poeta, el acto siempre virgen, representa entonces la discontinuidad, lo excepcional y por lo mismo, lo anómalo. Su signo es de ser lo perecedero, por eso Mariátegui aboga por una producción de pensamiento siempre en disputa, pero siempre atenido a un dogma.

Son estos elementos que nos incitan y convidan a penetrar en el interior de esta "defensa" singular, y a seguir a Mariátegui, en una lectura que proponiéndose avanzar a los presupuestos de la tentativa de Henri de Man va revelando sus propios presupuestos, lanzándonos de bruces ante un concepto nuevo de marxismo, que está allí construyéndose, creándose, que quizás como el concepto de peruanidad, era también uno de los propósitos de Mariátegui, pero que como el personaje de Borges lo dejó en el laberinto de un libro.

De esta manera pensó el marxismo desde América latina, y también al socialismo. En conclusión el ejercicio que hemos hecho no es de mera arqueología. Y por lo tanto creo que la pregunta que la izquierda latinoamericana se está haciendo acerca de la posibilidad de un socialismo en el siglo XXI, debiera tener como una de sus referencias principales a José Carlos Mariátegui.

Oswaldo Fernández Díaz
Doctor en Filosofía Paris I Francia
Profesor de Filosofía
Universidad de Valparaíso, Chile

A AMÉRICA LATINA PÓS-COLONIAL NO CENÁRIO DA GLOBALIZAÇÃO ECONÔMICA.

Jerônimo S. Tybusch*

Vinícius Garcia Vieira**

Luiz Ernani Bonesso de Araujo***

Aspectos Introdutórios

Em decorrência da “generalização discursiva” impressa ao *modus operandi* da Globalização Econômica é necessária uma postura reflexiva frente aos efeitos desta prática nas culturas, políticas, sistemas jurídicos e mercados dos países da América Latina, Índia e África que sofreram processos de “colonização” “assujeitadores” da sua organização Econômico-Política, seu modo de vida e consumo. Tais práticas hegemônicas foram fundamentadas por discursos filosóficos importados, na grande maioria das vezes, pelos setores empresariais e de produção do conhecimento.

O conceito de Pós-Modernidade vai na esteira dessa definição. Sua apologia à desestruturação e liquefação de centros constituídos como referência na modernidade é interessante para uma reflexão da problemática sistêmica atual. Porém, padroniza e desconsidera as diversidades locais e diferenças culturais em todo o globo. Importar modelos construídos implica em uma aceitação da ingerência de quem os constrói e gera, em contrapartida, uma não adequação com a história e cultura dos povos envolvidos, cujas conseqüências se revelam em problemas estruturais como fissuras nos processos democráticos, apropriação da biodiversidade por parte de empresas multinacionais, impactos ambientais negativos, desemprego e instabilidade econômica. A proposta desta pesquisa vai ao encontro de uma percepção pós-colonial que possa despertar percepções para os conhecimentos tradicionais produzidos pelos povos que sofrem esses impactos, bem como encaminhar uma reformulação contra-hegemônica para a emancipação através da complementaridade de saberes e consciência nos atos de consumo.

1 A hegemonia da globalização econômica na Pós-modernidade

O fenômeno da globalização pode ser identificado como diversos processos simultâneos de interconexão do mundo, que caracteriza o momento histórico da pós-modernidade ou contemporaneidade. Entre muitas descrições dessa época, Terry Eagleton identifica que a pós-

* Doutorando da Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, PPGICH-UFSC. Professor dos Cursos de Direito da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM e Faculdade de Direito de Santa Maria – FADISMA. E-mail: jeronimotybusch@yahoo.com.br.

** Mestrando da Universidade Federal de Santa Maria, Mestrado em Integração Latino-Americana, MILA-UFSM. E-mail: vigarciavieira@gmail.com.

*** Professor Doutor do Curso de Direito e do Mestrado em Integração Latino-Americana, MILA, da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, Brasil. E-mail: ernani@smail.ufsm.br.

modernidade “emerge da mudança histórica ocorrida no Ocidente para uma nova forma de capitalismo – para o mundo efêmero e descentralizado da tecnologia, do consumismo e da indústria cultural, no qual as indústrias de serviços, finanças e informação triunfam sobre a produção tradicional.”⁴⁵⁰ Nesse sentido, a globalização não está restrita ao âmbito econômico, mas avança para questões sociais, ambientais, políticas, religiosas e culturais, favorecida por possibilidades de comunicação ampliadas por fenômenos como a rede mundial de computadores e tecnologias que tornam instantânea a relação espaço-temporal entre o fato e a propagação da informação.

Esse processo se intensifica, notadamente, a partir da década de 1980. Na análise de François Chesnais, o período é marcado por uma nova etapa, totalmente distinta, de expansão do capitalismo sem precedentes na história. Refere-se a esse período como a “mundialização do capital”, por entender que guarda maior fidelidade ao termo inglês “globalização”, cujo sentido é a capacidade de oligopólios adotarem enfoques e condutas globais. Em seu trabalho destaca que a ideologia do discurso da irreversibilidade da “mundialização do capital” é a liberalização e desregulamentação para permitir às empresas movimentação absoluta e submeter a vida social à valorização do capital privado⁴⁵¹.

A pós-modernidade parece ter uma marca significativa, que é a expansão do econômico como critério de valorização das ações humanas. Nesse sentido, destacam-se dois campos de globalização, que Boaventura de Sousa Santos identifica como hegemônico e contra-hegemônico. No campo hegemônico, a globalização econômica se destaca, atuando com base no consenso neoliberal entre os membros mais influentes, o Consenso de Washington. A hegemonia da globalização econômica, segundo o autor, é sustentada por esse consenso econômico neoliberal, cujas principais inovações são as restrições à regulação estatal da economia; a afirmação de direitos de propriedade internacional a investidores estrangeiros, notadamente, a submissão das inovações à propriedade intelectual; e a subordinação dos Estados-Nações às instituições de Breton-Woods: Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e a Organização Mundial do Comércio. Nesse processo hegemônico, os países periféricos e semi-periféricos, entre os quais os países da América Latina, são controlados pela aplicação do consenso neoliberal, de eficácia controlada pelas agências financeiras internacionais⁴⁵².

A partir desses elementos, observa-se que os homens inventaram o livre comércio revestido pelo discurso de ser o modelo através do qual as sociedades poderiam maximizar o seu bem-estar. Contudo, o aspecto interessante é que esse sistema adquiriu uma dinâmica autônoma, independente das ações humanas e estruturas estatais, que não conseguem impor-lhe meios de controle e direcionamento. Com isso, o sistema serve como instrumento de dominação do humano pelo humano,

⁴⁵⁰ EAGLETON, Terry. **As Ilusões do pós-modernismo**. Traduzido por Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 7.

⁴⁵¹ CHESNAIS, François. **A Mundialização do capital**. Traduzido por Silvana Finzi Foá. São Paulo: Xamã, 1996. p. 17-25.

⁴⁵² SANTOS, Boaventura de Sousa. Os processos de globalização. In: _____ (Org.). **A Globalização e as ciências sociais**. 3. ed. São Paulo, Cortez, 2005. cap. 1. p. 25-31.

com a privatização dos benefícios e, conseqüentemente, o aprofundamento do abismo social que separa o Norte do Sul. Impera, portanto, um único instrumento de valorização, que é a possibilidade de conversão das ações humanas em dinheiro e a globalização econômica se constitui em *modus operandi* da expansão do livre-comércio, que possibilita a sua manutenção e auto-reprodução.

Significa que a globalização econômica possui condições de hegemonia garantida por uma dimensão epistemológica, na qual se estabelece o privilégio do conhecimento científico, enquanto produtor de tecnologias que constituam mercadorias, de forma a perpetuar o processo de acumulação capitalista. A ciência e tecnologia passaram a ter papel preponderante na lógica da globalização econômica, referindo Gilberto Dupas que as corporações ligaram as pesquisas científicas às pesquisas industriais, à medida que a ciência e a tecnologia seriam as maneiras de progresso e, com isso, transformaram-se em fonte de produção de mais valia⁴⁵³.

Se a concepção capitalista de progresso submeteu a ciência e a tecnologia aos interesses de valorização monetária das práticas humanas, o processo de acumulação de riqueza na globalização econômica depende de práticas discursivas de padronização do consumo. Todavia o discurso encobre a dicotomia Norte-Sul, que se revela nas disparidades entre a concentração dos recursos naturais nos países do Sul e a riqueza econômica e industrial nos países do Norte. Esse contexto, portanto, remete à caracterização da “cena ecológica” latino-americana.

2 A cena ecológica latino-americana: percebendo a dicotomia Norte-Sul

Entende-se como “cena ecológica” o conjunto de práticas discursivas produzidas na atualidade acerca da possível finitude humana em face da ação degradante e insustentável dos sistemas de produção, lazer e consumo mundial que, através dos meios de comunicação de massa, perpassam as diferentes culturas no globo. Na esteira desta perspectiva analisa-se como o discurso da Pós-Modernidade produz sentimentos específicos acerca deste fenômeno. Podem-se vincular diversas comunicações acerca da problemática ambiental, porém, optou-se pela seleção de duas que se constituem como fundamentais para compreensão da dimensão ecológica repensando o conceito de “pós-moderno”: as idéias de risco e fluidez econômica e política.

Os mais sérios problemas globais de desenvolvimento e meio ambiente que o mundo enfrenta decorrem de uma ordem econômica mundial caracterizada pela produção e consumo sempre crescentes, o que esgota e contamina os recursos naturais, além de criar e perpetuar desigualdades gritantes entre as nações, bem como dentro delas. Essa situação leva as necessidades de produção e consumo para além dos limites da capacidade de sustento da Terra.

⁴⁵³ DUPAS, Gilberto. Propriedade intelectual: tensões entre a lógica do capital e os interesses sociais. In: VILLARES, Fábio (Org.). **Propriedade intelectual: tensões entre o capital e a sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2007. p. 17.

Ignacy Sachs lançou o argumento básico que se tornou clássico, e até lugar-comum, ao apontar que os 20% da população mundial, composta principalmente por habitantes dos países influentes do hemisfério Norte, consomem 80% dos recursos naturais e energia do planeta e produzem mais de 80% da poluição e da degradação dos ecossistemas. Enquanto isso, os 80% da população mundial, que habitam principalmente os países pobres do hemisfério Sul, utilizam apenas 20% dos recursos naturais. Esse autor argumentou que a redução dessas disparidades sociais, para permitir aos habitantes dos países do Sul atingirem o mesmo padrão de consumo material médio de um habitante do Norte, seriam necessários, pelo menos, mais dois planetas Terra⁴⁵⁴.

Este dilema aponta para a percepção ética de que todos os países e grupos sociais devem ter direitos proporcionais no acesso e utilização dos recursos naturais, fortalecendo a equidade intrageracional, além da intergeracional, ou seja, uma luta para que, além do nosso futuro, nosso presente também seja comum. Em razão disso, para que o desenvolvimento sustentável e uma qualidade de vida mais elevada para todos os povos possam ser alcançados, os países devem reduzir e eliminar padrões insustentáveis de produção e consumo, e promover políticas demográficas adequadas, conforme consta no Princípio 8 da Declaração do Rio de 1992⁴⁵⁵. Assim, para reduzir a disparidade social e econômica, seria necessário tanto um piso mínimo quanto um teto máximo de consumo, de forma a desenvolver novos valores culturais e éticos, transformar estruturas econômicas e reorientar nossos estilos de vida.

Todavia, idéias hegemônicas se apropriam do discurso ambientalista para veicularem comunicações que caracterizam os países da América Latina como propagadores de “práticas insustentáveis” em seus “processos de industrialização tardia” que não prejudicam a ampla diversidade biológica (biodiversidade) em seus ecossistemas. Esses discursos atribuem aos países latino-americanos a responsabilidade pela não preservação de seus recursos naturais (como florestas e recursos hídricos), que podem ser a salvação da humanidade em um futuro próximo de degradação generalizada. Tais práticas discursivas são carregadas de diversos sentidos e possuem no “universo simbólico das relações internacionais” papel determinado por estratégias de agência econômica e política específica.

Em outras palavras, é necessário compreender o simbólico na linguagem ambiental. Conforme Cornelius Castoriadis, deve-se perceber que a sociedade é instituída através de um processo imaginativo que se constitui através do simbólico⁴⁵⁶. Este pode ser utilizado de forma imediata (nas

⁴⁵⁴ SACHS, Ignacy. **Estratégias de transição para o século XXI: desenvolvimento e meio ambiente.** Traduzido por Magda Lopes. São Paulo: Studio Nobel e Fundação do desenvolvimento administrativo, 1993. p. 15-18.

⁴⁵⁵ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio de Janeiro, 1992). Disponível em: <http://www.interlegis.gov.br/processo_legislativo/copy_of_20020319150524/20030625102846/20030625104533/>. Acesso em: 05 out. 2006.

⁴⁵⁶ CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade.** 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. p. 153.

instituições que representam práticas discursivas) ou, mais comum na percepção pós-moderna, na utilização lúcida, refletida e pulverizada em diversas comunicações que não necessariamente necessitam estar descritas em centros polarizadores ou instituições definidas.

A Cena Ecológica produz uma reação à categoria de grupo sujeitado, enquanto grupo que sofre hierarquização por ocasião de seu acomodamento aos outros grupos (econômico/político). Um grupo sujeitado acredita que sua causa é ouvida, mas não sabe onde nem por quem, numa cadeia serial indefinida recheada de atitudes maquínicas e repetitivas⁴⁵⁷.

“A interação com redes de relações mais amplas e diversificadas afeta o desempenho dos papéis sociais”⁴⁵⁸. Porém, o “eu”, a idéia de pessoa, enquanto categoria do espírito humano revestiu-se de diferentes formas no decorrer da história da humanidade, segundo costumes, religiões e estruturas sociais próprias. Interessa-nos particularmente nesta abordagem, a noção de individualidade que é assim composta desde a nomação. O nome é algo que vincula à pessoa uma relação paradoxal de individualidade e pertencimento a um coletivo simultaneamente⁴⁵⁹.

Este sentimento de “pertencer coletivamente” relaciona-se com os atributos morais da pessoa. Ou seja, somente é possível viver em comunidade com consciência moral. Esta é ao mesmo tempo construída e instituída socialmente enquanto padronização e desempenho de papéis, uso de máscaras (*persona*) e também como sentido íntimo da pessoa da qual também é personagem. Em outras palavras, podemos vincular esta idéia a de sujeito. Sujeito de direitos, enquanto desempenha papéis dentro de uma comunidade que impõe padrões e limites (assujeitamento) e sujeito como autonomia, produzindo percepções dentro de seus territórios existenciais que permitam mapear e, por conseqüência, selecionar qual a comunicação a seguir, dentro das errâncias de seus desejos⁴⁶⁰. Esta é uma concepção perturbadora de sujeito, pois não percebe o “eu” somente enquanto heteronomia e sim como construção e percepção na relação com o outro (alteridade), perpassado por elementos idiossincráticos, mas não assujeitado em padronizações maquínicas.

Desta forma, a idéia de “linha” proposta por Goffmann⁴⁶¹ é como o “eu” que se adapta na vida social, nas construções simbólicas que perpassam a vida social. A linha padroniza sem destituir a singularidade do “eu”. Padroniza os atos e proposições verbais com o intuito de expressar uma visão individual da situação posta e, ao mesmo tempo, uma adaptação, em termos de conduta, para o sentimento de “pertencer em comunidade”. Quando a pessoa experimenta a aprovação e a sensação

⁴⁵⁷ GUATARRI, Felix. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 92.

⁴⁵⁸ VELHO, Gilberto. *Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas*. In: FIGUEIRA, Sérvulo. **Psicanálise e Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1980, p. 20.

⁴⁵⁹ MAUSS, Marcel. *Uma Categoria do Espírito Humano: A noção de pessoa, a noção do “eu”*. In: **Antropologia e Sociologia**, volume 1, São Paulo, Edusp, 1974, p. 226.

⁴⁶⁰ TOURRAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Lisboa, Instituto Piaget, 1994, p. 216.

⁴⁶¹ GOFFMANN, Erving. *A elaboração da Face: uma análise dos elementos rituais na interação social*. In: FIGUEIRA, Sérvulo (org). **Psicanálise e Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1980.

de pertencimento após delinear sua “linha” assume uma “face” enquanto “uma imagem do *self* delineada em termos de atributos sociais aprovados”⁴⁶².

Enfim, enquanto abordamos a questão de um movimento social que se modifica no tempo e no espaço em sociedades complexas, necessitamos compreender as inter-relações subjetivas que constituem seu processo de construção. A relação entre o particular das consciências individuais e o universal produzido na tentativa de definir, generalizar e, em última análise, normativizar o movimento. O movimento ambientalista enquanto percebido exclusivamente como mero constructo de conferências das Nações Unidas, tratados e protocolos oriundos de relações internacionais e interpretações extensivas de declarações de direitos é universal. Porém, corre o risco de ser “absolutamente instituído” e, portanto, perder as particularidades individuais e regionais que enriquecem e movimentam o seu processo de eterna construção. Um movimento que não se auto-constrói perde a linha de existência.

Um dos movimentos sociais mais significativos da atualidade é o movimento ambientalista. Isto não se deve meramente pela sua ampla divulgação pelos meios de comunicação de massa, mas em face de sua considerável capacidade de despertar diferentes percepções nas consciências individuais (opinião pública) acerca de seus fenômenos complexos, bem como de sua formação híbrida, sendo composto da iniciativa de diversos outros movimentos (sindical, feminista, entre outros). Desta forma, buscamos analisar a “cartografia” do movimento ambientalista enquanto “projeto” individual e social.

Projeto é em suma algo que pode ser comunicado. A possibilidade de existência de projetos individuais está diretamente ligada com as realidades sócio-culturais específicas aos quais estão mergulhados. Considerando o indivíduo uma realidade complexa, ao mesmo tempo dado da natureza e construto social e cultural que comunica, nomeando e sendo nomeado, em interações com os seres à sua volta, os projetos são construídos em função de experiências, de códigos de vivências e interações interpretadas.

Assim, relação de consumo produzida pelo sentimento capitalista não é uma forma unicamente objetiva. O consumo funciona, em primeira análise, como uma estrutura de troca e diferenciação. Porém, os objetos são substituíveis e somente têm sentido em contextos lógicos. Tais operações de substituições funcionam através de regras. No domínio funcional e econômico aplica-se a regra da equivalência. Todavia, no domínio dos signos, utiliza-se a regra da diferença. Por fim, a regra da ambivalência verifica-se no campo do simbólico. Como se pode perceber, o uso e consumo de um objeto não deve, portanto, ser compreendido somente na relação objeto-necessidade. O paradigma simbólico é radicalmente diferente do paradigma funcional. A alimentação pode ser um exemplo consistente neste sentido. Enquanto necessidade funcional a fome não é simbólica, não significa, satisfaz-se. Porém, o ato de comer pode satisfazer uma pulsão oral, ser um substituto neurótico de falta

⁴⁶² Ibidem, p.77.

de amor, por exemplo. Assim, a fome, enquanto desejo, significa-se ao longo de toda uma cadeia de significantes⁴⁶³

Desta forma, “qualquer indivíduo ou grupo, antes mesmo de assegurar a sobrevivência, encontra-se na urgência vital de ter de produzir-se como sentido num sistema de trocas e relações”⁴⁶⁴. Porém, estas trocas não são perpassadas apenas por fatores econômicos como analisa Karl Marx. Também não refletem unicamente uma sociedade catalogada em classes (dominantes/dominados, superestrutura/estrutura). “Perceber, portanto, o conjunto de objetos, bens e serviços de uma sociedade como um conjunto de coisas inertes e mudas, que adquirem existência apenas através das classificações culturais, é transformar a vida social, as relações entre os homens e destes com as coisas em um grande esquema taxonômico”⁴⁶⁵.

É justamente nesta percepção sensível de que os objetos possuem materialidades distintas afetando e causando reações diferenciadas em cada pessoa, condicionando escolhas e atitudes, que reconhecemos neles certa “autonomia” para além das biografias de seus portadores⁴⁶⁶.

Assim, em sociedades complexas, que trazem consigo a noção de heterogeneidade cultural, entendida como coexistência de uma diversidade de tradições de variadas bases (étnicas, sociais, religiosas), se faz necessária uma abordagem que busque localizar, selecionar e contemplar as diferentes fronteiras simbólicas entre as experiências significativas apresentadas. Em outras palavras, é necessário pensar a trajetória social pela qual passam indivíduos e grupos, as redes produzidas entre os mesmos, bem como a noção de conhecimentos produzidos em classes que reproduzem no tempo e espaço determinados comportamentos e comunicações.

Em sentido oposto às práticas discursivas hegemônicas, abordadas anteriormente, e que podem ser difundidas por apropriação do discurso ambientalista, busca-se a perspectiva pós-colonial para desvelar os interesses com os quais esses discursos estão comprometidos. Com isso, pode ser elucidada a cena ecológica, de forma a construir caminhos de emancipação latino-americana.

3 A perspectiva pós-colonial aplicada à cena ecológica latino-americana

Para perceber o conceito de “Pós-Colonial”, é necessário considerar, no cenário abordado anteriormente, a idéia de contingência. Ou seja, nenhum processo econômico, político, social, tecnológico e cultural é imutável na atualidade. Não perceber a idéia de que estruturas podem ser modificadas de forma rápida no contexto global é não permitir a produção de diferenças. Neste sentido,

⁴⁶³ BAUDRILLARD, Jean. *Para uma crítica da Economia Política do Signo*. Lisboa: Ed. 70, 1995, p. 67-68.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p.73.

⁴⁶⁵ BARBOSA, Livia. Cultura, consumo e identidade: limpeza e poluição na sociedade brasileira contemporânea. In: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (orgs). *Cultura, Consumo e Identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 109.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 109-110

são necessárias estratégias que transcendam a idéia de Estados-Nação hegemônicos em termos econômicos e políticos. Todavia, no que tange às práticas discursivas, deve-se buscar “estratégias contra-hegemônicas” e “estratégias legitimadoras de emancipação”⁴⁶⁷.

Desta forma, uma possibilidade diferenciada de práticas discursivas encontra-se nas “perspectivas pós-coloniais”. Refere Homi Bhabha que estas “emergem do testemunho dos países de Terceiro Mundo e dos discursos das “minorias” dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul”⁴⁶⁸. Buscam intervir na formação de discursos ideológicos da pós-modernidade que tentam aferir uma “normalidade” hegemônica à irregularidade de desenvolvimento e às histórias diferenciadas entre as nações, comunidades, raças ou povos.

Na perspectiva pós-colonial a cultura é observada como estratégia de sobrevivência tanto transnacional como tradutória. Tradução no sentido de que as histórias espaciais de deslocamento (acompanhadas das disputas territoriais e tecnologias globais e midiáticas) priorizam como a cultura significa e é significada. Assim, os discursos naturalizados como “unificadores” de povos e nações não podem ter referências imediatas. Tal perspectiva desperta consciência acerca da “construção da cultura e da invenção da tradição”⁴⁶⁹.

É necessário, portanto, buscar a percepção do lugar híbrido atribuído aos valores culturais onde a “metáfora da “linguagem” traz à tona a questão da diferença e incomensurabilidade culturais”⁴⁷⁰. Tal compreensão possibilita o (re)questionar das noções etnocêntricas e consensuais da existência pluralista da diversidade cultural.

Assim, o Pós-Moderno aborda, principalmente, noções de valor como desenvolvimento, velocidade, tecnologia. Por mais volátil e adaptável que sejam as perspectivas dos discursos pós-modernos, todavia, não se concentram no cerne da tradução dos processos culturais; suas trajetórias e errâncias no âmago de seus processos construtivos. Desta forma, também não percebe os tempos de transformação na própria prática discursiva. Tempo este entre a proposição/emissão de discursos e a recepção dos mesmos. Nesta trajetória/deslocamento se modificam as estruturas, as instituições. O discurso se auto-produz e se deixa atravessar em pequenas fissuras, produzindo outras práticas oriundas de novas percepções e produções lingüísticas específicas em dado espaço e tempo. Em outras palavras, o discurso da “cena ecológica” assume diferentes roupagens de seu lugar inicial de hegemonia. “Assume perspectivas no domínio da outridade e do social, onde a identificação se dá na própria diferença”⁴⁷¹.

Tal concepção permite a construção de diálogos e processos democráticos conscientes acerca da questão ambiental. Permite decidir com “agência”. Capacidade de agir e vivenciar. Ação coletiva no

⁴⁶⁷ BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 240.

⁴⁶⁸ Idem, p. 238.

⁴⁶⁹ Idem, p. 241.

⁴⁷⁰ Idem, p. 247.

⁴⁷¹ BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. p. 257.

sentido de movimentação (movimentos sociais) que consigam perceber as diferenças e rupturas entre as diversas concepções da “cena ecológica”. Na realidade, diálogo de saberes em construção, o que leva a questionar a rivalização de formas distintas de conhecimento, entre o conhecimento científico submetido aos interesses hegemônicos da globalização e os saberes culturais das populações tradicionais latino-americanas.

Modernidade e Pós-Modernidade são elas mesmas construídas a partir da perspectiva marginal da diferença cultural. Diferença que estrutura. A diferença própria é uma estrutura. Estrutura estruturante no sentido de padronizar, em determinado campo, de forma violenta. Violência simbólica na produção do discurso da “cena ecológica”⁴⁷².

Independente da consciência parcial ou não-consciência do sujeito acerca destas estruturas, o importante é salientar a constituição do *habitus* enquanto somatório de condições culturais e condições simbólicas (culturais). Neste sentido a percepção da “cena ecológica” nos diversos lugares do globo depende da noção de *habitus* influenciada ao mesmo tempo por princípios de socialização e individuação. No primeiro caso porque “nossas categorias de juízo e ação, advindas da sociedade, são compartilhadas por todos aqueles que se sujeitarem a condicionamentos sociais semelhantes; e no segundo porque cada pessoa pode ter trajetória e localização únicas no mundo”⁴⁷³.

A noção de *habitus* é, portanto, essencial para compreensão e emancipação do conceito de “cena ecológica”. *Habitus* “enquanto conjunto estratificado e dinâmico de disposições que registram, armazenam e prolongam a influência de ambientes diversos encontrados sucessivamente na vida das pessoas”⁴⁷⁴.

Desta forma, a incorporação da noção de *habitus* para percepção das práticas discursivas no campo da ecologia é de suma importância para desvelar mecanismos inconscientes em determinados grupos assujeitados por discursos pós-modernos; que desconsideram a contingência, indeterminismo e os espaços conflituosos próprios do processo de globalização, principalmente no que tange a construção de saberes na cartografia de Estados-Nação pós-coloniais inseridos no universo transnacional.

É justamente nesta tensão entre estrutura e capacidade de agência que se pode alcançar possibilidades para resoluções de conflitos entre sustentabilidade e consumo. A resistência encontra-se no tensionamento e no “empoderamento”, ou seja, na busca e conseqüente acesso a informações sobre o que consumir, como consumir, quais as externalidades deste consumo. É através desta reflexividade sobre as ações do cotidiano que indivíduos e coletivos podem conviver com as ambivalências da sociedade contemporânea, compreendendo as estruturas produtoras de expectativas e as possíveis contingências das decisões tomadas neste circuito. Desta forma, a produção científica, como outro pólo desta análise deve, também, ser repensada no que diz respeito a romper o círculo vicioso produção-consumo-lucratividade pensando estratégias contra-hegemônicas que levem à complementaridade de saberes e possibilidade de agência por parte dos países ditos “em desenvolvimento”.

4 Discurso contra-hegemônico à globalização econômica: buscando a complementaridade dos saberes

⁴⁷² Conforme BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit, s.d.

⁴⁷³ WACQUANT, Loïc. **Mapeando o Habitus**, IN: *Habitus*, Goiânia, v.2, n.1, p-7-10, jan/jun.2004, p. 14.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 14.

Na relação da ciência com a produção capitalista, o avanço das ciências biológicas, com destaque à engenharia genética, ofereceu nova possibilidade de mercado às corporações, mediante a aplicação da tecnologia à biodiversidade, permitindo a obtenção de produtos e processos biotecnológicos comercializáveis. Nesse caso, as corporações se lançam em processos de etnobioprospecção⁴⁷⁵, quando mantém contato com outras formas de saber fundadas, inclusive, em noções de tempo e espaço distintos. Essa conexão carrega um processo de dominação do conhecimento científico e submissão das formas de conhecer que não se enquadram nos pressupostos e lógica da ciência.

Nesse cenário da pós-modernidade, marcada pelo critério de valorização econômica, o embate entre o conhecimento científico e outras formas de saber ocorre no contato dos laboratórios com as comunidades tradicionais. A pesquisa para produção de medicamentos e cosméticos utiliza, em sua maioria, extratos de ervas, plantas, ou substâncias encontradas na natureza, que são concentradas por processos industriais. Na identificação das espécies que tem potencial terapêutico ou propriedades para embelezamento físico, as indústrias de remédios e cosméticos têm buscado junto às comunidades locais indicações dos usos que fazem dos recursos naturais ao seu entorno em suas práticas cotidianas e rituais próprios das suas etnias.

Após a industrialização da substância encontrada na natureza, as empresas protegem o seu “empreendimento” com a propriedade intelectual sobre o produto final, que, na verdade, é resultado de uma operação científica de concentração do que a natureza já oferecia e era utilizada nas tradições das comunidades locais, que acabam sendo privadas daquele uso que costumeiramente faziam. Assim, há uma rivalização do conhecimento científico com as formas de saber local.

Boaventura de Sousa Santos coloca a questão como um imperialismo ecológico ou bioimperialismo. Conforme o autor, essa nova forma de dominação está presente no discurso de cientistas do Norte, que reproduz as relações coloniais, ao atribuir a redução da biodiversidade aos países do Sul, cuja solução deveria ser a intervenção de instituições internacionais, que implicaria em apropriação de conhecimentos locais e de saberes indispensáveis à identificação de espécies e suas propriedades terapêuticas.⁴⁷⁶

Como exemplo da rivalização do conhecimento científico com o conhecimento cultural de povos indígenas, a Fundação de Pesquisa da Universidade de Kentucky em conjunto com o laboratório ZymoGenetics obteve do USPTO uma patente do método de tratamento de lesões hepáticas por

⁴⁷⁵ Etnobioprospecção é a prática de corporações multinacionais para investigação de conhecimentos de povos autóctones, notadamente indígenas, sobre os usos que fazem da fauna e flora em suas tradições culturais, de forma a identificar substâncias que possam ter propriedades terapêuticas ou cosméticas para posterior extração e comercialização privada.

⁴⁷⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 68.

administração de deltorfinas. Conforme descrição detalhada da patente, as deltorfinas são substâncias endógenas isoladas de secreção da pele da rã sul-americana *Phyllomedusa bicolor*⁴⁷⁷. Significa que as deltorfinas não foram inventadas pelo intelecto humano, mas foram extraídas de uma substância encontrada na pele de um animal, sem qualquer alteração na sua composição. Nesse caso, a patente foi concedida sobre a descoberta de uma substância que compunha a secreção natural de um ser vivo, privilegiando a atividade humana limitada à aplicação de técnicas de extração das deltorfinas.

Deve ser destacado que povos tradicionais sul-americanos já conheciam as propriedades terapêuticas da secreção da pele da rã *Phyllomedusa bicolor*. O sapo é proveniente da Amazônia, podendo ser encontrado nas Guianas, na Venezuela, na Colômbia, no Peru, na Bolívia e no Brasil. A sua secreção cutânea é utilizada pelos povos da região como “vacina do sapo” que a consideram um remédio para distintas doenças desde amarelão a dores em geral. Moisés de Souza e outros pesquisadores referem que o povo Kaxinawá o denomina sapo “kampu”, enquanto os Katukina o conhecem como sapo “kambô” e os Ashaninka mencionam o nome do sapo “wapapatsi”⁴⁷⁸. Esses elementos revelam, então, que sequer as finalidades terapêuticas foram inventadas, porque já havia o conhecimento popular sobre possíveis usos da secreção do sapo pelos povos da região.

Os saberes locais são expressões culturais dos povos tradicionais, ensinados de geração a geração como prática de vida e estão, por isso, integrados na identidade comunitária desses povos. Nesse sentido, Vandana Shiva afirma que “Existem dois paradigmas conflitantes da biodiversidade. O primeiro é mantido pelas comunidades locais, cuja sobrevivência e sustentabilidade estão ligadas ao uso e conservação da biodiversidade. O segundo é mantido pelos interesses comerciais, cujos lucros estão ligados à utilização da biodiversidade global como insumos de sistemas de produção globais, centralizados e homogêneos.”⁴⁷⁹ Assim, a rivalidade das formas de conhecimento traz, na verdade, um entrelaçamento de valores e formas de vida, baseadas em pressupostos distintos: de um lado, a vida contemporânea, marcada pela expansão do consumo, diante da mercadorização dos desejos do homem civilizado; de outro, o devir holístico, harmônico com a natureza, ontologicamente sustentável, das comunidades tradicionais.

Os conhecimentos das comunidades tradicionais não podem ser titularizados por determinados indivíduos seus. A única maneira de propriedade por elas conhecidas é a coletiva. A partir desse dado,

⁴⁷⁷ UKRF – UNIVERSITY OF KENTUCKY RESEARCH FOUNDATION; ZGEN - ZYMOGENETICS, INC.. Peter R. Oeltgen et. al. **Method for treating cytokine mediated hepatic injury**. US n. 6.380.164, 23 jan. 2001, 23 jan. 2021. Publicada 30 abr. 2002. Disponível em: <<http://patft.uspto.gov/netacgi/nph-Parser?Sect1=PTO2&Sect2=HITOFF&p=1&u=%2Fnetahml%2FPTO%2Fsearch-bool.html&r=3&f=G&l=50&co1=AND&d=PTXT&s1=6380164&OS=6380164&RS=6380164>>. Acesso em: 05 mai. 2009.

⁴⁷⁸ SOUZA, Moisés B. et al. Anfíbios. In: CUNHA, M. C. da; ALMEIDA, M. B. (Orgs.). **Enciclopédia da Floresta: O Alto Juruá: Práticas e Conhecimentos das Populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.608-610.

⁴⁷⁹ SHIVA, Vandana. **Biopirataria: A pilhagem da natureza e do conhecimento**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001, p. 146.

a sociedade contemporânea, cujas relações são regidas por normas jurídicas que permitem a individualização de direitos a pessoas determinadas, seja física ou jurídica, deve criar modos de inclusão do Outro no ordenamento jurídico. Significa que a ordem jurídica inicialmente pensada para uma sociedade uniforme, urbana, industrial e composta apenas por um modo existencial, deve ser transformada para amparar a pluralidade da existência humana, incluindo as comunidades tradicionais, constituídas por valores, cultos, tradições, formas de conhecimento e noções de propriedade, distintos daquela sociedade uniforme idealizada.

Para passarmos da rivalização do conhecimento científico com os saberes tradicionais ao diálogo plural dessas distintas formas de saber e dar-lhes um mesmo *status* de validade para a humanidade, precisamos buscar uma mudança paradigmática cuja dificuldade é representada por dois fatores: primeiro, o discurso dominante que apresenta a impossibilidade de quebra paradigmática; segundo, a multiplicidade de idéias opostas que acabam por caracterizar a pós-modernidade pela ausência de paradigma.

Um primeiro avanço deve ocorrer no reconhecimento dos saberes culturais das comunidades autóctones para a preservação e desenvolvimento da biodiversidade, bem como conferir a essas formas de saber a autonomia necessária para a manutenção dos modos de conhecer distintos dos métodos científicos. Vandana Shiva indica como alternativa a construção de estruturas da biodemocracia, que reconhece valor intrínseco das diferentes formas de vida e o direito das comunidades diversificadas em permanecer com seu conhecimento cultural sobre a flora e fauna que os entorna⁴⁸⁰.

Também nesse sentido, a proposta de Felix Guattari de uma nova ecosofia parece ser uma perspectiva que busca construir novas formas de valorização das atividades humanas, não circunscritas à lógica do mercado, com a qual a ciência tem se aliado para subjugar os saberes tradicionais. A atitude ecosófica passa por três dimensões com o objetivo de ressingularização do homem para o pensar emancipatório, de forma que sua conduta individual agregue valores não só econômicos, mas seja comprometida com o grupo social. Conforme Felix Guattari:

“Em vez de ficar perpetuamente ao sabor da eficácia falaciosa de challenges econômicos, trata-se de se reapropriar de Universos de valor no seio dos quais processos de singularização poderão reencontrar consistência. Novas práticas sociais, novas práticas estéticas, novas práticas de si na relação com o outro, com o estrangeiro, como o estranho: todo um programa que parecerá bem distante das urgências do momento! E, no entanto, é exatamente na articulação: da subjetividade em estado nascente, do socius em estado mutante, do meio ambiente no ponto em que pode ser

⁴⁸⁰ SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003. p. 114-115.

reinventado, que estará em jogo a saída das crises maiores de nossa época.”⁴⁸¹

A busca por novas formas de pensar que garantam espaço para a diversidade de formas de saber, leva à reflexão sobre a relação homem-natureza na busca por um outro paradigma, com bases humanistas, que provoque a abertura da ciência ao diálogo com outras formas de saber. Assim, podem ser constituídas práticas contra-hegemônicas de emancipação que garantam a complementaridade de saberes, identificada na diversidade de formas de relação do indivíduo com a sociedade e seu *locus* existencial no mundo, integrado ao meio ambiente.

Digressões Finais

A Complementaridade de Saberes é essencial para uma compreensão do *modus operandi* da globalização atual. É necessário identificar os discursos de “assujeitamento” e padronização no que concerne à prática hegemônica de grandes conglomerados empresariais e sua perspectiva transnacional opressiva e dominante na apropriação de conhecimentos e recursos naturais.

Igualmente importante é perceber a dominação discursiva no “nível micro”, ou seja, nas relações de consumo. É inegável que todo consumo produz externalidades, reflexos e impactos ambientais negativos. Porém, algumas correntes do pensamento pós-moderno, com embasamento filosófico, tornam a visão da sociedade contemporânea como “coexistência errática de impulsos e desejos”⁴⁸². Ora, se tal afirmação é levada à última conseqüência, todos os impulsos de consumo são inevitáveis dentro de um esquema de produção da desordem e do medo, onde os signos dispersos (dificuldades em estabelecer sentidos e códigos compartilhados) impedem de estabelecer coerências levando a uma instabilidade generalizada de mercado (ou da percepção do que é o mercado) e também à dispersão dos sujeitos em suas escolhas e “seguranças”.

Porém, este “fatalismo” pós moderno não compreende que o consumo é parte da “racionalidade integrativa e comunicativa de uma sociedade”⁴⁸³. A racionalidade macrossocial, definida por grandes corporações, não é a única que modela o conceito de consumo. Existem implicações políticas, simbólico-sociais e ambientais no ato de consumo. Ninguém consome ao acaso. O consumo é um elemento de distinção. É necessário pensar o consumo como “um jogo entre desejos e estruturas, onde as mercadorias e o próprio consumo servem também para ordenar politicamente cada sociedade.

⁴⁸¹ GUATTARI, Félix. **As Três ecológicas**. Traduzido por Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1990. p. 55.

⁴⁸² CANCLINI, Néstor Garcia. **Consumidores e Cidadãos**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006, p. 64.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 63.

Assim, a “Perspectiva Pós-Colonial” busca a percepção da “Cena Ambiental” principalmente nos países catalogados pós-modernamente como “em desenvolvimento” e que não podem ser enquadrados em uma lógica de dispersão e impossibilidade de definição no momento em que mais precisam pensar, ordenar e estruturar suas organizações políticas, democráticas e econômicas de forma sustentável. É necessário, portanto, despertar percepções em defesa dos saberes e culturas locais para emancipação e autonomia de indivíduos e grupos “assujeitados” por padronizações que levam a dependência e desconsideram as realidades locais presentes. Tal perspectiva permite pensar o global sem perder de vista o local, abordando de forma coerente temáticas tão controversas como o Consumo, Meio Ambiente e Biodiversidade, Sustentabilidade, Autonomia e Emancipação.

Referências Bibliográficas

- EAGLETON, Terry. **As Ilusões do pós-modernismo**. Traduzido por Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- CHESNAIS, François. **A Mundialização do capital**. Traduzido por Silvana Finzi Foá. São Paulo: Xamã, 1996.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Os processos de globalização. In: _____(Org.). **A Globalização e as ciências sociais**. 3. ed. São Paulo, Cortez, 2005.
- DUPAS, Gilberto. Propriedade intelectual: tensões entre a lógica do capital e os interesses sociais. In: VILLARES, Fábio (Org.). **Propriedade intelectual: tensões entre o capital e a sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- SACHS, Ignacy. **Estratégias de transição para o século XXI: desenvolvimento e meio ambiente**. Traduzido por Magda Lopes. São Paulo: Studio Nobel e Fundação do desenvolvimento administrativo, 1993.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio de Janeiro, 1992). Disponível em: <http://www.interlegis.gov.br/processo_legislativo/copy_of_20020319150524/20030625102846/20030625104533/>. Acesso em: 05 out. 2006.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- GUATARRI, Felix. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- VELHO, Gilberto. *Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas*. In: FIGUEIRA, Sérvulo. **Psicanálise e Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1980.
- MAUSS, Marcel. *Uma Categoria do Espírito Humano: A noção de pessoa, a noção do “eu”*. In: **Antropologia e Sociologia**, volume 1, São Paulo, Edusp, 1974.
- TOURRAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Lisboa, Instituto Piaget, 1994.
- GOFFMANN, Erving. *A elaboração da Face: uma análise dos elementos rituais na interação social*. In: FIGUEIRA, Sérvulo (org). **Psicanálise e Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1980.
- BAUDRILLARD, Jean. *Para uma crítica da Economia Política do Signo*. Lisboa: Ed. 70, 1995.
- BARBOSA, Livia. Cultura, consumo e identidade: limpeza e poluição na sociedade brasileira contemporânea. In: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (orgs). *Cultura, Consumo e Identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit, s.d.

WACQUANT, Loïc. **Mapeando o Habitus**, IN: *Habitus*, Goiânia, v.2, n.1, p-7-10, jan/jun.2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

UKRF – UNIVERSITY OF KENTUCKY RESEARCH FOUNDATION; ZGEN - ZYMOGENETICS, INC..

Peter R. Oeltgen et. al. **Method for treating cytokine mediated hepatic injury**. US n. 6.380.164, 23 jan. 2001, 23 jan. 2021. Publicada 30 abr. 2002. Disponível em: <<http://patft.uspto.gov/netacgi/nph-Parser?Sect1=PTO2&Sect2=HITOFF&p=1&u=%2Fnetahml%2FPTO%2Fsearch-bool.html&r=3&f=G&l=50&co1=AND&d=PTXT&s1=6380164&OS=6380164&RS=6380164>>. Acesso em: 05 mai. 2009.

SOUZA, Moisés B. et al. Anfíbios. In: CUNHA, M. C. da; ALMEIDA, M. B. (Orgs.). **Enciclopédia da Floresta: O Alto Juruá: Práticas e Conhecimentos das Populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: A pilhagem da natureza e do conhecimento**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

GUATTARI, Félix. **As Três ecologias**. Traduzido por Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Consumidores e Cidadãos**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

Ma. Virginia Cordovés Bella mvcordoves@hotmail.com
J. Ignacio Gomeza Gómez ignaciogomez@hotmail.com
Facultad de Humanidades
Universidad de Montevideo
Montevideo – Uruguay.

La “Teología de la Liberación” Revisión y propuestas para una racionalidad “situada”

Resumen

En el marco de la crítica a la implantación del modelo de racionalidad occidental –hegemónico- en nuestro continente, indagaremos acerca de las formas de resistencia surgidas en Latinoamérica desde la imbricación de pensamiento y acción. Imbricación que ha tendido a generar una racionalidad *otra*, “situada”⁴⁸⁴, esto es, desde la comprensión y realidad de nuestros pueblos.

El triunfo del proceso civilizatorio implica, desde ya, una determinación unilateral del concepto de condición humana, ahogando las auténticas manifestaciones del *ser* latinoamericano como consecuencia de una configuración exógena, alienante.

Abordaremos en el presente trabajo las nociones de existencia que sustenta la “Teología de la Liberación”, como corriente de pensamiento “situada”, que intenta llevar a cabo la emancipación de los lazos opresores del discurso hegemónico.

La “Teología de la Liberación” Revisión y propuestas para una racionalidad “situada”

I. Perspectiva crítica frente al *logos* “analítico-instrumental”.

*Necesita esta cultura, para su continuidad, que vaya en su ayuda aquella otra que se ha mantenido tan valerosamente al margen como una hermana cenicienta: necesita alimentarse de lo que desdeñó.*⁴⁸⁵

Intentaremos abordar algunos aspectos críticos frente a la racionalidad occidental hegemónica, elaborados por distintas corrientes filosóficas a lo largo del siglo XX, remitiéndonos fundamentalmente

⁴⁸⁴ Se utiliza aquí el concepto de pensamiento situado manejado por Canal Feijóo.

⁴⁸⁵ ZAMBRANO, María, *Obras reunidas: Pensamiento y poesía en la vida española...*, Aguilar, Madrid, 1971, p. 297

a la teología de la liberación como movimiento de acción y pensamiento que intenta una deconstrucción de las formas totalitarias del *logos* dominante.

La racionalidad entendida como modo de concebir y estar-en-el- mundo implica siempre una construcción cultural, un camino a seguir para el hombre, además de una determinada vinculación con lo otro, esto es, una manera de entrar en relación con la naturaleza, lo otros y lo inefable.

El *logos* que entraña la razón occidental comienza con la historia de la filosofía y alcanza su punto álgido en los racionalismos del siglo XVIII, encabezados por el precepto cartesiano *pienso, luego soy*. Este proceso de racionalización del *logos* coincide, y no casualmente, con la expansión de la burguesía y el sistema capitalista, fundado en las ideas de un liberalismo de corte individualista como expresión socio-política del mismo *logos*. La racionalidad nunca es neutra, en el sentido de que pueda conservarse pura, aislada en su esfera ideal sin ejercer su influjo en la realidad, o manteniéndose cerrada frente a aquello que recibe de fuera o de la propia existencia, aquello que no siendo conceptualizable o cuantificable queda escindido, marginado. Dicha manera ingenua de considerar el modo en que comprendemos el mundo y nos relacionamos con él, es producto de la absolutización de un tipo de *logos* europocéntrico, racionalista e instrumental. En este sentido señala el teólogo de la liberación brasileño Leonardo Boff:

La ciencia y la técnica no surgieron en virtud del mero ejercicio gratuito de la racionalidad, sino como repuesta exigida por el progreso de la producción, el mercado y el consumo. A causa de la producción, la razón que va a desarrollarse al máximo será la razón analítico-instrumental, en detrimento de otras formas de ejercicio de la razón (dialéctica, sapiencial, etc.) el saber posee una intencionalidad perfectamente definida: el poder. Poder y saber son coincidentes según la modernidad burguesa.⁴⁸⁶

La forma adquirida por la racionalidad hegemónica responde a una determinada concepción antropológica que identifica la condición humana fundamental como conciencia *clara y distinta*, que se levanta por sobre las cosas en virtud de su dominio. A este respecto señala Ortega y Gasset: “el racionalismo no es una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa [...] el espíritu le

⁴⁸⁶ BOFF, Leonardo, *San Francisco de Asís, ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander, España, 1982, pp. 20-21.

impone un cierto modo de ser [a la naturaleza], le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional.”⁴⁸⁷ Variadas corrientes de pensamiento contemporáneo⁴⁸⁸ han analizado críticamente los problemas que la racionalidad hegemónica encierra como forma de pensamiento unívoco que requiere de un tipo de existencia y de un modo de vivir en función de valores extrínsecos que coincidan con la identidad de un ser ya constituido a-priori. En otras palabras, el *logos analítico-instrumental* –como lo denomina Boff -, obliga a la existencia a vivir en-el-mundo ajustada a una estructura que oprime la capacidad transformativa de la condición humana, e inhibe la libre creación de modos de vida alternativos. Herederos éstos de racionalidades *otras*, logos que han sido sumergidos, invisibilizados; menospreciados bajo el mote de arcaicos o subversivos.

El sistema hegemónico, global, a través de sutiles mecanismos simbólicos cada vez más refinados, acaba por convencer al sujeto de que la forma de concebir y vivir en el mundo ofrecida por el capitalismo liberal es la única posible. De este modo surgen filosofías nutridas de una confianza ingenua en el sistema vigente que aspiran a su expansión universal en el espacio y el tiempo, sosteniendo que es el capitalismo liberal el mejor de los *mundos posibles*. Según los representantes acérrimos de este tipo de pensamiento casi propagandístico⁴⁸⁹, sólo deberíamos atenernos a perfeccionar la operatividad del sistema, sin inquirir profundamente las bases en las cuales se sustenta.

Lo cierto es que no creemos estar en *el mejor de los mundos posibles*. La cotidiana manifestación de la crisis experimentada como vacío, confusión, miedo, angustia, ansiedad y violencia nos impulsa a reavivar el horizonte de las utopías que se encuentra vigente en distintas tradiciones del propio pensamiento occidental, y también alentando persistentemente en el centro de las culturas originarias del suelo Latinoamericano. La crítica se impone al pensamiento, como deconstrucción de la racionalidad totalizadora y dominante, en aras de la creación de alternativas posibles heredadas de saberes que fueron deslegitimados por un logos que detenta la unidad de identidad como algo fijo y acabado. Se hace urgente la transformación de la racionalidad -su cosmovisión unilateral y reseca-, hacia un logos lo suficientemente amplio y creativo, que habilite la gestación de otra comprensión, capaz de otro estar-en-el-mundo más armonioso e integrador. Manifestaciones de este logos *otro*, han estado presentes en el origen del pensamiento filosófico, así como en las cosmovisiones de las culturas

⁴⁸⁷ ORTEGA Y GASSET, J, *El tema de nuestro tiempo*, Alanza, Madrid, 1981, p. 221.

⁴⁸⁸ Nos referimos a movimientos filosóficos actuales que atraviesan Europa y América Latina como el racio-vitalismo, el psicoanálisis lacaniano y jungiano, la hermenéutica, la escuela de Frankfurt; así como también en sentido más amplio el existencialismo, el cristianismo marxista y las ideas que promueven la defensa de los pueblos y culturas originarias de Latinoamérica.

⁴⁸⁹ En este sentido destacamos los siguientes ejemplos: Fukuyama con su concepto de “fin de la historia”, Huntington y su apología al hombre blanco (WASP) en “¿Quiénes somos?” y en Latinoamérica el liberalismo pro-yanqui de Montaner.

aborígenes. La posibilidad de una racionalidad sin pretensiones de poder y dominio implica un cambio en la orientación del pensamiento, una senda viable para la co-existencia, en la cual la razón vuelva a enraizarse en la vida, en aquel fondo irreductible que podemos reconocer en el concepto y derecho de dignidad de la condición humana.

Uno de los problemas generados por la hegemonía del *logos analítico-instrumental*, es la discriminación sistemática de aquello que no puede, por su constitución propia responder a esta lógica triunfante de la "unidad-identidad". Racionalidad concebida en los comienzos de la filosofía, en los orígenes de la comprensión racional que ha signado la historia de occidente. En estos términos señala la filósofa española María Zambrano que no hubo en la Grecia antigua unanimidad a la hora de concebir e interpretar el *logos*. Sino por el contrario, podemos encontrarnos, por lo menos, con dos corrientes divergentes: aquella que considera el *logos* como "unidad de identidad", realizada en la idea de ser por Parménides; frente a un *logos* que sostiene en la unidad la armonía de los contrarios, representado por los pitagóricos y Heráclito. El proyecto filosófico vencedor será el de Parménides que irá sufriendo en la historia un proceso de abstracción e instrumentalización creciente. A este respecto agrega la filósofa:

Parménides alcanzó el poder en su sometimiento de la realidad al ser, mejor dicho, de lo que simplemente encontramos, al ser ideal captado por la idea y cuyo rasgo fundamental es la identidad de la que se deriva la permanencia, la inmutabilidad. Lo demás, el movimiento, el cambio, los colores y la luz, las pasiones que desgarran el corazón del hombre, son *lo otro*, lo que ha quedado fuera del ser.⁴⁹⁰

Esta definición del ser demarca los límites entre la *doxa*, opinión vulgar y la *episteme*, verdad del conocimiento racional. En el marco planteado por Parménides de la correspondencia entre pensar y ser, es decir, razón y realidad; el ser legítimo es el que alcanza la definición racional, la fijeza de la identidad que separa la realidad en objetos distinguibles y la escinde violentamente de los impulsos vivientes. Esto es, del contexto activo en el que se encuentra lo existente, co-existiendo. El *logos* de la identidad pretende abstraer lo que hay, de los abismos que exceden los límites de una lógica *apofántica*⁴⁹¹, como lo son la realidad del tiempo y de la materia. El *logos* triunfante en la historia de

⁴⁹⁰ ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, F.C.E., 2ªed, Madrid, 1993, p. 192. p. 204.

⁴⁹¹ Nos remitimos a la lógica de la verdad del juicio, que sustentada en el principio de no contradicción, señala como legítimos aquellos postulados que puedan ser verdaderos o falsos. Estructura binaria operativa que excede

occidente –europea y americana- lleva en su seno un designio totalitario, el de convertir las fluctuantes y diversas dimensiones de la realidad en algo único e identitario, es decir, la absorción de la alteridad - lo otro múltiple- por obra de *lo mismo*. El carácter estático del ser degrada a todo lo moviente al ámbito fantasmático de las apariencias.

Paralelamente al logos de identidad y el ser inmutable de Parménides, Heráclito representará una comprensión distinta, correspondiente a cierto orden armónico, en incesante movimiento, en el cual se da la conciliación de los contrarios, así lo manifiesta en el fragmento 8: “Lo opuesto que converge, y de las cosas divergentes la más bella armonía [y que todo sucede según discordia]”⁴⁹² La unidad aquí no conlleva a la eliminación de la diferencia, como ocurre en el logos de identidad, sino que, la reunión de los distintos elementos pervive en la divergencia. Los pitagóricos también cultivaron otro sentido de la racionalidad plasmado en lo que Zambrano llama el *logos de la música*. Alrededor de la inspiración musical, se congrega el pensamiento y la praxis comunitaria de los pitagóricos, expresión de la sabiduría de un logos aún no desprendido del orden cósmico.

Remitiéndonos ahora a la tradición de los pueblos originarios en Latinoamérica, encontramos en el testimonio de la sabiduría guaraní una concepción antagónica frente a la unidad de identidad que conserva la racionalidad hegemónica hasta nuestros días. El logos como “Uno” encierra, en la tradición de los guaraníes, un modo de existencia inauténtica, encerrada en la banalidad de lo efímero. El tiempo lineal de lo “Uno” es el de la corrupción, el del desarrollo que comienza por el nacer y culmina con la muerte, “lo “Uno” deviene signo de lo Finito”⁴⁹³ Así reza el pensamiento de un sabio guaraní: “Debido a que la totalidad de las cosas que componen el mundo pueden decirse según lo Uno, y no según lo múltiple, el mal está inscripto en la superficie del mundo. En cuanto a nosotros los adornados, no deseamos tal mundo, no somos culpables, el destino nos hace sufrir el peso de lo Uno.”⁴⁹⁴

El tiempo actual podríamos considerarlo simbólicamente como el reino de lo “Uno”, en el sentido de un logos que se nos impone como única orientación posible, que con su ansia de totalización, absorbe y fagocita las más auténticas cosmovisiones vivientes que se nutren de las entrañas de nuestros pueblos. Los modos de vinculación con la realidad de las culturas originarias de Latinoamérica, que

y silencia los intersticios de la realidad que no son *claros ni distintos* y sin embargo constituyen la existencia. Podemos confrontar esta idea en los planteos fenomenológicos y herméuticos de Merleau Ponty y Heidegger.

⁴⁹² CORNAVACA, Ramón, *Filósofos Presocráticos. Fragmentos I*, Barcelona, Losada, 2008, p. 181.

⁴⁹³ CLASTRES, P, *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*, Buenos Aires, Ediciones del Sol – Serie antropológica, 1993, p. 16.

⁴⁹⁴ CLASTRES, P, *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*, Buenos Aires, Ediciones del Sol – Serie antropológica, 1993, p. 16.

privilegian la convivencia y el respeto por la naturaleza antes que el dominio y el lucro han sido obligados a retroceder por las lógicas operativas del mercado y la cuantificación. Como lo señala Jesús Ballesteros en su obra "Postmodernidad: decadencia o resistencia", la modernización económica como interpretación hegemónica de la dimensión humana y social privilegia una concepción del hombre como ser que intercambia mercancías, la esfera mercantil domina a las demás. En favor de esta manera de entender la condición humana y el entramado del mundo, se favorecen y potencian ciertas formas de la percepción y el intelecto: "lo visual, lo cuantitativo, lo disyuntivo",⁴⁹⁵ aspectos que se habían consagrado con la comprensión racionalista que domina la esfera del pensamiento a partir del siglo XVIII. El idealismo, como proyecto de instauración de la *conciencia occidental* por un lado y el positivismo mecanicista que reduce el mundo a hechos y funciones por otro; se conjugan en el diseño de la racionalidad dominante, perspectiva unívoca que dará cobijo al sistema social y económico capitalista. Señala Zambrano: "Al reducirse el conocimiento a la razón solamente, se redujo también eso tan sagrado que es el contacto inicial del hombre con la realidad a un modo único: el de la conciencia. Quedaba la conciencia en su claridad lunar aislada hasta el propio cuerpo, donde por no se que azarosa contingencia venía a estar insertada."⁴⁹⁶ El logos analítico-instrumental como un tipo de mirada que especifica la realidad, establece una distancia insalvable entre el hombre y la naturaleza, expresada en el esquema conceptual de conocimiento que ha caracterizado la metafísica occidental como relación entre un sujeto y un objeto.

Volviendo por un momento al texto guaraní que citábamos anteriormente, en el que se expresa la concepción de lo "Uno" como orden secundario, esto es, no originario; podemos comprender la cosmovisión de muchos de nuestros pueblos originarios como opuesta frente al logos de la mirada occidental. Puesto que han vivido bajo la égida de un pensamiento religioso, en el sentido etimológico de la palabra que designa el re-ligar como trato íntimo con el mundo, es decir en armonía y conexión con la realidad circundante. El porvenir, queda planteado en el fragmento guaraní, como el horizonte utópico donde la realidad y la existencia habiendo salido de su radical separación y ensimismamiento, podrán acceder a una nueva "morada", una vivencia que nos religue al "espacio indiviso de los seres", quizás esto signifique la posibilidad de una comunidad en fraterna reconciliación: "Venga pues el tiempo feliz de los largos soles eternos, la morada calma donde el ser no se dice ya según lo Uno, el espacio indiviso de los seres de quienes puede decirse que son al mismo tiempo hombres y dioses."⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ BALLESTEROS, J, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, España, Tecnos, 2000, p. 12.

⁴⁹⁶ ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, F.C.E, 2ºed, Madrid, 1993, p. 192.

⁴⁹⁷ CLASTRES, P, *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*, Buenos Aires, Ediciones del Sol – Serie antropológica, 1993, p. 16.

La racionalidad hegemónica no puede, manteniendo su identidad y estructura, desprenderse del impulso vital que la mueve en su fondo: la voluntad de dominio, de expansión ilimitada. Más fuertemente a partir del desarrollo productivo industrial, queda plasmada la vocación del logos analítico-instrumental de colonizar la realidad, imponiendo a la alteridad el *sistema*, forma que la violenta la diversidad encorsetándola, ahogando las expresiones divergentes. Así, la soberbia implícita del logos de occidente “se cree poseer la totalidad, se cree tener el todo [...] porque [le] falta esa conciencia de la dependencia, de la limitación propia, que es la humildad.”⁴⁹⁸ ¿En qué términos es posible hablar hoy de humildad?, palabra que parece haber perdido su significación y vigencia en la era del predominio de un sujeto omnipotente. Humildad, que siguiendo el planteo de Boff, más que tratarse de una virtud, es una disposición de la existencia, “una actitud por la que el hombre se sitúa en el suelo (humus = suelo), junto a las cosas”⁴⁹⁹. Un modo de estar-en-el- mundo que cuestiona la lógica de identidad de “lo mismo” que sustenta el *sistema* y que implicaría cierta conversión hacia *lo otro*, apertura y acogida de la realidad exenta de pretensiones utilitarias, expansivas y posesivas.

Reflexiona el teólogo acerca de la pérdida del sentido comunitario, que encarna la objetivación de la realidad en pos de la manipulación del entorno. El sujeto ha perdido en su memoria el alcance de una existencia integral e integrada, en la cual no se distinguían de manera dicotómica el sujeto y el objeto, el adentro y el afuera, el espíritu y la materia. La serie de oposiciones, predominantes en el seno de la concepción racionalista e instrumental, provocan un *dislocamiento* de la realidad, inhabilitando las vías de encuentro entre las mismidades cerradas de los distintos objetos. Esta situación ha producido la disgregación del hombre y la naturaleza, que caracterizaba tradicionalmente el modo de vivir de las culturas de los pueblos originarios. En palabras de Boff, esto es una construcción cultural que nos aleja de la constitución esencial de la existencia, que se encuentra siempre, en su sentido primigenio, ligada al entramado fundamental del mundo:

*El hombre no se limita a vivir en el mundo, sino que con-vive: se armoniza o se enemista: acoge o rechaza. Hay una sintonía entre el mundo interior y el mundo exterior. Ninguna modificación que se haga en el mundo exterior pasa inadvertida a la “psique”, al mundo interior. El hombre no puede llegar a su identidad prescindiendo de una relación amistosa y fraterna con el mundo natural. No se trata de un romanticismo anacrónico. Se trata de comprender correctamente la estructura fundamental del hombre, ser-en-el-mundo-con-todas-las-cosas, como decíamos antes, en una democracia cósmica.*⁵⁰⁰

El trato con la realidad que detenta la racionalidad hegemónica se ha tornado caprichoso y egocéntrico. El logos que entroniza la razón y voluntad del sujeto como cualidades esenciales ha borrado la alteridad presente en toda existencia, es decir, ha ignorado las zonas oscuras y refractarias de toda

⁴⁹⁸ ZAMBRANO, María, *Obras reunidas: Pensamiento y poesía en la vida española...*, Aguilar, Madrid, 1971, p.264.

⁴⁹⁹ BOFF, Leonardo, *San Francisco de Asís, ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander, España, 1982, p. 65.

⁵⁰⁰ BOFF, Leonardo, *San Francisco de Asís, ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander, España, 1982, p. 73.

vida, a saber: la "falta"⁵⁰¹, su grieta hueca e inefable y los impulsos inconscientes y arquetípicos. La racionalidad hegemónica no da cauce ni expresión a las dimensiones taciturnas de la vida, porque su visión *clara y distinta* inhibe el resabio de la sombra, con la cual la existencia humana tiene lidiar en su tránsito mundano, aunque no haya tomado aún conciencia de ello. De este modo, los procedimientos del logos instrumental en su vertiente fáctica y simbólica actúan por evasión y compensación de esta debilidad originaria de la condición humana. El consumo capitalista postmoderno es un buen ejemplo de ello; a través de la posesión de todo tipo de bienes innecesarios, reforzada por la influencia de la ideología publicitaria, genera hábilmente la ilusión de completud de la existencia. Se "llenan" los espacios huecos, se "solapa" la angustia -que Heidegger ha indicado como modo de ser auténtico en el mundo. La evasión y el aplastamiento de estos aspectos relevantes de la condición humana son mecanismos operativos del logos analítico-instrumental que persiguen su pervivencia a través de la apatía generalizada.

Destaca el teólogo estos aspectos afectivos como elementos que podrían despertar hacia una racionalidad *otra*, cuestionando la unilateralidad del sistema. En su comprensión, el sentir como fondo recóndito que mueve la vida humana es anterior y más originario que la racionalidad. Afirma entonces: "La experiencia base es el sentimiento. No es el *cogito ergo sum* (pienso luego existo), sino el *sentio, ergo sum* (siento, luego existo): no es el Logos, sino el Pathos, la capacidad de ser afectado y de afectar: la afectividad."⁵⁰² Propone rescatar los valores de la afectividad, que entiende nos ubican en un estar abierto, eliminando de esta manera, el distanciamiento objetivo impuesto por el *logos de la mirada*. Concluye en este sentido: "La razón se ha hecho cada vez más antagónica de aquellas dimensiones de la vida que son menos productivas pero más receptivas. El *Logos* ha reprimido al *Eros* y al *Pathos*, los valores del contacto directo, de la intimidad y la afectividad, de la creatividad y la fantasía, de la sencillez y la espontaneidad. *Eros* y *Techne* parecen vivir en constante conflicto."⁵⁰³

La teología de la liberación como modo de un pensamiento situado, recoge esa apertura del ser frente al mundo y hacia la alteridad que postula Boff, y que pareciera configurarse desde un logos más amplio y humilde, alejado de las pretensiones de poder y dominio que arrastra el logos de occidente a lo largo de nuestra historia. Enraizado al sentir y por ello a las expresiones populares y marginales, es capaz de condescender a las zonas refractarias de la realidad, a las hendiduras que quiebran la pretensión de una racionalidad totalizante y monolítica.

⁵⁰¹ Hacemos referencia a las concepciones "débiles" de la subjetividad humana tematizadas por la filosofía del siglo XX que podrían representarse en la idea de "falta" que señala Lacan como herida de la existencia, así como también la "nada" heideggeriana como constitución fundamental del ser-en-el-mundo.

⁵⁰² BOFF, Leonardo, *San Francisco de Asís, ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander, España, 1982, p. 25.

⁵⁰³ BOFF, Leonardo, *San Francisco de Asís, ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander, España, 1982, p. 23.

II. Proceso civilizatorio: el silenciamiento de lo auténtico

El último cuarto del siglo XIX es el tiempo de la consolidación de las naciones latinoamericanas. Los Estados surgidos como correlato del predominio de las elites criollas sobre el fin de las luchas por la emancipación se dotaron de “contenido” dando origen a las múltiples nacionalidades. Así, el triunfo de la concepción *patricia* sobre lo que eran, significan y debían ser las naciones latinoamericanas se implantó como modelo de desarrollo.

Su perfil más visible es el de la inserción internacional mediante el modelo agro-exportador y la introducción de lógicas capitalistas para la explotación de los recursos naturales. La mono producción y el capital extranjero se fueron instalando progresivamente en nuestras sociedades, a la vez que los sectores dirigentes – una ínfima minoría – se reservaba para sí el derecho de elegir y ser elegidos para gobernar. Se daba nacimiento así a la *patria criolla*⁵⁰⁴, rebozada en la ideología sarmientina: “civilización vs. barbarie”.

Desde el fin del proceso emancipador, emergió en los sectores *ilustrados* o *doctorales* que se apoderaron de la última fase del proceso - desplazando a los prohombres de nuestro continente San Martín, Bolívar, Artigas – un sentimiento de rechazo a un pasado signado por las tradiciones hispanas y el predominio del mestizaje como rasgo étnico de nuestro continente.⁵⁰⁵ Se impuso el localismo y los *ediles*⁵⁰⁶ orquestaron la legalización de su poder. Importando leyes, normas, parámetros de “normalidad” del Occidente europeo con epicentro en el París “revoltoso” de aquellos años impusieron una forma de ver el mundo, de concebir la realidad, lo bueno, lo bello, la identidad. Se consolidó así el carácter periférico de nuestras naciones respecto de Europa asumiendo *su* racionalidad como propia. De más está decir que al costo del desconocimiento de las expresiones espontáneas de nuestra realidad.

Nacía así el segundo espacio de repúblicas constitucionalistas en el Nuevo Mundo. El derecho contenía en su verbo la verdad y la naturaleza de las cosas. Se despegaba de la realidad intentando forjar una distinta. Nunca más atinada la fórmula de olvidar el pasado. Un pasado que avergüenza por ser arcaico, tradicionalista, freno al despliegue de las fuerzas económicas e impuro. Un pasado signado por el dogmatismo, el monopolio y la mezcla racial. Hijos del oprobio, de la violencia.

⁵⁰⁴ Fernández Retamar denomina así al orden socio-político y económico que se instaura a fines del siglo XIX. Coriún Aharonián lo denomina “paradigma de la blanquez”. Ambas denominaciones explican el numen del proceso civilizatorio: pretender una América Latina europeizada, cuyo rasgo predominante y admisible fuera el de la cultura occidental blanca y cristiana.

⁵⁰⁵ ZEA, Leopoldo,

⁵⁰⁶ Alberto Methol Ferré se refiere a la revolución latinoamericana como la “revolución de los ediles” en clara alusión al sentido local, municipal en oposición a las visiones continentales y regionalistas más amplias de los héroes de nuestras patrias.

La inexistencia de bases reales de la nueva legitimidad explotó frente a los ideales del orden, la estabilidad y la vigencia del derecho. Innúmeras, diversas y constantes guerras civiles se apoderaron de la primera historia de nuestro continente. Caudillos, doctores, turba de gauchos, indígenas, negros, mestizos, federales, unitarios, mantuanos, pelucones, blancos, colorados, civilistas, liberales, conservadores: emergen como hongos en un espacio anárquico, complejo y desarticulado donde el “estado-nación” no podía consagrarse. Y sin él tampoco la propiedad, el progreso, la educación, la ley, en pocas palabras: la civilización. Esta es una, indivisible, universal y fundada en la razón. Lo había demostrado Francia, Inglaterra, y posteriormente Alemania y Estados Unidos. Allí estaba la respuesta, la fórmula bendita para el orden social, cualquiera fuera este sin tiempo ni espacio. Así, como resultado de una aritmética simple la conclusión fue una: imitar el modelo Europeo.

Ser europeo – pretenderlo, al menos – implicaba cuasi necesariamente negar, ocultar y – porqué no – destruir el pasado. A eso se abocaron sin titubear un solo momento los hombres de gobierno, los “modernizadores”⁵⁰⁷, los portadores de la civilización, los orquestadores del orden y por tanto, del progreso.

La tarea parecía sencilla: traer “hombres blancos”; exterminar las comunidades indígenas “salvajes”, “anárquicas” e “incapaces”; educar a los que quedan con maestras norteamericanas e inglesas. Después, consolidar el monopolio de la fuerza para proteger la propiedad y la libertad de comercio.

Diremos desde ya que el intento fracasó, pero solo en parte. El resto implicó el triunfo del peor aspecto: perpetuar el aislamiento entre naciones, el sentido de inferioridad o admiración, el encumbramiento de la injusticia y la discriminación con el correlato de sociedades fragmentadas internamente, y la hegemonía – relativa, al menos – de un tipo de discurso ajeno, distante, sordo y aplastante.

El eje del asunto puede ser planteado de esta manera: existe un abismo, una distancia – insalvable, casi – entre el *ser* latinoamericano y la *racionalidad* latinoamericana. Lo primero tiene que ver con el carácter mestizo de su esencia. Lo segundo es la construcción o la imposición del “intento moderno” en nuestro continente. Como dijimos, con la construcción de la nación se implanta el modelo cultural, político, social y económico europeo. La consolidación de la dicotomía “Civilización vs. Barbarie” del tristemente célebre Faustino Sarmiento. Así, se des-legitimó el valor de la cultura propiamente latinoamericana – ya no sólo la indígena sino también la hispana – consagrándose la idiosincrasia de los “balcones oceánicos” en que se convirtieron todas las ciudades latinoamericanas. El sector blanco de la sociedad se conformó y legitimó en el poder, llevando a cabo un fuerte proceso de “extropección”, desestimando las manifestaciones culturales y sociales autóctonas. Esto lo establece claramente el historiador uruguayo José Pedro Barrán (para el caso particular de su país) en su obra “Historia de la Sensibilidad”, donde queda evidenciado el esfuerzo realizado por los sectores dirigentes de la época de

⁵⁰⁷ Según la historiografía clásica y liberal, obsecuente y subsidiaria de este proceso. Su mejor aliada, su mayor propagandista.

constituir un modelo social inspirado en Europa, que inhibe y oprime un modo de sentir, de vivir y de pensar que emerge desde las “entrañas” de la existencia latinoamericana. A su vez las reformas educativas – en pleno proceso de secularización – se alinearon con los preceptos filosóficos del centro, sea Francia o sea Inglaterra.

La visión unilateral y hegemónica impuesta por el paradigma europeísta de las élites en el siglo XIX no constituiría una conciencia armonizadora e integradora sino que todo lo contrario, imponía una visión excluyente y despreciadora de una parte fundamental de nuestro carácter racial y de nuestra cultura.

El “intento moderno” se identificó, sin ejercer crítica alguna, con la modernidad europea. Así, el estudioso chileno, Eduardo Devés Valdez identifica dos polos en la reflexión intelectual latinoamericana: el identitario y el modernizador. Este último prioriza las cuestiones de “desarrollo” (tecnología, crecimiento económico) por sobre lo cultural; profesa una clara admiración y vocación “transplantadora” de los países europeos y de Estados Unidos; están a favor de la llegada de inmigrantes y capitales de los países centrales bajo el convencimiento que son los únicos capaces de promover la modernización de nuestras naciones; y priman la eficiencia y la productividad por sobre otros valores.⁵⁰⁸ El modelo identitario implica una mayor reivindicación culturalista; una preocupación por la independencia y la liberación de los pueblos latinoamericanos con primacía de los ideales de justicia, igualdad y libertad; reivindicación de lo americano, lo indígena, lo latino exaltando la singularidad y las diferencias de América Latina respecto de Europa y Estados Unidos.⁵⁰⁹

El carácter de este proceso viene dado por la implementación de estructuras pre-capitalistas vinculadas a la agro-exportación y la progresiva introducción de pautas culturales de comportamiento burguesas y europeizantes.⁵¹⁰

En síntesis, la creación de la nación trajo implícita la imposición de una racionalidad foránea, cuyas categorías de aprehensión y comprensión de la realidad no se correspondían con el sitio donde se aplicaban. Se implantaron parámetros de validez e invalidez, de progreso y de atraso. Se construyó la imagen que debería implantarse. Se dio origen a lo Uno, cuya proyección en la realidad implica la negación y destrucción de toda diferencia, de todo “Otro” que emerja o procure alcanzar visibilidad.

Simplificando, así como la razón instrumental legitimó el capitalismo y la democracia liberal como sistema hegemónico de ordenamiento social, en América Latina se implantó una racionalidad con las mismas características que por su carácter excluyente y reduccionista originó una realidad socio-

⁵⁰⁸ Cfr. DEVÉS VALDEZ, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, Tomo I: Del Ariel de Rodó a la CEPAL. (1900 – 1950), Biblos, Buenos Aires, 2000.

⁵⁰⁹ Serían intentos identitarios el *arielismo* de la generación del 900’, el *aprimismo*, algunos *populismos*, el *reformismo*, las posturas *desarrollistas* de la CEPAL, los *movimientos campesinos e indígenas* que critican la *globalización* y el *neoliberalismo*, la “*Teología de la Liberación*”, etc. Al concentrarnos en esta última se verá qué implica este intento.

⁵¹⁰ Sobre estos conceptos se puede revisar ZEA, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, FCE...y BARRÁN, José Pedro, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Montevideo, EBO, 2005, RAMA, Ángel, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca,

económica, un estar-en-el-mundo problemático al fragmentar, romper, acallar las manifestaciones genuinas del *ser*. Así se consolidaron sociedades que incluyen e integran lo que representa el modelo, el resto será sistemáticamente perseguido o denostado. Las manifestaciones de este absurdo son múltiples: el ejercicio recurrente de la violencia estatal para mantener el orden; la configuración de sociedades ontológicamente injustas con los niveles de desigualdad más altos del mundo; una legitimidad que facilita el monopolio del poder al criollo blanco subsidiario del capital extranjero; millones y millones de personas reducidas a condiciones inhumanas de vida; el derecho a la vida no garantizado; dependencia cultural, económica y política de los centros de poder mundial; ataque directo a la dignidad de las expresiones auténticas.

El mayor de los males de este proceso es la desconexión entre ser y existir. El primero desborda ampliamente los marcos comprensivos de la racionalidad vigente, los excede y por lo tanto el caos impera. La minoría, lo dominadores legitiman mediante el discurso, “naturalizan” por mecanismos a veces muy grotescos⁵¹¹ las injusticias e invalidan cualquier crítica a la “civilización occidental y cristiana”⁵¹²

De todas maneras, ese *ser* auténtico ha logrado encauzarse de distintas formas y ha puesto en cuestión el modelo vigente. En general, todas esas manifestaciones fueron reprimidas y “erradicadas” mediante el uso de la fuerza. Cuando el discurso hegemónico se agrieta o cuando la legalidad permite críticas al sistema, impunemente se exterminan esas manifestaciones.⁵¹³ De todas formas, la realización del *ser* pareciera no dejarse sojuzgar, y periódicamente aparece la necesidad de la transformación de esa racionalidad exógena en una “situada” que incluya todas las voces de la realidad aún no construida.

La instalación de esta racionalidad de pretensiones dominantes llevó a la configuración de dos realidades. Una discursiva, identificada con la modernidad, la civilización y concentrada en las grandes ciudades desde donde se reproduce y se intenta legitimar como único discurso válido. La otra, ontológica que se debate por su sobrevivencia en pugna con las pretensiones hegemónicas de aquella. El latinoamericano medio, nutrido y educado, el “civilizado” pero no “civilizador” desconoce – ya no desprecia – esa otra realidad. Por ello, así como la racionalidad hegemónica silencia y por tanto evade el diálogo con la “otra” racionalidad, el depositario – víctima – al desconocerla carece de las

⁵¹¹ Como la defensa irrestricta del derecho a la propiedad privada sin valorar el origen ilegítimo de la apropiación en nuestro continente. Unos pocos acapararon y esos mismos luego, mediante las leyes, legitimaron el saqueo impidiendo el ajusticiamiento de este robo original.

⁵¹² Alcanza con recordar que en el seno de las dictaduras militares de los años 70’ estaba el argumento del uso legítimo de la violencia en defensa de este sistema, que el marxismo se había encargado de minar y enfermar, poniendo en duda su permanencia.

⁵¹³ Cuando mediante la democracia alcanzan el poder sectores que intentan revertir o al menos transformar el orden de las cosas, la democracia formal ya no es tan “sagrada e inviolable” como ocurrió con Jacobo Arbenz en Guatemala y Salvador Allende en Chile, víctimas de una reacción violenta de las oligarquías, el capital extranjero y sectores militares. Cuando el sistema se agrieta – hace ostensibles e insostenibles las injusticias del mismo – surgen movimientos transformadores como es el caso de la Revolución Cubana que llegó para terminar con el vergonzante predominio de Batista y sus seguidores.

herramientas para entablar cualquier diálogo posible. Al estar en pugna y al no existir canales de diálogo posible, la construcción del verdadero *ser latinoamericano* es inviable. Por ello, la exigencia latinoamericana es la de poder pensarse y actuar desde su amplia y compleja experiencia histórico – cultural, para poder construir el auténtico *ser*, y así cumplir el rol en la historia universal.⁵¹⁴

La racionalidad instrumental instalada propone categorías que reducen la experiencia cultural y vivencial de América Latina y evitan – desde la reflexión – comprender la verdad de las cosas. Para el caso concreto de nuestro continente, las categorías económicas, de civilización o el mismo concepto de cultura son reduccionistas y no liberadoras, no nos permiten evolucionar armónicamente como sociedad. Hay una parte ocultada, por ello es preciso “desocultar América”, y develar la parte cegada. El proceso civilizatorio valida y legitima la racionalidad instrumental de Occidente mediante la descalificación de las cosmogonías de las culturas originarias al considerarlas carentes de sentido racional, asumiéndolas como discursos románticos sin posibilidad de realización histórica. Esto ocurre porque el *logos* occidental, como se vio en el apartado anterior, se autoconcibe como único y por tanto tiende *esencialmente* a la dominación, a la imposición.

En esta misma línea, el proceso civilizatorio consagra como validez única la “palabra” de esa razón, incapaz de interpelar a otras manifestaciones, es más, exigiéndole que asuma su “lenguaje” para poder expresarse, porque de otra manera no sería inteligible. Como es imposible expresarse en términos ajenos a la propia racionalidad, se expresa mal. La razón instrumental occidental imperante cierra el juego: la descalifica, la considera incapaz porque no puede expresarse en sus términos. Así, la fragmentación indisoluble se consolida. El *ser latinoamericano* – el que se impone – es un constructo discursivo, y por tanto, artificial, conceptual, “letrado”, disociado del originario. Una experiencia cultural propia implicaría – exige sin titubeos – la inclusión de los aportes de las culturas originarias, de la voz y la palabra de los desplazados que son constitutivos de nuestro *ser*.⁵¹⁵

La trascendencia de este asunto radica en que sólo una racionalidad respetuosa del verdadero *ser* puede engendrar una concepción de la condición humana armónica. Entendemos por condición humana una visión amplia del Hombre, concebido desde la naturaleza de su estar-en-el-mundo, desde su singularidad, incluso espacial, que permita un orden social armónico con su cosmovisión. La

⁵¹⁴ Cfr. MONTES, Jaime, “El problema de América Latina: un diálogo intercultural pendiente”, en: *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano*, CEPAL – Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación, Valparaíso, N° 10, 2002, tomado de una idea de la filósofa argentina Dina Picotti.

⁵¹⁵ Piénsese en los procesos actuales de Bolivia y Ecuador que han modificado sus cartas constitucionales reconociendo el carácter plurinacional y multicultural de los estados, así como la inclusión de concepciones indígenas de naturaleza y la relación del hombre con ella, por ejemplo. Se trata de revertir las lógicas actuales mediante la incorporación y el reconocimiento de otras vertientes. De no ser así, todo cambio es mero “maquillaje” o “parche” provisorio.

realización del ser tiene que ver con la asunción de su inmediatez y de su origen. Por tanto es impensable una racionalidad de pretensiones universales y dominantes, abstraída de la circunstancia.⁵¹⁶

Por ello, los intentos transformadores de nuestro continente apuntan esencialmente a romper con el “monolitismo” de la razón occidental y su ensordecimiento respecto de cualquier otro tipo de racionalidad distinto.

La “Teología de la Liberación”, es sin duda, un movimiento de ideas y de acción anti hegemónico, que surge como crítica a la implementación de la razón instrumental y sus consecuencias a través de la interpelación de la situación de los sectores pobres de nuestro continente.

II. La “Teología de la Liberación”: pensar haciendo

La “Teología de la Liberación” implica una serie de novedades importantes para las cuestiones que estamos tratando. En primer lugar, no puede ser comprendida sino se capta el carácter “situado” de su génesis, es decir, si no se comprende que emerge desde y para la singularidad latinoamericana. Esto no implica que haya surcado el camino para la emergencia de otras teologías “marginales” (no hegemónicas) como la teología feminista, la asiática y la africana. La teología de la liberación surge en América Latina como correlato de sus condiciones sociales y situación cultural, así como indaga en las manifestaciones y postula el respeto de esta singularidad.

En segundo lugar, no puede ser asumida sólo en su faceta reflexiva o discursiva, sino que combina en su seno la producción intelectual fruto de la reflexión, la enseñanza y la erudición con prácticas sociales activas, sobre todo en los medios rurales y pobres de nuestro continente. Así, la teología de la liberación no es puramente un movimiento de ideas ni un movimiento exclusivamente social. Su reflexión es guiada por los acontecimientos y las acciones son alumbradas por la reflexión. Es un movimiento que combina – eficazmente – la idea y la acción. Creemos que esto es parte esencial en la marcha hacia la asunción del propio ser. En América Latina no puede existir reflexión sin anclaje en la realidad, porque es lo que demanda una necesaria transformación. Más anclaje en la realidad que la acción inspirada en un tipo de reflexión, no hay.

⁵¹⁶ Un ejemplo claro para nuestro continente sería la puja entre la explotación de los recursos naturales en la lógica del capitalismo global y la defensa de los mismos que hacen las culturas originarias. la lógica “urbana” hija del proceso civilizatorio al sostener la idea de rentabilidad y productividad económica instaura un vínculo con la naturaleza cuasi destructivo. La cosmovisión indígena asociada a una armonía entre el hombre y la naturaleza, una “cosmobiovisión” como la del pueblo aymara entra en contradicción con las lógicas del capitalismo. La hegemonía de este último lleva a la descalificación y ridiculización de la segunda convirtiéndolas en inconciliables y por tanto enemigas.

En tercer lugar, es un movimiento que se engendra en una de las instituciones más ambiguas de nuestro continente. La amplia mayoría del universo católico habla el español y reside en América Latina. Este es el reservorio del catolicismo mundial, en una Europa en tendencia progresiva y constante hacia la “descatolización”. La Iglesia estuvo desde los orígenes de la conquista entrelazada con el poder. Fue su instrumento, en la amplia mayoría de los casos. Fue también su objetivo. La evangelización ocupó el mismo lugar en orden de importancia que la expropiación de las riquezas latinoamericanas. A pesar de estar en contradicción la prédica del cristianismo con la vigencia del orden socio-económico latinoamericano, se siguen cosechando fieles. La “Teología de la Liberación” implica un movimiento comprensivo de esta realidad, y por tanto respetuoso. Propone colocar la palabra de Dios del lado de las mayorías, que en América Latina son los pobres. Así, implica la revisión del rol de una institución asociada a la legitimación del orden vigente y garante de su perpetuación.⁵¹⁷ Muchos teólogos de la liberación ven en la acción de la Iglesia una actitud de complicidad con el régimen de privilegios instaurado en nuestro continente. Quizás para revertir esto, y seguro por la transformación a nivel de la conciencia, es que se declara en “opción por los pobres”. De esta concepción se desprenden las propuestas sobre los “derechos de los pueblos”, “derechos de las mayorías” que significará llevar la tradicional visión individualista de los derechos al plano de lo colectivo, denunciando opresión y violación de los derechos de las mayorías. Este tono de la prédica “liberadora” tendrá mucho arraigo en el Tercer Mundo e incluso fuera de la Iglesia.

En cuarto lugar, presenta la virtud de armonizar con las reflexiones intelectuales latinoamericanas de la época, asumiéndolas como diagnósticos certeros de la realidad. Esto implica un giro en la postura eclesial al involucrarse de lleno con las realidades temporales de los creyentes en contradicción con las líneas ortodoxas del Vaticano. Por ello, la “Teología de la Liberación” forma parte de un movimiento continental que empezaba a cuestionar el orden vigente y buscaba identificar las razones del subdesarrollo. La Teoría de la Dependencia es el arquetipo de esta reflexión, al instalar la idea del “subdesarrollo” estructural vinculado a la imposición de un orden desde fuera para el beneficio del capital extranjero y las minorías nacionales asociadas al mismo. El descubrimiento de la “dependencia” como resultado de un sistema impuesto y foráneo superó la visión del “desarrollismo” de los 50’ y su diagnóstico sobre el atraso de nuestras sociedades. La noción de subdesarrollo estructural implica identificar un “dominante” y una serie de instituciones que orientan el existir en sentido contrario al interés de los pueblos.

⁵¹⁷ Pensemos en el rol de la Iglesia Católica en tiempos del estado-oligárquico y de las dictaduras militares latinoamericanas. Claro está que no puede generalizarse y reducirse a una sola las actitudes de la Iglesia. Tomamos como referencia la actitud de los sacerdotes alineados con el Vaticano. Claro está que muchos sacerdotes identificaron en sus épocas los males y los denunciaron.

Por último, en tanto movimiento social, de acción concreta reformulará y propondrá mecanismos “pastorales” que entrarán en el terreno de las prácticas políticas concretas sin pretenderlo, originando enclaves para la toma de conciencia y la participación de los sectores históricamente marginados de nuestra sociedad. El símbolo y síntoma de esta realidad serán las “comunidades de base” que implicarán una reformulación de la dignidad y la valoración de la voz de los desposeídos, en un marco abierto de diálogo y donde rigen ordenamientos horizontales y no jerárquicos. Esto, sumado a una simplificación de su significado, le supondrá una clara persecución por parte de la Iglesia Oficial de Roma.

Todo esto se vincula de forma directa con lo que venimos trabajando. En alguna medida la “opción por los pobres” de los teólogos de la liberación implicó la asunción de las problemáticas medulares de nuestras sociedades. Como correlato de esta asunción sobrevendrá una fuerte crítica al sistema vigente, bajo el convencimiento que la condena masiva de individuos a vivir en condiciones inhumanas es resultado de la imposición de un sistema perverso e injusto, y por tanto este debe ser revertido. El espíritu revolucionario y transformador es nota distintiva de estos sacerdotes. Esto implica visualizar la imposición de una racionalidad, de un sentido común que no contempla ni integra la voluntad de los pueblos, y por tanto debe ser puesto en cuestión. En el fondo de la “Teología de la Liberación” se encuentra la propuesta de la recuperación del verdadero *ser* latinoamericano, apelando a la transformación de las estructuras socio-económicas y mentales que lo inhiben. Esto queda claramente evidenciado en la medida que los teólogos de la liberación conciben la pobreza generalizada como un impedimento para la realización de la condición humana de los desposeídos, y por ende, la imposibilidad de *ser*.

La denuncia del escándalo de la pobreza, de la injusticia los lleva a la proposición de un esquema simple pero para nada reduccionista: si existen mayorías pobres es porque rige una racionalidad opresora, expulsora, dialéctica donde unos pocos pueden realizarse y otros muchos no. En definitiva, la existencia de un grupúsculo opresor – la minoría rica - y una masa oprimida – las mayorías pobres.

Se ha acusado a la teología de la liberación de un excesivo marxismo. Es cierto que asumen algunos postulados marxistas, pero dista mucho de ser una prédica esencialmente marxista, sobre todo porque no asume la lucha de clases ni el sentido unívocamente material de la existencia. Sí prodigan el “amor” y la “solidaridad” como bases del orden social. La marginación de las mayorías es una evidencia indiscutible de la injusticia del sistema y de la ausencia de “amor” y “solidaridad”. Juan Luis Segundo, teólogo uruguayo, asume sin problemas la incorporación de elementos marxistas en la “Teología de la

Liberación”, argumentando la consciente y crítica incorporación. Denuncia que las pretensiones “a-ideológicas” o “pos-ideológicas” del Vaticano son en sí mismas un error, dado que todo ser humano se desarrolla en una cultura y la cultura implica ideología. Es un absurdo pretender la ausencia de ideología ya que esta es inherente a la condición humana. Y señala los riesgos de esta pretensión por su postura poco reflexiva y la posibilidad de asumir acríticamente los postulados y las realidades del capitalismo como “naturales” al no ser sometidos a crítica. Los obispos y el mismo Papa poseen ideología. Lo esencial, para los miembros de la Iglesia es reconocer qué elementos incorpora para poder así, conscientemente, someterlos a crítica. La pretensión desideologizada conlleva el peligro de reproducir y ser funcional a un sistema de manera inconsciente. Claramente, Segundo apela a la autocritica del Vaticano, al señalarle la posibilidad de su adhesión a un ideología, porque ello es propio de la condición humana. Lo anterior implica la respuesta desde Latinoamérica a las acusaciones de Ratzinger⁵¹⁸ por sobreponer la ideología a la fe, siendo esta última la única manera de superarlas.

La “Teología de la Liberación” emerge como movimiento a consecuencia del Concilio Vaticano II. Más allá de sus resoluciones y la incorporación del racionalismo y la tradición Ilustrada y protestante en una suerte de ecumenismo, significó la apertura hacia la crítica de la institución eclesiástica y el estímulo de un mayor vínculo por parte de los cristianos con la realidad temporal. Ello promovió un clima de menor rigidez y hegemonía de las posturas oficiales. Los sacerdotes latinoamericanos lo entendieron como una instancia para la puesta en cuestión y revisión de su accionar en el continente. Asimismo, el contacto con la realidad del continente develó el drama de la pobreza y la opresión llevando a comprender la necesaria reversión de las estructuras impuestas mediante la revolución.

Una de las figuras precursoras del movimiento fue el colombiano Camilo Torres, teólogo, sacerdote y sociólogo. En las postrimerías de la década del 60’ ejerció una fuerte crítica a la sociedad latinoamericana, denunciando la existencia de privilegios injustamente legitimados y organizó un Frente Unido que nucleara sindicalistas, profesionales, pobladores de las barriadas, obreros, estudiantes universitarios y campesinos críticos y víctimas del sistema vigente. Postuló la idea de la responsabilidad del Estado y una necesaria revolución fundada en el “amor a todos”. La conciencia del sacerdote colombiano lo llevó rápidamente a concebir la acción como único medio transformador y se unió en 1965 al Ejército de Liberación Nacional colombiano, siendo asesinado en 1966. Su figura simbolizó la posibilidad y necesidad de pasar de la palabra a la acción. Muchos sacerdotes e intelectuales latinoamericanos críticos de sus sociedades entendieron a través del ejemplo de Torres la necesaria imbricación entre idea y acción.

⁵¹⁸ Por ese tiempo al frente de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

El lanzamiento de la “Teología de la Liberación” como movimiento latinoamericano y del tercer mundo tuvo lugar con un grupo de 18 obispos del tercer mundo (la mitad brasileños) cuando expusieron la llamada declaración de los “Obispos del Tercer Mundo” que implicaba una visión positiva de la revolución. Esto repercutió en varios países latinoamericanos donde se organizaron grupos que se llamaron a sí mismos “Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”. Veían en el ordenamiento capitalista y periférico “un modelo centenario de violencia producido por las existentes estructuras de poder económico, políticas, sociales y culturales”.

La Conferencia de Medellín, organizada en 1968 por la Comisión Episcopal Latinoamericana (CELAM) realizó un diagnóstico de la realidad social, económica y política del continente, definiendo la “violencia institucionalizada” como un “pecado”. Estimularon a los cristianos a realizar una verdadera revolución que transformara radicalmente el rumbo de las sociedades. Se comprometían con la “evangelización que eleve la conciencia” (seguramente en el sentido de despertar, desalienar). El término “liberación” comenzó a acuñarse en esta época, entendiéndola como “desarrollo genuino” y como transición de una condición menos humana a una más humana para todos. También quedó explicitado en esta reunión que la preocupación de los sacerdotes latinoamericanos pasaban por cómo construir un mundo más justo, cómo operan las estructuras vigentes sobre los pobres y cómo se articula esta realidad con el rol de la Iglesia Católica y los cristianos. No era la preocupación teológica del primer mundo, que ensayaba formas de comunicación y validez de la cristiandad para el hombre moderno.

La “Teología de la Liberación” implica una ruptura con el modelo europeo de teología destinado a preservar las tradiciones. Empezó el camino hacia una teología “situada”, contextualizada que respondiera a los problemas de América Latina. Desde allí debía pensarse. Comenzaron a ver en la teología – pretendidamente “universal” – que habían aprendido en los seminarios, una teología específicamente noratlántica, una teología para ricos. Esto pasó a ser una verdad revelada para los sacerdotes latinoamericanos y para muchos teólogos progresistas europeos.

Si quisiéramos sintetizar las pretensiones de la “Teología de la Liberación”, podríamos definir las en tres: reinterpretar la fe cristiana en términos del pobre; criticar la sociedad y sus ideologías a través de la teología; y observar y comentar las prácticas de la Iglesia misma y de los cristianos.⁵¹⁹

Leonardo y Clovidis Boff, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Franz Hinkelammert, Hugo Assman, Enrique Dussel, Oscar Romero son algunos de los representantes más genuinos de este movimiento.

⁵¹⁹ BERRYMAN, Phillip, *Teología de la liberación*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

Fueron muchos los sacerdotes “de a pie” que, en el corazón de las sociedades latinoamericanas buscaron la reivindicación de los pobres, la superación de las injusticias y el respeto por la condición humana de todos. La “Teología de la Liberación” sirvió como insumo para muchos laicos, e incluso no católicos, en el despertar de la conciencia revolucionaria. Colocó en el eje la cuestión al sistema de dominación capitalista funcional a las minorías blancas, urbanas y ricas.

En toda su propuesta y su acción buscó romper con los lazos opresores de la racionalidad impuesta por la “civilización occidental y cristiana”. Promovió la reconfiguración del orden social para que garantice la condición humana de sus miembros. Bregó por la desnaturalización de las diferencias y los privilegios. Buscó generar conciencia política en el campesinado y los sectores pobres de las ciudades mediante las prácticas democráticas desacostumbradas a través de las “comunidades de base”. Reivindicó la justicia y el amor, lo que trae de suyo la negación de cualquier pretensión impositiva y dominante. Como *ethos*, como forma de comprensión del mundo estimuló una racionalidad “situada” en la medida que batalló por los pobres, hijos de décadas de aplicación de un *logos* extraño.

Los hijos de la tierra tienen derecho a la realización de su *ser*. Un orden que no lo contemple debe ser destruido y sustituido por otro que los comprenda, los asuma y los despliegue.

Neopositivismo y análisis filosófico: la obra de Gerold Stahl en el contexto latinoamericano

ALEX IBARRA PEÑA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL MAULE

UNIVERSIDAD DE TALCA

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

**“El objeto formal no tiene que ser algo real,
no es asunto de la lógica y matemática determinar esto.
Lo que interesa es únicamente lo que existe *formalmente*,
por ser lo denotado de una expresión”.**

I. Introducción

Este autor nacido en Alemania, llega a Chile en 1953 cuatro años después de haber obtenido su doctorado en filosofía en la Universidad de Múnich con una tesis sobre la relatividad. En este año se incorpora como profesor de la cátedra de lógica y al seminario de lógica simbólica avanzada en la planta académica de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile⁵²⁰ y desde 1958 compartió horario con el Instituto de Física y Matemáticas de la misma Universidad. En nuestro país fue miembro activo en la vida académica, por ejemplo ocupó la vicepresidencia de la Sociedad Chilena de Lógica, Metodología y Filosofía de las Ciencias, que era presidida por Félix Schwartzmann, posteriormente Stahl presidió esta Sociedad⁵²¹. Además se destacó por múltiples publicaciones de libros *Introducción a la Lógica Simbólica* (1959) que tuvo varias reediciones,

⁵²⁰ El plan de estudio de filosofía desarrollado desde el año 1954 en la Universidad de Chile contaba con el siguiente cuerpo docente: Gastón Gómez Lasa (Filosofía Antigua); Gerold Stahl (Lógica); Mario Ciudad, Roberto Munizaga y Eugenio González (Introducción a la filosofía), Bogumil Jasinowski (Filosofía Medieval), Luis Oyarzún (Ética y Estética), Felix Schwartzmann (Historia y filosofía de las ciencias), Jorge Millas (Filosofía moderna), Pedro León Loyola (Metafísica), Egidio Orellana (Psicología avanzada), además Jorge Millas y Mario Ciudad (Filosofía Contemporánea). Cf: La nota 128 del libro *Una disciplina de la distancia: institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile* de Cecilia Sánchez.

Notemos que en este programa hay una fuerte presencia de asignaturas que tendrían que ver con la disciplina epistemológica, tales como: Lógica, Teoría del conocimiento, Historia y filosofía de las ciencias y Psicología avanzada.

⁵²¹ Roberto Escobar en *El vuelo de los búhos: actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010* señala la fundación de esta sociedad, pero no entrega mayores antecedentes, ni siquiera señala la fecha de fundación, me he informado que esta sociedad se fundó el 31 de agosto de 1956 y que por lo menos hasta el año 1968 se encontraba en ejercicio, según se señala en la contratapa de la cuarta versión de *Introducción a la Lógica Simbólica*. Escasa información he obtenido sobre las actividades que realizó esta sociedad.

Elementos de la metalógica y metamatemática (1964), que tiene una reedición corregida titulada *Elementos de metamatemática* (1973), *Al explorar lo infinito* (1971), todos editados por Editorial Universitaria; como de artículos en revistas especializadas⁵²². La publicación constante en revistas especializadas da cuenta de un estilo de escritura bastante especializado y competente. A diferencia del profesor Papp toda la producción que reseñamos de Stahl es realizada en Chile, no consideramos acá los textos que haya producido después de su partida del país en 1973.

II. La deuda con el trabajo de Stahl

Como se puede ver la obra escrita de Stahl fue realizada en distintos idiomas. Esta capacidad en el dominio de distintas lenguas le debe haber permitido un trabajo absolutamente riguroso con las fuentes directas de los autores que se ocupaba. Al revisar sus libros y artículos nos podremos dar cuenta que es un autor que trata temas bastante especializados, su gran labor en la actividad de la filosofía en Chile fue el ingreso del estudio de la lógica simbólica, cuestión que será muy importante para la recepción posterior que hubo en Chile en el desarrollo de la filosofía analítica de corte cientificista, algunos filósofos chilenos en ejercicio recuerdan las clases de este profesor en esa disciplina de estudio, otros más recuerdan los textos de Stahl. Gran parte de la formación en lógica en nuestro país se la debemos a este profesor junto con Juan Rivano y Rolando Chuaqui⁵²³.

Por este gran trabajo en lógica, reconocido no sólo en Chile sino que en otros países latinoamericanos, al menos en México y Argentina, podemos apreciar un cierto reconocimiento a este autor. Fernando Salmerón del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en el artículo que ya hemos citado ha señalado lo siguiente: *“Fundamentalmente en atención a estos*

⁵²² Se ofrece un listado de artículos: “An Opposite and Expanded System” (1958, Vol. IV), “General Considerations about Modal Sentences” (1959, Vol. V), “Remarks on the Incompleteness Proof” (1961 Vol. VII), “A Paratheory of Type Theory” (1963, Vol. IX) en *Zeitschr. f. math. Logik u. Grundl. d. Math.*, de Berlin; “Linguistic Structures Isomorphic to Object Structures” en *Philosophy and Phenomenological Research*, Filadelfia, 1924, Vol. 24, N° 3; “Les univers du discours et les calculs correspondants” en *Annales de l’université*, París, 1957, N° IV; “Le problème de l’existence dans la logique symbolique” (1960, N° 1), “Temps et existence” (1961, N° 4), “Une formalisation du “dominateur”” (1963, N° 2), “Un développement de la logique des questions” (1963, N° 3) en *Revue Philosophique de la France et de l’étranger* de París; “La lógica de las preguntas” (1956, N° 102), “Los universos del discurso y los sistemas correspondientes” (1959, N° 116), en *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago; “Aspectos formales de algunas paradojas semánticas” (1958, N° 1), “Preguntas y premisas” (1961, Vol. VIII, N° 1), “Funcionalidad y causalidad” (1962, Vol. IX, N° 3), “La identidad de lo indiscernible” (1964, Vol. XI, N° 1-2), “La verdad desde el punto de vista lógico-matemático” (1966, Vol. XIII, N° 1), *Revista de Filosofía en Santiago de Chile*; “La paradoja de Skolem” en *Revista Scientia*, Valparaíso, 1963, N° 122, “Ideas generales de la lógica combinatoria” en *Revista de Matemática*, Universidad de Chile, Santiago, 1958, N° 1.

⁵²³ En conmemoración de este autor en nuestro país se celebran unas jornadas de reflexión interdisciplinaria entre filosofía, matemática y ciencia, las cuales ya van en su décima versión y resultan ser un evento internacional.

trabajos –no exclusivamente a ellos, por supuesto-, cabría conjeturar que la recepción de la filosofía analítica en Chile se debe sobre todo a los lógicos⁵²⁴. Es astuto Salmerón al no comprometerse con la idea de que la recepción de la filosofía analítica no dependería exclusivamente de estos autores, de los cuales no sabemos si aceptarían este rótulo. En el artículo referirá dos autores más Roberto Torretti⁵²⁵, y en un periodo más tardío a Alfonso Gómez-Lobo. No señala la labor de Papp que es contemporánea a la de Stahl y Rivano, y que aquí en esta investigación hemos destacado una cierta importancia desde algunas lecturas de FLN. Tampoco refiere la labor de traducción de textos del profesor Mirko Skarica⁵²⁶ incluso anterior a la de Gómez-Lobo sobre Frege.

Otro artículo que adolece de falta de información es “Panorama de la filosofía analítica latinoamericana” del cubano Félix Valdés García, declara la intención de su artículo: “Es decir, poner ante el lector consideraciones sobre su aparición en el continente y un panorama de su desarrollo histórico en países como Argentina, México y Perú, los cuales ofrecen una muestra del movimiento en el continente en estos últimos 35-40 años” (Valdés García, 1998). El artículo de Valdés García nos entrega información sobre el desarrollo de la filosofía analítica desde los años cuarenta, aunque el hito fundacional lo centra en el año 59, esto lo hace repitiendo el artículo de Salmerón publicado con anterioridad⁵²⁷. Nos dice que en los años cuarenta la presencia de la filosofía analítica se da en México y en Argentina, las figuras que aparecen son Antonio Caso autor que había estado

⁵²⁴ Reconocemos la gran importancia de estos lógicos que no sólo cabe verlos como lógicos, sino que también como autores difusores del neopositivismo en Chile, al menos en los casos de Stahl y Rivano, según nos ha expuesto el profesor Edison Otero en una entrevista realizada el 23 de enero del 2009.

⁵²⁵ En relación al trabajo del profesor Torretti y sus estudios en Wittgenstein, Salmerón es impreciso, señala: “Las publicaciones de Roberto Torretti hasta poco antes de su salida de Chile y su incorporación a la Universidad de Puerto Rico, al comienzo de los años setenta, son principalmente de historia de la filosofía – dominadas por su excelente libro sobre Kant. Solamente después han visto la luz sus estudios de historia y filosofía de la ciencia y su trabajo sobre Wittgenstein”. Esto no corresponde cronológicamente a los estudios que realizó el profesor Torretti, ya que él nos ha contado que en los años 54-55 realizó una traducción sobre el *Tractatus*, la cual le había encargado Jorge Millas, pero que por motivos de permisos editoriales no se pudo publicar en Chile. Además sus estudios sobre las *Investigaciones* es realizada en los años 60 siendo investigador de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile, la síntesis de estos estudios o de parte de ellos se encuentra en el artículo “Las “investigaciones filosóficas” de Wittgenstein y la posibilidad de la filosofía”, publicado en revista *Diálogos* en 1968.

⁵²⁶ Roberto Escobar en el texto que hemos señalado nos dice de Skarica: “(...) y si bien sus trabajos de traducción y comentario son importantes, creo que fundamentalmente su influencia como, Director del Instituto de Filosofía UCV y profesor de seis universidades en Chile y el extranjero, así como sus permanentes aportes a los Congresos y Symposia están todos encaminados a ser “maestro”, no sólo enseñar sino más bien “formar” a sus alumnos y esto no para la satisfacción intelectual personal del erudito (...)” (Escobar, 2008. 415). Aunque Escobar destaca mayormente el trabajo en el área del tomismo y en Lógica, sin señalar la preocupación por la filosofía analítica. Además hay que señalar el proyecto de publicación de cuadernos de filosofía analítica, de este proyecto la Universidad Católica de Valparaíso alcanzó a publicar “Locuciones ejecutivas” (Traducción de un texto de Austin) e “Introducción a la filosofía analítica”, otros textos que no alcanzaron a publicarse de este proyecto son “¿Qué son los actos de habla?” (Traducción de un texto de Searle) y “Significado” (Traducción de texto de Grice). Toda esta información nos la aportó el profesor Mirko Skarica en una entrevista realizada el 24 de noviembre del 2008.

⁵²⁷ Para las referencias que siguen utilizaré a Valdés García, pero seguiré más de cerca el de Salmerón por ser éste más completo.

preocupado por la corriente positivista de Comte y que también se interesaba por fenomenología, el texto fundamental de Caso sería *Positivismo, neopositivismo y fenomenología* de 1941⁵²⁸. En México, entonces Caso es un antecedente para la introducción de la filosofía analítica será su discípulo -una década más tarde- Nicolás Molina traductor de Carnap y Ayer, el primer filósofo analítico mexicano, que junto con autores favorables hacia la analítica como Alejandro Rossi, Luis Villoro y Fernando Salmerón serán formadores en esta disciplina a finales de los años cincuenta. Podría decirse que en México la filosofía analítica fue posible gracias al trabajo de algunos fenomenólogos.

En Argentina habría que destacar el paso que tuvo Rizieri Frondizzi⁵²⁹, que también estuvo en Venezuela y Puerto Rico, sabemos de este autor que estudió con Whitehead, Lewis, Perry y Sellars, es decir recibió una fuerte formación analítica de primera mano. El trabajo de Gregorio Klimovsky dando cátedra en la Universidad de Buenos Aires sobre filosofía de la lógica y del lenguaje. También en este período en la misma Universidad aparece Mario Bunge, el cual funda la revista *Minerva* que se presentaba como alternativa a la filosofía dominante de procedencia alemana, posteriormente Bunge emigra de este país y publica un trabajo en inglés en la Universidad de Harvard titulado *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, según Salmerón la primera obra de un latinoamericano sobre filosofía analítica; un año más tarde publica en español un texto compilatorio titulado *Antología Semántica* en el cual se incluyen textos de Russell, Carnap, Hempel, Tarski, Quine, Goodman y Black⁵³⁰. Se destaca la figura de Hans Lindemann quien conoció el positivismo en Austria y que publicó en la revista *Minerva*. Posteriormente destacará la figura de Thomas Moro Simpson y Eduardo Rabossi, que junto con Bunge han sido de amplia recepción y difusión en Chile⁵³¹. Teniendo en cuenta estos antecedentes podemos ver que la influencia de

⁵²⁸ Sobre este texto nos dice Salmerón: “*Un pequeño libro de Antonio Caso, publicado en México en 1941, reproduce un curso de historia del positivismo, desde Comte y Mill hasta el círculo de Viena, y dedica sendos capítulos intermedios a Mach y a Poincaré, hasta culminar con lo que Caso llama “el positivismo crítico”, en oposición a la fenomenología de Husserl y de sus discípulos*” (Salmerón, 1991. 120).

⁵²⁹ De Frondizzi nos dice Salmerón: “*Siempre se consideró a sí mismo como un empirista –defensor de un “empirismo humanista”–, y de hecho fue un severo crítico de las tendencias más científicas y técnicas de la filosofía analítica; pero su obra representa, en temas y estilo, un rechazo de la tradición dominante, influida por el pensamiento de lengua alemana*” (Salmerón, 1991. 121).

⁵³⁰ Agrega Salmerón: “*Oportunidad para que el compilador distinguiera entre varias corrientes del análisis filosófico y precisara adhesión a favor de aquella de origen neopositivista y neopragmático, al tiempo que señalaba también su desinterés por el análisis del lenguaje ordinario*” (Salmerón, 1991. 121).

⁵³¹ Los textos de Valdés García y Salmerón también señalan la presencia de la filosofía analítica en Perú a partir de Augusto Salazar Bondy y de Francisco Miró Quesada, los cuales también habrían tenido un tránsito desde la fenomenología hacia la lógica y los autores positivistas, por ejemplo en *Para una filosofía del valor* de Salazar Bondy encontramos referencias a Moore, Russell, Wittgenstein, Ayer, Perry, Black, Lewis, Anscombe, White, Urmson. Francisco Miró Quesada es considerado como el autor que ingresó el estudio de la lógica y de la epistemología contemporánea en el Perú. Además el trabajo de Carlos Vaz Ferreira en Uruguay en relación al positivismo y al pragmatismo, por ejemplo en su libro *El pragmatismo* encontramos referencias a Spencer, James, Peirce y Poincaré, sobre Vaz Ferreira el reconocido filósofo uruguayo Arturo Ardao nos ha dicho: “*Para*

Wittgenstein era escasa, sin embargo, se puede presenciar una masiva recepción de los autores tales como Carnap, Russell y Frege.

En Chile la recepción neopositivista temprana se podrá encontrar en los textos de Stahl que ya mencionamos y en la obra de Rivano (principalmente *Curso de lógica moderna y antigua* de 1964 y *Desde la religión al humanismo* de 1965 y en otros textos un poco más tardíos), los cuales son más o menos contemporáneos a *Antología semántica* de Bunge y más contemporáneos todavía con *Formas lógicas, realidad y significado* de Simpson. Ahora se nos hace menos exacta la tesis del retraso en la recepción de la filosofía analítica en Chile.

III. Los contenidos de la obra de Stahl

Como ya se ha señalado es reconocido el trabajo de Stahl en lógica, los trabajos que revisaremos están dentro de esta disciplina. Pero me interesará también sacar la exclusividad de esa imagen en este autor, ya que considero relevante el trabajo en relación a la introducción del estudio de los autores neopositivistas en Chile⁵³². Esto último será el motivo principal que rescataré en estas obras que pasaron a formar parte del patrimonio de producción filosófica escrita realizada en nuestro país. Entiendo que este aspecto en la obra de Stahl no ha sido destacado con precisión, Cecilia Sánchez nos ha dicho: *“En Gerard Stahl primaba la tradición neopositivista, sin tratar directamente a filósofos neopositivistas como Russell, Moore, Popper y Wittgenstein. Desde el dominio de la lógica aquel profesor trabaja temas de la filosofía de la física y de las matemáticas”* (Sánchez, 1992. 120). Sobre Moore y Popper, en los libros de Stahl no aparecen referencias, pero sí hay referencias a Wittgenstein y a Russell, además siempre refiere a Frege, Reichenbach, Whitehead, Carnap, Ayer, Tarski, Quine, Mach, Poincaré y Church. Esto justificaría mi reclamo de imprecisión. Algo que se conoce menos de Stahl son un par de conferencias dadas en la Universidad de Chile en el año 61, Roberto Escobar las ha referido y nos entrega los títulos “Hipótesis de la existencia de Dios” y “El

Vaz Ferreira hay una continuidad insensible entre el saber científico y el saber filosófico. Es gradualmente que se pasa de uno a otro, a través de aquella región intermedia en que ni uno ni otro se ofrecen en toda su pureza. La diferencia entre ciencia y filosofía no es, pues, de esencia, como diversas tendencias de la reacción antipositivista lo han sostenido, sino de grado. Pero esa diferencia de grado no es entendida al modo positivista clásico, como diferencia en el grado de síntesis, a lo largo del proceso inductivo que remonta del plano de los hechos al plano de las leyes. Es entendida como diferencia en el grado de claridad y consistencia, precisión y certidumbre del saber” (Ardao, 1956. 51).

⁵³² Digamos que aquí estamos utilizando el término neopositivista de manera bastante generalizada, incluso de manera imprecisa, en sentido riguroso no todos estos autores podrían ser considerados neopositivistas, mantengo ese uso general por las relaciones temáticas que podrían establecerse entre estos autores y por que en nuestro medio escasa claridad existe al respecto. Tendríamos que reconocer que de los autores que se mencionarán sólo Carnap y Ayer podrían ser considerados estrictamente neopositivistas.

problema de la existencia histórica de Cristo”, dentro de esta misma línea está el ensayo “Análisis científico de la religión” (Escobar, 2008. 416). Pero más interesante resulta el recuerdo que Edison Otero nos ha comentado de estas discutidas conferencias, de las cuales recuerda que eran defendidas por Stahl al más puro estilo de Carnap y Schlick⁵³³, haciendo referencias a las duras críticas realizadas desde el neopositivismo a la metafísica⁵³⁴.

Sin duda el aporte más significativo de Stahl estuvo en el estudio de la lógica, entiendo que para eso se le trajo a Chile. La lógica en la formación académica de los filósofos jóvenes en Chile ocupa un lugar –hay que señalarlo- conflictivo. Algunas de las razones estarían en cierto interés literario de quienes llegan a estudiar a las escuelas de filosofía, la filosofía en Chile se ha entendido dentro de un patrón restrictivo de lo humanista, con esto me refiero a que en la concepción de lo humanista se ve una contraposición con lo científico⁵³⁵. En relación a este problema sólo me interesa marcar que esta impronta del estudiante de humanidades lo aleja de cualquier lenguaje expresado en números o expresado en fórmulas. Por otra parte, también se puede argüir como razón que el predominio institucional de la filosofía ligada a lo metafísico y a lo político, en algunos momentos, obstaculizó una identificación entre filosofía y ciencia. Esto llevó sin duda a que la lógica fuera vista como una disciplina secundaria en los planes de estudio⁵³⁶. En este contexto resulta de mucha importancia el trabajo realizado por Stahl. No se entrará en discusión con los enfoques teóricos más especializados que profesa esta obra, escapa a mi competencia establecer un tipo de crítica al respecto, abordaré aquí un tono descriptivo.

La lógica puede ser entendida como una formalización, de hecho es una formalización de enunciados, juicios o teorías. Generalmente se puede distinguir entre dos tipos de lógicas: una la propuesta por Aristóteles y llamada lógica clásica, y la otra propuesta por George Boole⁵³⁷ y continuada por Frege llamada lógica simbólica. La lógica además de ser un sistema de formalización es un sistema interpretativo, nos dice Stahl:

⁵³³ Entrevista 23 de enero 2009.

⁵³⁴ Para esta crítica se puede revisar, los textos ya citados, de Schlick “El viraje de la filosofía” y de Carnap “La superación de la metafísica”.

⁵³⁵ Comparten esta opinión Wilfredo Quezada, Marcelo Díaz, M. E. Orellana Benado, José Tomás Alvarado, Carlos Verdugo, Jaime Villegas, Mirko Skarica, Alejandro Ramírez, Guido Vallejos y Edison Otero. Todos entrevistados entre noviembre del 2008 y enero del 2009.

⁵³⁶ Entiendo que hoy esta visión ya no es tan generalizada y podemos señalar como casos emblemáticos los esfuerzos que han hecho, en relación al estudio de la lógica, en los departamentos de filosofía de la Universidad de Santiago, principalmente los trabajos de Rodolfo Malverde y Wilfredo Quezada y en la Universidad de Valparaíso los trabajos de Jaime Villegas, Carlos Verdugo y Andrés Bobenrieth. En la Universidad de Chile también ha habido cierta persistencia con los trabajos de Peirano, Guido Vallejos y Alejandro Ramírez.

⁵³⁷ La obra principal de Boole en este ámbito sería *The Mathematical Analysis of Logic* del año 1847 (Stahl, 1968. 14).

Cuando el hombre dio los primeros pasos inseguros en el campo de la ciencia, se apoyó en tres supuestas fuentes del conocimiento como primera consideró la evidencia, la intuición o, en todo caso, algo en que se presentaba *automáticamente* la “verdad”. La segunda fue la percepción, mientras que la tercera consistió en la transformación (esto es, en la alteración de la estructura formal, que puede señalar aspectos totalmente nuevos) de las “verdades” aportadas por las dos primeras. Esta última fuente presentó y presenta hoy el material principal para las investigaciones lógicas. (Stahl, 1968. 13)

Se señala, en la cita, que las fuentes para el conocimiento científico son la evidencia y la percepción, pero éstas no interpretan, no van más allá del dato físico. La transformación de los datos de la evidencia y de la percepción se daría a partir de la lógica. Dicha interpretación es posible a partir de la formalización. Así llegamos a la importancia de los teoremas y a una crítica del sentido común, se nos impone la necesidad de la lógica simbólica.

Sobre la lógica simbólica nos dirá Stahl en *Introducción a la lógica simbólica*⁵³⁸ que se podrían distinguir dos momentos, el primer momento tendría solamente valor histórico y habría que destacar las figuras de Frege, Peano, Couturat, además de Cantor debido a que el cálculo de clases será parte esencial de la nueva lógica; el segundo momento sería el que denomina actual y aquí destaca a Whitehead, Russell, Hilbert, Carnap, Goedel, Lesniewski, Lukasiewicz, Tarski, Lewis, Post, Church y Quine (Stahl, 1968. 14). En particular me interesa destacar la importancia que le otorga a la geometría. A diferencia de Papp optará por geometrías no euclidianas, de las cuales destaca que no necesariamente se apoyan en la evidencia. Con esto Stahl señala que la nueva lógica tiene un compromiso con lo que llama empirismo moderado:

Así la evidencia no es un criterio adecuado para la elección de los axiomas. En su reemplazo se apela a la convención. Los conceptos no definidos y los axiomas se eligen por convención. Esto significa que son ahora puras construcciones de la mente sin justificación previa. Sin embargo, no se eligen cualesquiera conceptos y teoremas básicos, sino que la elección tiene que justificarse posteriormente. Las condiciones para una tal justificación son, desde el punto de vista de un “empirismo moderado” (...). (Stahl, 1968. 20)

⁵³⁸ En lo que sigue utilizaré la 4ª Edición del año 1968.

Las condiciones que considera dentro de este empirismo moderado serían: 1) los sistemas no deben contener ni conducir a contradicción (una contradicción basta para considerarlo injustificado) 2) el sistema debe tener aplicabilidad con otros sistemas, lo cual aseguraría que el sistema tiene expresiones verificables en la experiencia, y 3) entre estos sistemas que se refieren a la misma materia se elige por simplicidad y por utilidad (Stahl, 1968. 20). Podríamos decir que el sistema debe cumplir con la sintaxis, la semántica y la pragmática, estos serán los fundamentos de la nueva lógica. Con esto Stahl no negará la posibilidad del formalismo, el cuál impondrá condiciones distintas, tales como: 1) la consistencia del sistema (debe demostrarse qué contradicciones son imposibles), 2) la independencia de los axiomas (que ningún axioma ni parte de éste puede ser derivado de otro), y 3) la completitud del sistema (debe ser imposible agregar otro axioma sin que el sistema deje de ser consistente) (Stahl, 1968. 21). Esta posibilidad será abordada por Stahl en *Elementos de la metalógica y metamática* y reformulada en *Elementos de metamatemática*. Podríamos decir que el sistema debe cumplir con la sintaxis y la semántica, pero no se considera la pragmática⁵³⁹. Como podemos darnos cuenta hay aquí un trabajo constante y dinámico que se puede ver en aproximadamente quince años de trabajo.

Tal vez un libro que alcanzó menos difusión es *Al explorar lo infinito*, en este texto sin duda que Stahl pretende salir de su escritura más especializada, así lo declara en el prólogo: “*El presente libro quiere dar una visión general de la teoría contemporánea de lo infinito, destinada a todo lector. Aunque con frecuencia entra en el campo de las matemáticas modernas, trata de quedar siempre accesible a los no-matemáticos*” (Stahl, 1971. 7). Se nota este esfuerzo de Stahl, en el comienzo alude a cierta disputa dada entre los presocráticos de los cuales señala que el intento mayoritario escondía una búsqueda de lo finito: “*¿Cuántos granos de arena hay en la tierra? ¿Cuántas estrellas existen en la vía láctea y cuántos átomos la componen?*” (Stahl, 1971. 13); y otro grupo que aunque minoritario tenían una búsqueda de lo infinito:

Si al contrario, se pregunta *¿cuántos números hay?* o *¿cuántos puntos caben en una línea?*, tenemos que utilizar en la respuesta un término que suscitó discusiones apasionadas, especulaciones llenas de color y fantasía y elucubraciones descabelladas;

⁵³⁹ En *Introducción a la lógica simbólica* la referencia a Peirce jugará un rol esencial, en *Elementos de la metalógica y metamatemática* y en *Elementos de metamatemática* no habrá referencia a Peirce. Señala en una nota de la página 20 de *Elementos de metamatemática*: “*Como tercera parte podría considerarse la pragmática, que incluye consideraciones respecto a las personas que hablan. Sin embargo, la pragmática no es parte de la metalógica y metamatemática, tales como se consideran aquí*” (Stahl, 1973. 20).

matemáticos y charlatanes, místicos, físicos y filósofos de las ciencias, todos han utilizado ese término y prácticamente en un sentido no muy diferente: "infinito". (Stahl, 1971. 13)

Sigue su análisis con Aristóteles el cual no tendría una doctrina clara: "Su "primer motor", en cierta medida un precursor del dios cristiano, no es ni infinito (según Aristóteles no hay magnitud infinita) ni finito (de otro modo, según Aristóteles, el movimiento impreso por él no podría durar un tiempo infinito)" (Stahl, 1971. 14). Por otra parte, la Escolástica se aparta de la idea de infinitud para el universo: "Tomás de Aquino no vacila en recortar un trozo de la omnipotencia de su dios al afirmar que el propio Dios con toda su omnipotencia no podría crear algo absolutamente infinito" (Stahl, 1971. 14). Recién en el renacimiento se podría rescatar la idea de infinitud para el universo a partir de Giordano Bruno: "La hoguera en que murió por éste y otros crímenes similares no impidió que la idea de universo, por lo menos espacialmente infinito (y a veces temporalmente infinito, o sea eterno), entrara en muchas consideraciones de la física moderna" (Stahl, 1971. 14).

Contemporáneamente, señala Stahl, no se podría dar un juicio definitivo sobre lo infinito: "Einstein fue lo suficientemente cuidadoso para señalar únicamente que la hipótesis del universo espacialmente infinito es, desde el punto de vista relativista, más complicada que la del espacio finito" (Stahl, 1971. 15). La reflexión sobre lo infinito últimamente ha avanzado por los matemáticos los cuales desde el principio la han tenido presente: "Desde los tiempos de Eudoxo (408-365 a.C.) y Arquímedes (287-212 a.C.) y posiblemente antes, lo infinito está presente en el llamado "método de la exhaustión"" (Stahl, 1971. 16). Un hito en esta reflexión sería Cantor aunque no siempre habrían sido aceptadas sus ideas: "(...) pero cuando Cantor (1845-1918) desde 1874 comenzó a publicar sus investigaciones sobre lo infinito, tenía que enfrentar la oposición de muchos matemáticos" (Stahl, 1971. 18); finalmente habrían sido consideradas: "Sólo en los últimos años del siglo XIX, las ideas de Cantor comenzaron a difundirse y a encontrar una aceptación que actualmente es casi generalizada en matemática" (Stahl, 1971. 19). La idea de Stahl es que esta reflexión matemática abrirá paso a las reflexiones filosóficas, no habría incompatibilidad aquí para la filosofía:

Con todo lo anterior no se quiere cerrar el camino al análisis filosófico de lo infinito o al uso de lo infinito en análisis filosóficos. ¡Al contrario! Una vez registrados los prejuicios, creo que la teoría matemática de lo infinito puede dar nuevos impulsos a algunas consideraciones filosóficas que de otro modo quedarían estancadas en simples repeticiones de afirmaciones tradicionales (Stahl, 1971. 98-99).

Podría decirse que la matemática aclaró el camino que había perdido la reflexión filosófica y esto lo hizo a partir de la teoría de conjuntos: *“La disciplina matemática que trata lo infinito en forma moderna es la teoría de conjuntos”* (Stahl, 1971. 19)⁵⁴⁰. Tomando en cuenta estas reflexiones lo infinito no escapa al intelecto, sería una noción que cumple un rol dentro del pensamiento, utilizo una cita del prefacio de *Elementos de la metalógica y metamatemática*: *“En consideración de lo anterior creo que no es necesario insistir en que la metalógica y la metamatemática, a pesar del prefijo “meta”, no tienen nada que ver con la metafísica”* (Stahl, 1964. 9).

En síntesis el pensamiento de Stahl debe ser considerado como un aporte para el desarrollo de la filosofía analítica, sus esfuerzos en el estudio de la lógica simbólica y la difusión de los autores del neopositivismo, sin duda serán relevantes y constituyen un hito. También debemos rescatar su ánimo en querer instalar un modo de pensar filosófico distinto al de las tradiciones dominantes en la filosofía que se desarrollaba en Chile en tiempos en que el espacio institucional para este modo de hacer filosofía debe haber sido en un clima de adversidad y aislamiento. Tal vez haya sentido la comprensión necesaria entre sus compañeros de la Sociedad Chilena de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia y de no haber acontecido el golpe militar tal vez aún le tendríamos de maestro.

⁵⁴⁰ Roberto Torretti en *El paraíso de Cantor: la tradición conjuntista en la filosofía matemática* señala: *“(…) con sus reflexiones sobre los conjuntos derivados Cantor dio un primer paso decisivo para la construcción de la aritmética del infinito (...)”* (Torretti, 1998. 21).

Título: "Sujeto, poder y ley en la crítica foucaultiana del estado moderno y su repercusión en el enmarque epistemológico de un pensamiento plenamente latinoamericano."

Gabriel Iribarne

Estudiante de Licenciatura en Filosofía.
Facultad de Humanidades – UNNE – Chaco

g_iribarne@hotmail.com

DNI: 32.323.229

Dirección: Alem 136 – Resistencia, Chaco.Argentina

Introducción

Tras la aparición del Estado Moderno⁵⁴¹ comienza a contemplarse casi paralelamente el concepto de soberanía, lo cual dejaba entrever la necesidad de que el Estado sea un cuerpo autónomo, por encima del cual no debía existir ningún poder que decida.

Ahora bien, la perspectiva foucaultiana nos ofrece un nuevo punto de vista histórico a esta concepción de Estado permitiendo una nueva interpretación de la teoría política clásica. Dicha teoría presenta diferencias insalvables con la propuesta foucaultiana principalmente por el objetivo que cada una de ellas persigue. Así encontramos por ejemplo que la teoría clásica gira fundamentalmente en torno al problema de la legitimación del Estado de Derecho; mientras que Foucault presenta como eje de su teoría el análisis de las relaciones de dominación.

Como vemos estas posturas se basan en concepciones diferentes del Estado. La primera se centra en la idea de un Estado compuesto primordialmente por derechos y obligaciones; lo que presupone considerar, como supuesto metodológico, la existencia de un sujeto al cual hacen referencia los derechos, y a su vez la existencia de un soberano al cual se le deben las obligaciones. La segunda perspectiva en cambio, no parte de los términos de la relación, sino de la relación misma; es decir de la relación que tiene como resultado un soberano o un súbdito. La determinación y posterior estudio de la misma posibilita un conocimiento sobre el Estado que difiere sistemática y estructuralmente de la anterior. Mientras la primera estudia derechos y obligaciones, la segunda aborda los procesos que tienen como consecuencia derechos u obligaciones.

Los estudios realizados sobre el marco teórico de una filosofía o pensamiento latinoamericano hacen posible discernir un primer tipo de enmarque para la misma, éste consiste en un principio histórico que funciona como condición de posibilidad de la misma. Por otra parte el análisis de las relaciones de dominación en la aparición del estado moderno y en general en los actuales mecanismos de legitimación del poder desarrollados por Foucault en Defender la Sociedad, permite a su vez relacionar los conceptos que ponen en juego dichas relaciones de poder con la evolución histórica de

⁵⁴¹ Es decir aquella forma de organización surgida entre los siglos XIV y XV utilizada como basamento de la Edad Moderna y parte de la Contemporánea.

las diferentes dominaciones en Latinoamérica. De esta manera es posible plantear un cuestionamiento de fundamental importancia al principio mismo de la historicidad, es decir, al principio que, según ciertos pensadores latinoamericanos, actúa como el factor de posibilidad del pensamiento latinoamericano.

Bajo esta circunstancia el principio de la historicidad podría ser entendido distintamente a la luz de los conceptos problematizados por el análisis del estado moderno a partir de las relaciones de dominación.

Parte I

¿Por qué se hace necesario estudiar las relaciones de dominación como relaciones de fuerza para entender la constitución de la soberanía? Para explicar este punto Foucault analiza la relación entre poder, verdad y derecho y su papel en la legitimación de los estados nacionales europeos en la modernidad. Estos tres conceptos son fundamentales para entender el desvío que representa la obra foucaultiana con respecto a la teoría político-filosófica: el poder impone la búsqueda de la verdad, es decir, en tanto que el poder representa un cierto tipo de imposición, también representa un cierto tipo de verdad; a su vez, esa verdad genera discursos verdaderos, tales como el discurso del derecho; a su vez el discurso del derecho provoca efectos de poder, tales que estos terminan regulando la búsqueda de la verdad.

Ahora bien en la teoría clásica sobre la soberanía la figura central del poder es el rey. Toda reflexión política girará en torno a la legitimación de los límites y alcances de ese poder real. Es definitiva, afirmar que la verdad deriva de dicho poder, consiste en la acción directa de afianzar sus efectos de poder (en tanto que discursos verdaderos: derecho). Este tipo de mecanismos esconde en última instancia el hecho de la dominación de un poder y de la imposición de una verdad, sin embargo, tal como afirma Foucault, “por dominación no me refiero al hecho macizo de una dominación global de uno sobre los otros o de un grupo sobre otro, sino a las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse dentro de la sociedad: en consecuencia, no al rey en su posición central, sino a los súbditos en sus relaciones recíprocas; no a la soberanía en su edificio único, sino a los múltiples sometimientos que se reproducen y funcionan dentro del cuerpo social”⁵⁴². Estos focos de atención constituyen los cimientos del edificio de la teoría foucaultiana, en tanto que descentran el eje del tratamiento del problema del poder. Pues, si consideráramos un el hecho bruto de la dominación (como contraposición a la dominación oculta en las instituciones, tal como la describe Foucault), terminaríamos por analizar una guerra de dominación de una soberanía sobre otra soberanía, la dominación de los invasores

⁵⁴² FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000, p. 36.

sobre invadidos, a este respecto Foucault cita constantemente el caso de las invasiones normandas en Inglaterra a partir de la batalla de Hastings en el 1066.⁵⁴³

A este punto es posible asegurar que el análisis foucaultiano del Estado no se centra en la figura del rey, (en tanto que figura que ejerce el poder) sino que se basa en los efectos de poder, en aquellos que son objeto de dominación, o mejor dicho, allí donde la dominación se torna visible. Es preciso mencionar que en la teoría clásica de la soberanía el objeto de estudio no se limita al poder del rey, sino que se extiende al súbdito; en la teoría foucaultiana, el objeto de análisis más que uno u otro estará orientado hacia la relación misma de dominación, dejando así de lado el esquema básico de la soberanía que estipulaba su estructura en base a la división social de súbdito-soberano.

Justamente en esto reside el gran distanciamiento de la teoría política clásica, ésta considera al Estado soberano como un estado de obligaciones y derechos en donde el súbdito [sujeto]⁵⁴⁴ constituye una parte del cuerpo social, mientras que Foucault propone estudiarlo a partir de una serie de relaciones de fuerzas que se configuran en un primer momento como relaciones de dominación.

El esquema de legitimación de la teoría de la soberanía, es resumido por Foucault como: el de la Triple Primitividad. Este tratamiento de la teoría filosófico-política clásica se centra en la crítica de tres conceptos fundamentales y estructurales de dicha teoría, estos son, Sujeto, Unidad de Poder y Ley. Es en relación a esta concepción filosófico-política que Foucault afirma que, “la teoría de la soberanía se propone necesariamente constituir (...) un ciclo, el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], mostrar como un sujeto –entendido como individuo dotado, naturalmente (o por naturaleza), de derechos, capacidades, etc.- puede y debe convertirse en sujeto [súbdito], pero entendido esta vez como elemento sometido en una relación de poder”.⁵⁴⁵ Los conceptos que la teoría de la soberanía despliega son por ende los tres ya nombrados, sujeto, unidad de poder y ley, expresados en y a través de: la preexistencia de un sujeto que a su vez debe ser dominado o limitado por las leyes, haciendo referencia al pasaje de un individuo libre a un individuo sometido a las relaciones de dominación política; en la preexistencia de un pacto, que funda la unidad de poder de la cual se desprenden los demás operadores e instituciones del cuerpo político; y por último en la preexistencia de una ley natural que otorga un marco general de legitimidad a un estado de ley positiva (en tanto que concepto de ley fundamental que otorga legitimidad al demás conjunto de las leyes constituyentes del estado).⁵⁴⁶

⁵⁴³ Este tema será desarrollado con mayor profundidad en el capítulo segundo del presente informe. Para información más detallada sobre el tema, ver: FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000, pp. 85 – 109.

⁵⁴⁴ Foucault define al sujeto de la teoría de la soberanía como el paso del sujeto al súbdito: un sujeto libre que es sujetado, hecho súbdito, por las relaciones políticas de dominación, instaurando así las categorías de análisis propias de la soberanía: súbdito-soberano.

⁵⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000, p. 49

⁵⁴⁶ Para una mayor profundización en los procesos de legitimación presentes en la teoría de la soberanía ver: Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Trad. Antonio Escotado, Losada, Bs. As., 2003, pp. 63; 125; 165; 130

La crítica de estos tres conceptos es expresada por Foucault tomando siempre como punto de partida la oposición entre legitimación y relaciones de dominación.

Al concepto de sujeto: Partir de la relación de poder misma, y en última instancia considerar como susceptible de análisis sus efectos, es decir, los elementos sobre lo que recae su acción. Por ende no se trata de un estudio del sujeto que deviene súbdito, es decir, no tomar en consideración al sujeto como elemento previo a la relación de poder, sino partir de la relación de poder misma, en lo que ésta tiene de fáctico o efectivo; más detalladamente: entender cómo los sujetos son fabricados por estas relaciones de poder que responden en definitiva a relaciones de dominación.

Al concepto de Unidad de Poder: No tomar el cuerpo político completo como unidad de poder, sino comprenderlo como estrategias múltiples de dominación. Es decir, comprender los diferentes tipos de relaciones de poder como constituyentes de una estrategia global que se aplica o se hace efectiva en las tácticas locales de dominación. Puntualmente, antes de una unidad de poder siempre existe una mecánica de poder, determinada en primera instancia por el tipo de relaciones de poder que atraviesa a una sociedad en particular. Por ende a una unidad de poder es posible oponerle una forma de hacer.

Al concepto de Ley: Por último, sobre el discurso de la legitimidad fundamental, no entenderlo como un discurso que la posibilita en sentido de "algo previo", sino más bien en el sentido de aquello que lo "hace perdurar". El derecho aparece como el efecto de poder de la imposición de una verdad. Lo interesante de este tipo de efectos es que a su vez, continúa reglando lo que debe ser verdad, es decir, determina los métodos de observación y de producción de verdad.

La tesis Foucaultiana que sostiene la teoría de las relaciones de dominación no es otro que el expresado por la inversión del aforismo de Clausewitz, "que la política es la continuación de la guerra por otros medios"⁵⁴⁷, esto significa que el estado no destierra la guerra, al contrario, la institucionaliza y por ello mismo la convierte en el motor de sus instituciones

Parte II

El pensamiento latinoamericano constituye más que una corriente determinada o una idiosincrasia particular, un ámbito de elaboración y reelaboración del pensamiento. La historia de la conformación de los países independientes de centro y sur América nos demuestra su heterogeneidad con respecto a la conformación de un corpus social. La historia, tradición, e inclusive religión de los pueblos que conforman la totalidad de los latinoamericanos es extremadamente variada y hasta en ciertos puntos contradictoria, y aún es posible sumar complejidad a la cuestión invocando la forma en la cual tal inmigración se llevó a cabo, es decir: la conquista de América.

⁵⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000, p. 28

El desarrollo cultural a partir de un hecho tan traumático como lo fue el de la conquista no podía no partir de un concepto fundamental como el de la otredad, tal como afirma Roberto Fernández Retamar en América Latina en sus Ideas, “cuantos quisieron preservar de veras nuestro ser, original y difícil, nuestra contribución específica a la humanidad, contra las formas variadas del colonialismo (es decir, contra la empobrecedora sumisión al mundo occidental), se vieron obligados siempre a enfatizar nuestra otredad: ‘nosotros somos un pequeño género humano’, escribió insuperablemente Bolívar en 1815”.⁵⁴⁸ Como nota al margen es necesario mencionar que no se tratará la cuestión de la otredad en sí misma, sino que se la tomará en cuenta a partir de la importancia de las relaciones, principalmente intelectuales, que se dieron entre Latinoamérica y Europa.

Retamar deja muy claro que nuestra identidad no responde a este concepto de otredad, es decir, las distancias y diferencias entre Latinoamérica y la metrópolis, el viejo mundo, no son la fuente constituyente del ser latinoamericano. Sin embargo no se puede dejar de lado tal diferenciación, que si bien no es esencia (hablando en un modo alegórico), si constituye la condición de posibilidad sobre la cual ha de desarrollarse el camino del pensamiento latinoamericano.

El colonialismo en América constituye el sentido primordial de este concepto de otredad. En este conflicto entre viejo y nuevo mundo, aparece una contradicción entre idea y praxis de una Europa que propone un modelo sólo a la mitad: “el hecho memorable de ver a Toussaint L'Ouverture esgrimir las ideas más avanzadas y generosas de Occidente (las ideas igualitarias, anticolonialistas y antiesclavistas de la revolución francesa en ascenso) contra las tropas opresoras del representante y heredero directo de aquella revolución burguesa, Napoleón (tropas que debían restablecer en Haití el colonialismo y la esclavitud”.⁵⁴⁹

Sucesos tan contradictorios y paradójicos como el mencionado, se repiten a lo largo de toda la historia latinoamericana, y se constituyen como el paradigma de la comunicación del pensamiento occidental (tal como lo define Retamar) y el pensamiento latinoamericano. Una primera constitución de lo occidental en Latinoamérica está entonces determinada por el colonialismo, en tanto que es aquella que “... [Nos vincula] unos y otros en una historia común”.⁵⁵⁰

Este sentido de la colonia encarnado como principio de la historicidad, y también en el campo del pensamiento como historia de las ideas, nos remonta a una determinada situación, estableciendo de esta manera un elemento o concepto diferencial que nos permite dar sentido o al menos un sentido a la filosofía latinoamericana pudiéndola entender como tal.

⁵⁴⁸ RETAMAR, Roberto, F. *América Latina y el trasfondo de occidente en: América Latina en sus ideas*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1993, p. 330

⁵⁴⁹ Ibid., p. 308

⁵⁵⁰ Ibid., p. 304 (Lo agregado entre corchetes es propio: de la cita original: “...vinculados unos y otros en una misma historia común”)

Conclusión

Las relaciones de dominación tal como se encuentran explicitadas por Foucault, tienen como principio de inteligibilidad, la guerra lisa y llana. Si bien no es necesario a nuestro fin exponer y definir tal principio, si se muestra como fundamental demostrar que tal principio, o mejor dicho, lo que dicho sentido busca explicitar (las relaciones de dominación), resultan incompatibles con la teoría de la soberanía. Esta concepción (la de la soberanía) radica en una solución dialéctica de los problemas políticos en relación a la constitución de los estados modernos, precisamente en la creencia de que resulta posible distinguir un estado neto de paz de otro neto de guerra. Siguiendo este modelo de pensamiento se ha llegado a definir el Estado como un momento atravesado por relaciones pacíficas, por contraposición a estados anárquicos, en los cuales las relaciones de violencia, de poder, de dominación se imponen unas a otras por falta de un poder único superior capaz de mediarlas.

Basándonos en esta primera argumentación crítica es posible poner en entredicho el concepto mismo de la otredad. De hecho, este principio (el de la otredad), tiene su fundamento en la teoría de la soberanía. El principio de historicidad que se muestra a lo largo del pensamiento de varios autores latinoamericanos como condición de posibilidad, en tanto que define nuestra cultura a partir de un hecho singular se encuentra a su vez tomado por ciertas corrientes de pensamiento europeas, en este caso aquella que viene a título de nuestro tema es aquella teoría político-filosófica de la soberanía. Este tipo de elaboraciones generalmente recaen en considerar la conquista, la colonia y el neocolonialismo, como una forma de dominación maciza; sería práctico a este fin recordar el ejemplo que Foucault cita sobre las invasiones normandas en Inglaterra.

Pensar la dominación en América latina, implica no pensar una dominación Europa-Latinoamérica, como sucede con el concepto de la otredad, sino más bien pensar cómo los modelos de pensamientos europeos, que dan lugar a la legitimación de las pequeñas dominaciones se filtran en un marco del desarrollo intelectual latinoamericano que busca su propia autonomía. En este sentido es usado el objeto de crítica como crítica misma.

En segundo lugar, y como consecuencia de la crítica al pensamiento de la otredad, debería reconsiderarse la validez o legitimidad presente en el principio de la historicidad, en tanto que condición de posibilidad de un pensamiento propiamente latinoamericano. A este punto cabría plantearse las diferencias fundamentales entre el proceso de nacionalización europeo y el proceso de conquista sudamericano. Esto no implica directamente una crítica o una desvalorización hacia los pensadores que asientan o asentaron el eje de su investigación en este proceso. Lo único que se pretende plantear con tal premisa es hasta qué punto el hecho de la colonia nos distancia de Europa y en qué punto nos acerca. Lo cual sugiere de alguna manera la pregunta de si resulta lícito plantear la historia latinoamericana como una historia de dominaciones diferentes a las dominaciones europeas o como un

tipo de dominación más, provenientes de aquellas. Este punto de vista puede proveer nuevas perspectivas para pensar el ser latinoamericano a través de su historia, y su vez repensar su historia misma, o mejor dicho, el acento sobre su historia misma, ya que ésta puede interpretarse como la historia de la dominación europea en América latina o como la historia de la evolución de un tipo de relaciones de dominación que están a la base de los desarrollos sociales, políticos y económicos de la Europa moderna.



UNIVERSIDAD CENTRAL "MARTA ABREU" DE LAS VILLAS
Santa Clara. Cuba.

X Corredor de las Ideas.

Maldonado, Uruguay, septiembre 2009.

El aporte de José Martí a la identidad e integración latinoamericana ante el proceso de globalización

AUTOR: MsC. ANDRES O. LORA BOMBINO

Profesor Auxiliar. Departamento de Extensión Universitaria.

2009

RESUMEN.

Título: El aporte de José Martí a la identidad e integración latinoamericana ante el proceso de globalización.

Autor: MsC. Andrés O. Lora Bombino. Dirección de Extensión Universitaria. Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas.

La identidad e integración latinoamericana tiene una larga historia en el proceso de conformación de Latinoamérica y es cada vez de más interés para los estudiosos de las Ciencias Sociales, por cuanto constituye un punto vital en la encrucijada de cierto pensamiento que en la era del neoliberalismo habla del fin de la historia y de las pérdidas de las identidades en función de una monocultura universal hegemónica como forma de dominación, una más, del imperio norteamericano sobre "Nuestra América".

Acudir al pensamiento de José Martí en los tiempos actuales, es discernir el más claro ideal de una identidad e integración de nuestra realidad por cuanto en el siglo XIX el Apóstol cubano clamó por un **alma continental** en un discurso **unificador de voluntades** concebido entre lo más revolucionario del pensamiento latinoamericano de todos los tiempos.

El estudio de la identidad e integración latinoamericana no puede verse al margen del pensamiento martiano. Por tanto el presente trabajo, a partir del estudio de tres obras martianas: Madre América, Nuestra América y Mi raza analiza en que medida a través de estas tres obras, José Martí transita por los temas de la identidad y la integración como conceptos claves de la encrucijada en que se encuentran los pueblos al sur del Río Bravo en la época que le tocó vivir a nuestro Héroe Nacional y que hoy constituyen signos vitales de la vigencia del pensamiento del más genial de los políticos cubanos del siglo XIX.

La discusión sobre la identidad cultural latinoamericana tiene una larga historia en la filosofía y el pensamiento social de nuestro continente. La identidad cultural tuvo un primer momento de definición en el período colonial. La aparición de las nacionalidades aparece como un criterio de diferenciación cultural y política entre peninsulares y criollos. Las guerras de independencia de todo el siglo XIX desde sus inicios hasta la "guerra necesaria" del proyecto emancipador martiano de 1895 fueron la consecuencia de un proceso de síntesis ontológica, socioeconómica y cultural que, en su devenir, terminaron con el dominio español y el surgimiento de las "repúblicas incompletas" latinoamericanas. Por tanto el concepto de identidad cultural "cómo género o tipo específico de identidad es un concepto aportado por el pensamiento iberoamericano decimonónico a la filosofía universal" ⁽¹⁾ con lo cual se reafirma el criterio de que es un concepto aportado por la cultura latinoamericana a la universal y que ha tenido, no pocos detractores. No podemos obviar que el reconocimiento de nuestros valores culturales son reconocidos tempranamente durante la conquista, así la obra del misionero jesuita José de Acosta, *Historia natural y moral de Las Indias*, "es el primer y logrado intento de reconocer la

identidad de la naturaleza, las costumbres, las civilizaciones y el hombre latinoamericanos por derecho propio en el concierto de la cultura universal".⁽²⁾

En el proceso de conformación de las naciones y nacionalidades latinoamericanas a partir de lo que el sabio cubano Don Fernando Ortiz llamó "transculturación", y que provocó la "independencia" uno de los aspectos más fuertemente esgrimidos por los principales gestores, fue sin dudas la autenticidad de la cultura nuestra y su aporte a la cultura universal. En este proceso hay una búsqueda de cierta identidad cultural de estos pueblos. Por tanto, ya desde la época colonial, aparece el problema de la diversidad cultural que posee la región. En este sentido se producen diversas polémicas, ya que no pocos miraban hacia Europa o también hacia los Estados Unidos cuando comienza su gran desarrollo capitalista, fundamentalmente aquellas élites cómplices existentes en las colonias y que constituyeron y constituyen un freno a las independencias nacionales a cuyo ideal se sumaron las masas populares y los pensadores e intelectuales comprometidos con el ideal de libertad.

Esta diversidad cultural de América Latina no ha sido un freno para la consolidación de una conciencia nacional que pasa por una defensa de sus culturas y, por tanto, de sus identidades, sin desconocer el vínculo tan fuerte con otras culturas. Todo esto ha provocado y estimulado la reflexión y el pensar sobre el tema como una exigencia histórica que tiene ya varios siglos de existencia y que ha tenido y tiene paradigmas tan vitales como Simón Bolívar y José Martí.

Los defensores de una identidad cultural latinoamericana sostienen con gran fuerza que no podemos obviar las diferencias o particularidades que conforman esta área geográfica. Coinciden en este sentido en el pensamiento más actual (Arturo Andrés Roig, Leopoldo Zea, Pablo Guadarrama, Miguel Rojas, Fernando Ainsa, etc.). Por ello el intelectual paraguayo Augusto Roa Bastos, afirma: "Lo que importa, desde el ángulo de lo posible, es justamente establecer y organizar una sociedad comunitaria sobre la base de nuestras identidades, afinidades y diferencias, en una conjunción que no anule sino que vitalice, en una interdependencia, la soberanía y la autonomía de cada pueblo y nación".⁽³⁾ En este sentido la defensa de la identidad latinoamericana ha sido un hecho histórico de referencia constante en Simón Rodríguez, maestro del Libertador Simón Bolívar, San Martín y el Apóstol Cubano José Martí.

Simón Bolívar, El Libertador, fue un hombre muy preocupado por la independencia de América, en él se conjugan el hombre de acción, con el intelectual, y en este sentido, en el pensamiento bolivariano estuvo presente esta problemática, incluso con las dudas propias de todo hombre. Por eso afirma: "Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de Europa; pues España misma deja de ser Europa por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a que familia humana pertenecemos [...] Nacidos todos del seno de una misma madre,

nuestros padres, diferentes de origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reto de la mayor trascendencia".⁽⁴⁾

Bolívar clama por una unión de todas las tierras latinoamericanas en una gran nación. Proyecto que, como sabemos, era y es imposible de realizar. Idea sin dudas errónea, ya que una federación política de los países de "Nuestra América" es irrealizable. En tal sentido, años más tarde, José Martí, un gran admirador del Libertador, sobre el cual vertió no pocas páginas de grandes y justos elogios puso de manifiesto la utilidad del pensamiento bolivariano para la América Nuestra. A este concepto de la unión, Martí se opone mientras propone la unión tácita y urgente del alma continental (subrayado nuestro) con lo cual sin dudas estaba dando un sentido mayor a la idea de Bolívar. La unión por encima de las diferencias de todo el ser de la América nuestra para protegerla de los males que la podían destruir: el vecino del Norte, los pensadores canijos, la europeización de la zona, etc. La idea martiana del alma continental queda reafirmada en 1893, cuando en homenaje a Bolívar insiste en esta idea que hemos comentado anteriormente "Bolívar indica, al igual que después lo hace Martí, que el factor que había que consolidar para reafirmar la identidad era la independencia política y la libertad. Argumento de plena vigencia"⁽⁵⁾

Cuando penetramos en la obra de José Martí no hay lugar a dudas que es uno de los principales pensadores que en el siglo XIX desarrolla la idea de la identidad cultural y la integración latinoamericana constituyendo desde entonces un pensamiento alternativo muy latinoamericano con referencia constante no solo a lo nuestro sino también a lo universal. Los criterios martianos se enmarcan entre lo mejor del pensamiento universal por su "espíritu iluminador", como señala Cintio Vitier. Teniendo en cuenta estos acertados criterios resulta vital detenerse en su pensamiento para entender el desarrollo del tema que nos ocupa, por el aporte que realiza el Héroe Nacional Cubano.

En la auténtica y diversa obra martiana encontramos referencias constantes sobre el tema. En este caso la haremos a partir de tres obras escritas durante su estadía en los Estados Unidos, donde prepara la "Guerra necesaria". Estos artículos y ensayos son: Madre América (1889), Nuestra América (1891) y Mi Raza (1893), que a nuestro entender nos ofrecen una interesante visión, respecto al problema central que nos ocupa. Seguiremos en este somero análisis un criterio cronológico para ver en que medida se proyectan los criterios martianos en torno a la identidad cultural y la integración latinoamericana en los tres referidos trabajos.

Madre América es un discurso pronunciado el 19 de diciembre de 1889 en una velada artístico-literaria de la Sociedad Literaria Hispanoamericana a la que asistieron los delegados a la Conferencia Internacional Americana. Por tanto, su esencia no puede desprenderse del objetivo que ya Martí se propuso en los Estados Unidos *ser velador de los intereses latinoamericanos*.

Es bueno recordar que la Conferencia Internacional Americana había sido organizada por los Estados Unidos con un fin netamente anexionista. Tratar de mostrar a los delegados de "Nuestra

América” las “maravillas” de la Unión, su desarrollo, sus valores y tratar así de penetrar a estos países. Desde octubre 2 se había inaugurado esta Conferencia, que eligió a James G. Blaine – Secretario de Estado yanqui – como presidente, quien posibilita una gira por todo el país de los delegados latinoamericanos, para “mostrar” sus adelantos. Sobre esta Conferencia, a la que a Martí no se le permite asistir representando al Uruguay, expone su idea *las entrañas del Congreso están bien ocultas...* dejando sentado lo velado de la intención norteamericana. La Conferencia llevó implícito en sí la idea del Panamericanismo, la posterior OEA, o en la actualidad, el ALCA, lo que demuestra el carácter recurrente de la política yanqui y su inmutabilidad frente a “Nuestra América”.

Atendiendo a las características señaladas en líneas anteriores, no es de extrañar entonces el por qué del discurso “Madre América”. Allí, en la velada, se encontraban los Delegados a la mencionada Conferencia, que como sabemos se inició el 2 de octubre del 89, en sesiones de trabajo y recesos temporales, siendo clausurada el 19 de abril de 1890. Por tanto, su superobjetivo es contrarrestar el discurso made in usa, presentado a los delegados, con una exaltación de los valores y méritos del área geográfica que el Apóstol ha definido como “Nuestra América”⁽⁶⁾ y por ello afirma: “Apenas acierta el pensamiento, a la vez trémulo y desbordado, a poner, en la brevedad que le manda la discreción, el júbilo que nos rebosa de las almas en esta noche memorable [...]. Indócil y mal enfrenada ha de brotar la palabra de quien, al ver en torno suyo, en la persona de sus delegados ilustres, los pueblos que amamos con pasión religiosa; al ver cómo, por mandato de secreta voz, los hombres se han puesto como más altos para recibirlos, y las mujeres como más bellas; al ver el aire tétrico y plumizo animado como de sombras, sombras de águilas que echan a volar, de cabezas que pasan moviendo el penacho consejero, de tierras que imploran, pálidas y acuchilladas, sin fuerzas para sacarse el puñal del corazón, del guerrero magnánimo del Norte, que da su mano de admirador desde el pórtico de Mount Vernon, al héroe volcánico del Sur”.⁽⁷⁾

En esta larga cita se establece una contraposición de valores que no pueden pasar inadvertidos y que definen, insistimos, el objetivo martiano. Los hombres “se han puesto como más altos” por tanto fuertes y por su altura aprecian más lejos. Las “mujeres más bellas” y en oposición lo norteamericano es “aire tétrico”, “plumizo”, “sombras de águilas”. O sea, se plasma una adjetivación contrapuesta en la cual se exalta lo latinoamericano por encima de lo del Norte. Martí realiza una periodización de la historia de nuestros pueblos, de sus valores, al igual que reconoce los de la nación americana, pero nuevamente vuelve a usar la contraposición como recurso enaltecedor e ideológico cuando afirma: “Pero por grande que esta tierra sea, y por ungida que esté para los hombres libres la América en que nació Lincoln, para nosotros, en el secreto de nuestro pecho, sin que nadie ose tachármelo ni nos lo pueda tener a mal, es más grande, porque es la nuestra y porque ha sido más infeliz, la América en que nació Juárez”.⁽⁸⁾

Con una gran economía del lenguaje precisa la historia fundacional de las dos Américas, desde sus orígenes a la contemporaneidad y, para que no quede dudas de que no necesita ayuda, refiere el gesto libertario de la América preguntándose “¿ Adónde va la América, y quién la junta y guía? Sola, y como un solo pueblo, se levanta. Sola pelea. Vencerá, sola”.⁽⁹⁾

En este año de 1889, en otros momentos, Martí ha salido en defensa de la Madre América y, en lo particular, de Cuba, son etapas en la cual el deseo de apropiarse de estas tierras y el desarrollo de la idea del anexionismo, en el caso cubano, se ha incrementado. No es casual que en marzo 25 publicara en *The Evening Post*, de Nueva York, su vibrante “Vindicación de Cuba”, carta respuesta a los artículos “¿Queremos a Cuba?” aparecidos en *The Manufacturer*, de Filadelfia, el 16 de ese mes. Por tanto defender, por medio de la palabra, se ha convertido en ejercicio clave del pensamiento martiano, y por eso afirma: “¡Y todo ese veneno lo hemos trocado en savia! Nunca, de tanta oposición y desdicha, nació un pueblo más precoz, más generoso, más firme. Sentina fuimos y crisol comenzamos a ser. Sobre las hidras, fundamos. Las picas de Alvarado, las hemos echado abajo con nuestros ferrocarriles, en las plazas donde se quemaban a los herejes, hemos levantado bibliotecas [...] Lo que no hemos hecho es porque no hemos tenido tiempo para hacerlo, por andar ocupados en arrancarnos de la sangre las impurezas que nos legaron nuestros padres”.⁽¹⁰⁾

Nuevamente la contraposición (veneno – sonrisa, oposición y desdicha – precoz y generoso, quema de herejes – bibliotecas) sirve de recurso esencial para exaltar a América y sus hijos y, por tanto, reafirmar la identidad y la valía que tanta falta hace en esos momentos. Y para reafirmarlo exclama: “Por eso vivimos aquí, orgullosos de nuestra América para servirla y honrarla. No vivimos no, como siervos futuros ni como aldeanos deslumbrados, sino con la determinación y la capacidad de contribuir a que se le estime por sus méritos, y se le respete por sus sacrificios... Para cerrar de manera vibrante y enérgica sabiendo el valor de la palabra [...] “¡ Madre América, allí encontramos hermanos! ¡Madre América, allí tienes hijos!”.⁽¹¹⁾

Después de un tiempo de reposo, tras la Conferencia Internacional Americana, continúa Martí viendo los problemas fundamentales de la América nuestra. Las esencias históricas que había analizado en “Madre América” y que, lamentablemente, aún no están resueltos, dramáticamente agravados por los intereses hegemónicos del “norte revuelto y brutal”, Martí escribe “Nuestra América”, texto cenital, aparecido por vez primera en *La Revista Ilustrada* de Nueva York el primero de enero de 1891, y que constituye al decir de Cintio Vitier, en la presentación de *Nuestra América*, Edición Crítica *una de las tres grandes y sintéticas culminaciones de la obra martiana*. En esta obra Martí continúa desarrollando y defendiendo la identidad cultural a partir de un análisis, diagnóstico y un toque de alerta como principios únicos, salvadores de la independencia, desde la perspectiva de un hombre creador, justiciero y culto. “¿Ni en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas

dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro contra el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?”⁽¹²⁾

Martí clama por una defensa de lo americano, por un desarrollo de sus posibilidades, donde tiene cabida el conocimiento humano, “injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas” ⁽¹³⁾ sentenció, pues no eran tiempos para imágenes idílicas de un emigrado recién llegado a los Estados Unidos, conocedor ya de lo que pretende Estados Unidos, es hora de “andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes”.⁽¹⁴⁾

Como hemos señalado constantemente en estas páginas, para Martí, la identidad nuestra pasa inevitablemente por la necesidad imperiosa de la independencia, sin cuyo valor es imposible mantener lo propio, por ello reafirma: “El deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante, manchada sólo con la sangre de abono que arranca a las manos la pelea con las ruinas, –y la de las venas que nos dejaron picadas nuestros dueños” ⁽¹⁵⁾. Nuestra América puede leerse a la luz del criterio profundamente descolonizador que propugnó su autor. Para Martí, en la praxis histórica, barbarie “es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea” ⁽¹⁶⁾

Martí no desconoce tampoco la herencia de elementos hostiles heredados de la etapa colonial y que mantienen una plena vigencia, aún en la actualidad. Por tanto, no niega la *realidad histórica de la identidad latinoamericana* al decir de Miguel Rojas Gómez, quien en relación a Martí, sostiene que desarrolla ideas claves en torno a identidad. “Los contenidos de la identidad los expresó sintéticamente al subrayar, “en esta lista de claves y nombres, por la que el ojo vulgar pasa con descuido, La América [Latina] dilata sus miradas”. En esta **inmensa suma de analogías** que componen el sistema universal, en cada hecho pequeño está un resumen, ya futuro o pasado, un hecho grande”. ⁽¹⁷⁾

El 16 de abril de 1893, Martí publica en “Patria”, órgano del Partido Revolucionario Cubano, el breve artículo “Mi raza”. Igualmente es un texto medular para entender los conceptos martianos sobre la identidad cultural. En los momentos en que se publica este texto, Martí ha fundado dos instituciones claves para la futura “guerra necesaria”. La primera es el Partido Revolucionario Cubano, partido de nuevo tipo, calificado por Cintio Vitier de *novedad histórica de su tiempo*, bajo cuyo ideal se reúnen todos los cubanos para lograr la independencia de Cuba y ayudar a la de Puerto Rico. El Partido necesitaba un vehículo que diera cabida al pensamiento martiano, ese fue “Patria”. Por tanto, no es casual que “Mi raza” se publique en Patria. El ideal martiano es unir a todos los cubanos, por cuanto su interés es el hombre y es necesario extirpar el “miedo al negro”, que había lastrado al ideario cubano en años anteriores. Eran tiempos de unir voluntades y desterrar criterios racistas que podían castrar la revolución.

En “Mi raza” Martí desarrolla el concepto del hombre: *hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro* ⁽¹⁸⁾ para eliminar posibles barreras raciales que habían influido como parte de los

problemas que dieron al traste con la Guerra de los Diez Años. Por encima del concepto racial Martí desarrolla el criterio de la nacionalidad y la pertenencia del hombre a la patria que lo necesita en esta hora. “Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro [...] En Cuba hay mucha grandeza en negros y blancos”⁽¹⁹⁾ para definir cuál es el verdadero deber del hombre americano en esos instantes “El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: Dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos”.⁽²⁰⁾

En su discurso **unificador de voluntades**, Martí desarrolla un concepto medular en el referido artículo. Si en los anteriores señalados, exaltó fundamentalmente el valor americano, en “Mi raza” desarrolla criterios éticos de sumo valor, al darle la verdadera esencia en importancia al hombre; más allá de su color, como corresponde a la medular praxis martiana *con todos y para el bien de todos*. “Conoció e intuyó Martí en su época, la disparidad de criterios en torno a la identidad cultural de América Latina que aún hoy se suscitan. Sus palabras acerca de que *prever es ver antes que los demás* y de que *conocer es resolver*, son claves maestras para desentrañar la complejidad del problema de la identidad cultural latinoamericana. Su visión de América Latina no es la de un iluso, sino la de un análisis basado en hechos. No ignora que en estos pueblos se ha imitado y copiado como en los demás pueblos [...] «Crear es la palabra de base de esta generación»”.⁽²¹⁾

Sin temor a equivocarnos, la obra martiana está cargada de un gran humanismo que alude a la afirmación del sujeto latinoamericano en interrelación directa con una voluntad política contentiva de las posibilidades concretas de respeto a los hombres y que, por tanto, incluye el reconocimiento de los diferentes modos de identificación de esos mismos hombres con los elementos y las objetivaciones propias de cada cultura, constituyendo una mirada indispensable al realizar un estudio sobre la identidad cultural latinoamericana.

En el ya pasado siglo XX, el tema de la identidad cultural de América Latina continua siendo recurrente en el pensamiento creador del área y ha tenido un desarrollo teórico imposible de soslayar a la hora de enfrentar el hecho como tal. Más que abandonar la polémica del XIX, el siglo pasado la reafirma, ya que en este han continuado apareciendo posiciones “abstractas” y “históricas”, como señala Pablo Guadarrama, tratando de desunir a los pueblos latinoamericanos con el objetivo de hacer de los países al Sur del Río Bravo, una dependencia de los Estados Unidos. Los desvelos que sufrió Martí sobre los peligros del “vecino del Norte”, continuaron y se incrementaron aún más en este siglo y, por supuesto, no pasó por alto, en este sentido, el tema de la identidad cultural.

La diversidad cultural que presenta América Latina no puede verse como una dificultad, sino que es símbolo del valor que ésta posee. Por tanto, esa identidad se conforma tanto desde la perspectiva de “unidad” como de la “diversidad”, que es capaz de mantener autores como Fernando Ainsa. “Que América Latina sea única, en tanto no existe otra América Latina sino solamente ésta, no quiere decir

que sea «una» en el sentido de que existe unidad en ella. La desunión no excluye la identidad. La diversidad tampoco”.⁽²²⁾

Esto implica que hablar de identidad en América Latina no es hablar de algo único, igual o uniforme en un continente muy diverso en toda la extensión de la palabra. Identidad tampoco es **idéntica o igual** o **uniforme**. Identidad puede ser una noción que pertenece a planos diversos.

Esto va llevando a plantearnos la identidad cultural de América Latina como un proceso de entrecruzamientos de identidades de muy variado orden, que nos permite hablar de una comunión palpable desde mucho tiempo atrás y que han defendido, como sostén vital, los principales pensadores de “Nuestra América”, pues defender la Identidad Cultural común va más allá de conceptos antropológicos, culturales o filosóficos. Es una necesidad histórica en el pasado siglo XX e inicios del XXI.⁽²³⁾

Arturo Andrés Roig, uno de los más importantes pensadores latinoamericanos de la actualidad mira a la América Latina en el plano político y cultural, como un hombre profundamente optimista pese a discursos hegemónicos y globalizadores de las “superpotencias”. Sin desconocer los descalabros o traspies que se han producido en los últimos años y que han dejado su estela en América Latina. Resume sus postulados éticos de la siguiente manera: “Ser optimistas en estos tiempos es un riesgo grandísimo, hemos vivido momentos en que creíamos que la historia realmente nos estaba pasando por encima. No hemos perdido ese optimismo, es un optimismo, diría yo, recalcitrante... en el hecho de seguir viviendo, que podemos seguir luchando, las opciones no son todas de cierre, también las hay de apertura... En realidad no vamos a volver al progresismo del siglo XIX, pero de todas maneras es evidente que las oportunidades no han terminado y no hay nada desde el punto de vista científico y epistemológico que me pueda probar a mí que las oportunidades se han terminado⁽²⁴⁾ Por tanto Roig cree en las posibilidades del pueblo latinoamericano, que tiene un gran poder de asimilación de su propio pasado que lo proyecta hacia el futuro con la suficiente capacidad dialéctica de mover la realidad cultural entre la unidad y la diversidad cultural de nuestros pueblos como fenómeno de reafirmación de nuestra identidad cultural.

En los tiempos que corren y los del futuro inmediato, la cultura no puede fragmentarse en simples parcelas, ni apartarla del pensamiento filosófico, ético, estético, etc., acumulado durante siglos. Tal integralidad, planteada por la UNESCO en numerosos espacios de debate, ha demostrado que el proceso integrador trae consigo factores de desarrollo y un poder de movilización social, no ajeno a los tiempos actuales. Nuevamente acudir al Apóstol cubano es asistir a los valores culturales del que el hombre americano es un eterno portador. “La madre del decoro, la savia de la libertad, el mantenimiento de la República y el remedio de sus vicios es, sobre todo lo demás, la propagación de la

cultura.”⁽²⁵⁾Por ello, ese “misterio que nos acompaña” como dijera Lezama Lima al referirse a José Martí es hoy un referente imprescindible en la encrucijada actual de América latina.

Notas y referencias bibliográficas

1. Rojas Gómez Miguel. Redefinición y teoría de la identidad cultural. *Revistas Islas* 119. p. 114.
2. Rojas Gomez Miguel. *La polémica sobre la identidad*. p. 86
3. Roa Bastos Augusto. “ La unidad indoamericana, una utopía concreta”, en Rojas Gómez, Miguel. *La polémica sobre la identidad*, Ob. Cit. p. 83.
4. Bolívar Simón. En Rojas Gómez, Miguel. *La polémica sobre...* Ob. Cit. p. 91.
5. Rojas Gómez, Miguel. Ob. Cit. p. 92
6. Nadie puede negar y de hecho nos identificamos con el valor que José Martí da al término **Nuestra América**, para identificar a los pueblos y culturas al sur del Río Bravo y que como sabemos queda definido así por el Apóstol cubano, a partir de su estancia en Guatemala (1877). Francisco de Miranda había usado el concepto, también en la misma dimensión martiana, años antes. Por eso recomendamos el texto de Carmen L. Bohórquez Morán. *Francisco de Miranda, Precursor de las independencias de la América Latina*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2003. Capítulo 2 “Identidad americana y proyecto emancipador” p. 179- 334, donde se exponen ideas muy claras y conclusivas respecto al término.
7. Martí José. *Obras Escogidas* en tres tomos, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, Tomo II, p. 420.
8. _____. Ob. Cit. p. 421.
9. _____. Ob. Cit. p. 425.
10. _____. Ob. Cit. p. 424.
11. _____. Ob. Cit. pp. 426-427.
12. _____. *Nuestra América*. Edición crítica, ed. cit. p. 13.
13. _____. Ob. Cit. p. 28.
14. _____. Ob. Cit. p. 21.
15. _____. Ob. Cit. p. 28.
16. _____. *Obras Completas*. Editorial Nacional de Cuba, tomo 8, p. 442.
17. Rojas Gómez, Miguel. *La polémica sobre la identidad*. Ob. Cit. p. 97.
18. Martí, José. *Obras escogidas* en tres tomos, Tomo III, p. 206.
19. _____. Ob. Cit. p.205.
20. _____. *Ibidem*. p.p. 205-207.
21. Rojas Gómez, Miguel. *La polémica sobre...* Ob. Cit. p. 93.
22. Sambarino, Mario, en Ainsa, Fernando. Ob. Cit. p. 100.
23. Una valoración y resumen de los principales criterios en torno a este aspecto que apenas hemos esbozado en nuestro trabajo, puede encontrarse en *Diversidad y Pluralismo*, apéndice del Capítulo I del libro de Fernando Ainsa (p. 100-109) ya citado en estas páginas. Muy acertadamente, Ainsa recoge otros criterios de Emilio Carilla, Germán Arciniegas, José Luis Martínez y otros que aportan una mayor diversidad al tema. Todo lo cual ha demostrado la valía del fenómeno como parte de la historia de la región.
24. Roig Arturo Andrés. Entrevista. En *Solar*. p. 192-193.
25. Martí José, en Giorgis Liliana. “José Martí y la utopía de un “humanismo social”, en *Solar...* Ob. Cit. p. 73.

CORREDOR DE LAS IDEAS

Ciudad de Maldonado - Uruguay

Abstract de la Ponencia:

El concepto de *coexistencia de lo sucesivo* en Alberto Rougès

Por: Eduardo Oscar Manso

Cochrane 635 – Paraná (3100) – Entre Ríos – Tel: (0343-424 1408)

E-mail: mansoeduardo@hotmail.com

Universidad Autónoma de Entre Ríos – Universidad Nacional de San Martín sede Paraná

El concepto de *coexistencia de lo sucesivo* fue acuñado por el filósofo argentino Alberto Rougès, luego de profundas meditaciones sobre la implicancia del *tiempo* en la ciencia física, en la filosofía y en la historia. Desde 1905 escribe textos filosóficos, sociales, educativos y económicos. En ellos se pone en evidencia que su gran preocupación fue la de fomentar, por la palabra y por las acciones, la formación de la identidad nacional sobre la base de la cultura auténtica, que nos insufla su hálito de vida desde pasados vivientes. Es desde aquí que se debe leer su metafísica del tiempo.

El concepto de *coexistencia de lo sucesivo* nombra paradójicamente la reunión de la sucesión, la existencia a la vez de lo que, por esencia, transcurre. Esta determinación puede designar el tiempo del hombre, el tiempo espiritual. El hombre vive en la sucesión de pasado, presente y futuro, pero su espíritu es capaz de reunirlos en el presente que, siguiendo a San Agustín, contiene pasado, futuro y también al mismo presente de la secuencia. El presente espiritual es entonces un presente distinto del término medio de la sucesión pasado-presente-futuro, porque tiene el poder de reunir las tres instancias temporales y actuar desde esa reunión. Todos los actos humanos son producto, emanación de este poder reunitivo espiritual, en el que se solidariza la diversidad, y no puede serlo de otro modo. Por eso lo terrible de la caída, de la objetivación del hombre, del derrumbe en el tiempo físico, tiempo de la concupiscencia, de la medida espacial, de la mecánica, y de la línea de montaje industrial. El hombre no puede vivir en el tiempo físico, en la repetición, pues su prerrogativa es la creatividad. El hombre está determinado a crear, a ser creativo y creador; incluso cuando pronuncia una breve frase o cuando escucha una melodía está presente este impulso creador, este ímpetu netamente humano. Sumirlo en el tiempo físico es coartarle esta prerrogativa esencial, por lo que significa coartarle su misma humanidad. El tiempo físico, para el coexistente, es el *mundo inferior*, el infierno del espíritu. Por la creatividad es que el hombre participa de la eternidad.

De esta manera, la vida del hombre, la vida del espíritu, se conforma tensionalmente. Una de las tensiones es hacia abajo, hacia el tiempo físico, otra es hacia arriba, hacia el tiempo eterno. La una inauténtica, la otra auténtica respectivamente, porque la esencia del hombre está configurada por esta tensión hacia la eternidad. El desarrollo efectivo de esta tensión hacia lo eterno es la misma historia. Por ello, la coexistencia de lo sucesivo, como estructura tensional, define al hombre en su historicidad.

Miguel Calderón Fernández.

Fue Decano de la Universidad Nacional en la Sede Regional Brunca entre junio del 2004 y junio del 2009. En este mismo centro de educación superior, se ha desempeñado como profesor de Investigación y Pedagogía desde 1995. Entre los años 1992 y 1994 se desempeñó como profesor en los colegios Metodista y Británico respectivamente, así mismo, fue profesor fundador del Liceo Sinaí en San Isidro de El General en el año 2000.

ESTUDIOS

Miguel Calderón es Master en Educación y Música de la Universidad Howard en Washington D.C. Estos estudios los realizó entre los años 1988 y 1991 siendo estudiante distinguido con Grado de honor por su excelencia académica en cada uno de los semestres durante sus años de estudio. En la Universidad Howard se desempeñó como profesor asistente del Dr. William Penn en 1991. Durante estos mismos años, realizó estudios de idioma Ingles en la Universidad Georgetown y estudios multiculturales en el Washington Internacional Center. De la misma manera, Miguel Calderón tiene una maestría en administración Educativa.

Los estudios de pregrado los realizó en la Universidad Nacional de Costa Rica donde obtuvo el bachiller en educación musical en 1987. Los estudios de Educación secundaria los inició en el Colegio Agropecuario de Buenos Aires de Puntarenas en 1978, en el 79 se traslada al Colegio Nocturno de ese mismo cantón, quedando como miembro de la generación que inauguró esa institución. Terminó sus estudios de secundaria en el Liceo Nocturno de Pérez Zeledón en el año 1982.

Los estudios de educación primaria los llevó a cabo en la escuela José Breiderhoff de los Chiles de Pérez Zeledón, continuó su cuarto grado en la escuela de Cantú de Chánguena y terminó su sexto grado en la escuela la Bonga de Chánguena en 1977, estas dos últimas escuelas pertenecen a comunidades del cantón Buenos Aires de Puntarenas.

OTROS APORTES

Miguel Calderón fue organizador del IV Congreso Internacional de Derechos Humanos que se realizó en Pérez Zeledón Es esta ocasión trabajó en coordinación con el Dr. Marco Antonio Sagastume de las Naciones Unidas. Así mismo, se desempeñó como Cooordinador del Congreso Internacional de Ciencias, Tecnologías y Culturas en Santiago de Chile en el 2008. En la Región Brunca se ha destacado como líder comunal organizando múltiples actividades como mesas Redondas, conferencias con temas de interés regional, nacional e internacional, organizador de diferentes congresos. Desde el 2008 y 2009 fue Integrante de la Comisión para el Estudio del Desarrollo del Cantón Pérez Zeledón, iniciativa que involucra a la mayoría de organizaciones de cantón. En otros ámbitos, Miguel Calderón ha sido consecuente en las luchas sociales por reivindicar y resguardar el estado social de derecho costarricense, destacándose su participación decisiva en la lucha en contra del Combo del ICE y la lucha en contra del Tratado de Libre comercio con Estados Unidos.

PUBLICACIONES Y ESCRITOS.

Es autor del Libro El Pueblo y Su Cultura, Así mismo, es Coautor de los libros Colegio Científico de Pérez Zeledón: 15 Años al servicio de Costa Rica, y, La Herencia Bananera.

Ha publicado artículos en revistas internacionales en México, Uruguay y Brasil.

Sus escritos o ponencias han sido expuestos en deferentes congresos nacionales e internacionales en México, Chile, Brasil, Cuba, Uruguay, Costa Rica, Estados Unidos.

En el 2001 y 2002 ganó el Premio Nacional de Composición Musical del Festival Nacional de la Creatividad con sus obras Nacida en Tiempos sin Espejos y Tambito – Leyenda respectivamente.

Llambías de Azevedo y algunas transposiciones filosóficas

Se procederá a la exposición de la línea metodológica del autor, esto es la ética `material de los valores´ que en su caso conduce a la defensa activa de posiciones religiosas. Se resaltarán con ello el rigor técnico de la obra de Llambías, más allá de las objeciones críticas que a sus postulados eventualmente puedan formularse, y se lo situará como un ejemplo de filósofo latinoamericano “sin más” y a su obra como un sano ejercicio de pensamiento sistemático a imitar en el presente. El Dr. Llambías de Azevedo es el más importante divulgador en nuestro medio de la corriente fenomenológica y en ese sentido puede ser útil considerar el resultado de sus investigaciones a partir de este resumen:

- Llambías presenta el método de la reducción eidética de esencias como una actividad preliminar de la filosofía (aunque ella misma filosófica) con lo que consigue -si se considera necesaria tal adquisición- presentar un modelo unitario del conocer, sin detrimento de la actividad especializada, ya sea en ciencias humanas o naturales.
- Llambías defiende la existencia objetiva de una jerarquía de valores, en cuya cúspide sitúa los valores religiosos. A semejanza de la posición asumida por Max Scheler, de quién fuera brillante expositor, por su parte Llambías establece un criterio de orden que es basamento de la existencia social de la actividad académica.
- Llambías por esa conclusión lograda se erigió como un encendido opositor del positivismo jurídico, con fuertes críticas dirigidas a la obra de Hans Kelsen.
- Llambías, en otra veta de su actividad polémica, produjo textos de confrontación con la corriente existencialista, especialmente en contra de Sartre, hecho a resaltar si se tiene en cuenta las características de nuestro ambiente intelectual en los años 50.

A la vista de esas nociones, se presentan tres textos donde, por su orden, aparecerá una crítica del pensamiento de Sartre, una posición epistemológica y una propuesta sobre problemas educativos, formuladas por nuestro autor.

1) Refutación del ateísmo de Sartre

De modo inusitado, en un autor que si bien es de extracción católica, ostenta en su obra y en su actividad docente un sesgo laico se realiza una encendida defensa de la existencia de Dios, que se desarrolla en los siguientes puntos:

- Es muy reciente y raro en la Historia de la Filosofía un ateísmo doctrinario.
- En el caso del ateísmo de Sartre, su posición se clasifica entre las que sostienen la contradicción interna del concepto `Dios´. Se podría resumir como la imposibilidad de un Dios que es a la vez un en sí (es pleno) y un para sí (es conciencia).
- No obstante, la determinación de una contradicción supone una negación precisa de cada una de las notas que definen al concepto. Dado que en el concepto de Dios de la tradición, la conciencia en Dios no recibe los caracteres del `para sí´ sartriano, esto es su nada constitutiva, no es válida en su determinación conceptual la posición sartriana. No ha planteado una contradicción formal en el concepto.
- Por otra parte su consideración del `para sí´ como exposición de lo que constituye la conciencia es insuficiente. Que la conciencia implique dualidad no supone que la dualidad sea una nada sobre la que no se pueda ejercer una trascendencia que la defina en torno a un yo constitutivo. “La conciencia es cabalmente un trascender, como el mismo S. lo ha reconocido...” (SAR, p.5)
- La consideración formal de lo que se entiende por contradicción arroja como resultado no “la imposibilidad de Dios, del Dios que corresponde al concepto teísta del mismo, sino de un ente que corresponde al concepto sartriano de un dios” (SAR, p.6)

2-Ideas sobre el desarrollo de la ciencia, la técnica y la modernización.

Explica Llambías que la relación entre la Ciencia y la Filosofía se ha modificado con la entrada de la Humanidad a la Edad Moderna. Su exposición de la historia de la Ciencia presupone una visión metafísica de riguroso talante clásico: si bien en la Filosofía clásica griega ya existieron “fisiólogos” y “meteorólogos” que se ocuparon de la investigación fenoménica y más tarde la Academia y el Liceo dieron amplio desarrollo al conocimiento científico (Matemáticas, Ciencias de la Naturaleza) los resultados obtenidos en ese momento estaban confinados al amplio dominio del Ser. En cambio, el giro dado desde la época de Bacon, Descartes y Galileo, acota el ámbito de sus investigaciones al devenir, y en consonancia con esa tendencia se vincula con la técnica (tras haber sustituido el estudio de las cualidades por el de las cantidades) a fin de -según el lema común de la época- hacer a los hombres dueños y señores de la Naturaleza. Así, dice Llambías, ‘se sentaba la neta separación de la ciencia respecto de la filosofía’ (MIS, p.9). La enumeración de los campos científicos abiertos exonera de una mayor elucidación sobre la importancia de este acontecimiento: desde la aparición de la Ciencia físico-matemática y la Técnica que la acompaña hasta la entrada de la cibernética, se ha modificado la vida humana hasta el punto de construir un mundo totalmente artificial, pero del cual el hombre no puede prescindir sin por ello dejar de subsistir físicamente. El tipo de hombre que trabaja en esta forma de vida es susceptible de ser llamado, nos dice Llambías, ya no *homo sapiens* ni *homo faber*, sino << *homo pressorius* >>, con la característica de que este hombre no entiende la naturaleza ni los fines de los artefactos que manipula, aunque cumpla eficientemente con sus funciones.

Esta visión de Llambías no pretende, empero, dar un mensaje apocalíptico sobre la amenaza de las tecno-ciencias, sino ofrecer una contribución válida para restablecer la relación perdida entre Filosofía y Ciencia. En ese sentido entiende que es posible preguntarse que tiene que decir la Filosofía sobre la situación perfilada y por ello señala tres actitudes ingenuas que adquiere el hombre con respecto a los nuevos desarrollos científico-técnicos, que pueden ser subsanadas por la reflexión filosófica.: 1- Admiración desmesurada. La Ciencia y la técnica parecen estar llamadas a resolver todos los deseos y esperanzas de la especie humana. 2- Temor ante los posibles resultados nocivos, ya accidentales o intencionales de los artefactos y conocimientos nuevos y 3- Exigencia de nuevos resultados, pero indiferencia ante el análisis de las condiciones de posibilidad de la actividad técnica y científica. Se abandona los entretelones de esa actividad a los expertos. Esas actitudes, huérfanas de elucidación, convocan a la Filosofía y constituyen la clave para un restablecimiento de la relación perdida entre sendos “ámbitos” del conocimiento.

Al respecto, una investigación filosófica de los puntos 1) y 2) presenta, a juicio del Dr. Llambías una ‘ambigüedad axiótica’ y un límite. La ambigüedad axiótica de la Ciencia y la Técnica aparece “porque sus enunciados pueden ser entendidos ya en sentido fenoménico, ya óntico” (MIS, p.15). Vale decir que ciertos postulados fundamentales en Ciencia y Técnica pueden ser interpretados como específicos al área que les es propia o con igual derecho, como proposiciones heredadas de la tradición filosófica que demuestran la presencia en el interior de los desarrollos técnicos y científicos, de un elemento intelectual que interviene en las formulaciones de las disciplinas técnico-científicas, pero aparece tan invisible para ellas como para la conciencia ingenua (a vía de ejemplo, la proposición ‘nada se crea, nada se destruye’).

El límite abraza asimismo dos constataciones relacionadas con la observación anterior: la primera constatación indica que la Ciencia no se justifica científicamente ni la Técnica puede hacerlo técnicamente. La apelación a la mera facticidad, persistente en esos campos no hace más que ratificar su límite, lo que exige una satisfacción filosófica ulterior. Se muestra que la voluntad de saber unida a la voluntad de hacer no pueden ser justificadas en sus propios ámbitos que, en tanto se muestran en posesión de una racionalidad, deben apelar, necesariamente, a valoraciones que no se hayan presentes en su actividad en tanto tal: “Ellas no pueden proporcionar normas a la conciencia moral ni ofrecer dirección a la vida humana” (MIS, p.18). La segunda constatación va de la mano con la precitada puesto que “Por de pronto ni la c. ni la t. pueden prescindir de la concepción natural del mundo” (MIS, p.16). En términos husserlianos, Llambías apela a un ‘mundo de la vida’ anterior a toda construcción racional. Ese mundo implica valoraciones que, como fue dicho, no provienen de la Ciencia o la Técnica sino que la preceden, y que para ser explicadas intelectualmente exigen de la Filosofía

una elaboración imprescindible ante la cual el *temor* y la *admiración* dejan lugar a la elucidación racional de los problemas.

En cuanto a 3) la indiferencia sobre las condiciones de posibilidad del desenvolvimiento científico y técnico, Llambías explica, en términos muy realistas, la situación. En las sociedades modernas hay una mutua compenetración entre sociedad, por un lado y Ciencia y Técnica, por otro. La primera requiere de la segunda su actividad productiva para incluso la mera supervivencia-como ya fue dicho-, pero las segundas no podrían desenvolverse sin la 'socialización': "<Socialización> quiere decir aquí que la obtención de recursos para ambas (se refiere a Ciencia y Técnica) no queda librada a sus representantes sino que son los poderes sociales, los grupos económicos y ante todo el Estado los que los proveen a ellos" (MIS, p.13). La Filosofía, ' como llamado a la reflexión ' debe esclarecer a ambas partes (esto es: sociedad, ciencia y técnica) su lugar propio. Saber esperar, proporcionar medios, a la sociedad. Corresponder con las necesidades de la sociedad que la sustenta, a la ciencia y Técnica-y en ese sentido ofrecer la competencia que les es propia, sin desmedro de su probidad intelectual-puesto que toda actividad humana que satisface necesidades básicas tiende por el mismo impulso a la realización de valores imprescindibles: belleza, bien, verdad: "El valor es el fundamento último de todo fin, aspiración, acción, exigencia, precepto, norma" (OBJ, p.53). Así concluye:

"La pregunta por la estructura del mundo en total requiere, sin duda, para su cabal solución, tener a la vista los resultados de las ciencias naturales, pero ninguna puede ofrecer la respuesta, pues cada una de ellas es por definición un saber parcial y fenoménico, en tanto que el problema apunta a la trama categorial del mundo, que sólo la sinopsis del filósofo es capaz de abarcar" (MIS, p.20.)

3-Una propuesta práctico-educativa

Programas de Filosofía

No es aceptable en el estado actual de las cosas (ya en 1948) la propuesta de un curso de Filosofía carente de programas, así como el marco teórico coyuntural que impulsó semejante idea, esto es, el pretendido carácter desinteresado de los estudios filosóficos. No sólo de la verdad vive el hombre sino también de pan, expresa Llambías, y justamente por ocuparse-tal es el caso de la Filosofía- del trato con la verdad es impensable una integración estrecha con el conjunto de la comunidad científica, lo que exige profesionalización (en el aspecto subjetivo del investigador y en el objetivo, de la planificación de los resultados a obtener).

Se deduce de aquí una propuesta que especifique las capacidades a desarrollar para la obtención de investigadores.

Características del investigador en Filosofía

Se exigirá:

- Un profesional informado del nivel que sus estudios han alcanzado en su época.
- Una formación que contribuya al aporte original de nuevos descubrimientos, tras la asimilación de lo ya conocido.
- Un compromiso de formación del carácter de "sabio". Esto es, la generación de investigadores comprometidos con su ambiente, de tal modo que se crea obligado a "...hacer juicios de valor y adoptar decisiones personales en las distintas situaciones de la vida" (NEC, p.5) que emerjan, coherentes, de la formación que ha recibido, y que como ya fue dicho más arriba constituyan una retribución a la sociedad que ha posibilitado el desarrollo de su carrera. En ese sentido distingue Llambías entre el sabio y el sabelotodo, vale decir aquél que sólo conoce el sector de conocimientos que constituyen su progresiva especialización, y que es una ' amenaza ' y una ' aberración ' para la cultura toda, puesto que este hombre-como

es inevitable- ha de vivir en una determinada cosmovisión, pero en este caso “a imagen y semejanza del sector chiquitito de la realidad que a él le es familiar” (NEC, p. 5).

Sobre la formación de profesores de filosofía

Desde que la transmisión de la cultura es un deber irrecusable de todo investigador, ha de tenerse en cuenta, con base en los principios precitados, la formación de los futuros docentes. Llambías sostiene que la formación de los profesores necesariamente ha de ser incorporada al ámbito universitario, puesto que si no se quiere correr el riesgo de una enseñanza que progresivamente se distancie de las fuentes originarias presentes en la investigación- y con ello perder en *calidad*- l docente ha de estar en contacto con los centros donde la investigación se produce.

“Cada eslabón intermedio entraña una desfiguración. Por eso, los profesores no deben formarse en escuelas especiales, separadas de la Universidad”(NEC, p. 9.)

4- CONCLUSIÓN

Si, al decir de Arturo Andrés Roig, la filosofía es una clase de actividad intelectual caracterizada por el ejercicio de la crítica, esto es de la trascendencia y a la vez de la contemporaneidad a los hechos por un lado y a su vez de la raigambre con los problemas de una sociedad dada, promovido por el sano descentramiento de la posición subjetiva en medio de los vaivenes de la opinión, consideramos indiscutible un puesto de primer lugar del Dr. Llambías de Azevedo en el ambiente filosófico local-así en consecuencia necesaria la divulgación de su pensamiento-.Al mismo tiempo,si como entiende Leopoldo Zea, hemos los latinoamericanos de sentirnos convocados a la tarea de la elaboración de una “filosofía sin más” del mismo modo, el estilo de filósofo aquí presentado, valiente, seguro de sí mismo y crítico de las corrientes intelectuales que la moda europea considera dable exportar, por oleadas, en cada época, se cree haber demostrado que es deseable la reiteración del sano ejercicio de Llambías : apropiación de las técnicas formales y los contenidos objetivos del pensamiento universal, a fin de aplicarlo a los problemas de la realidad local.

SIGLAS

MIS-La misión de la Filosofía en una época dominada por la ciencia y por la técnica. Boletín de la Academia Nacional de Letras. Tomo I, N° 1.Montevideo,1969

NEC- Sobre la necesidad de planes de estudio en la Facultad de Humanidades y Ciencias. Gaceta comercial. Montevideo,1948

OBJ- La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia. Revista de la Facultad de Humanidades. Montevideo,1952

SAR-Sobre el argumento de Sartre contra la existencia de Dios Apex.S.f.

X Corredor de las Ideas:
Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy.
10,11 y 12 de Setiembre del 2009. Maldonado. Uruguay.
Eje temático "Filosofía Política: globalización y democracia"
EL CIUDADANO AUSENTE DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA.
Por Angelina Uzin Olleros.

La idea actual de democracia continúa ligada a la idea de representación, por su parte, el concepto de "representación" se encuentra asociado a diversas maneras de definición y caracterización, en principio, podemos afirmar que toda re-presentación es una presentación ajena a lo representado. Es decir, estar presentes in-directamente en aquello que alegóricamente nos muestra una realidad que no está presente por sí misma sino por otro, ya sea en forma de imagen, de metáfora, de relato.

Como primera manifestación, la representación se encuentra expresada en la puesta en escena del teatro griego, los actores en sus máscaras ocultan su verdadero rostro y muestran otros rostros que representan aquello que está ausente en sí. Apoyados en los coturnos que los elevan de su estatura real, los comediantes despliegan en el escenario una acción que intenta comunicar una situación ajena al individuo real que aproxima otras realidades.

"La representación en cuanto acción o efecto del representar es un presentarse algo nuevamente o bien un presentarse algo en sustitución de otra cosa. (...) En un sentido general, la representación (*Vorstellung*) es lo que se halla presente al espíritu o a la conciencia, como cuando Locke habla de las representaciones generales (*ideas*) o Hume de las impresiones (*ideas, impresssions*) entendidas como copias de una sensación originaria. La representación sería entonces todo contenido de conciencia, todo acto intencional referido a un objeto real o ideal, existente o no existente, presente o no presente. Algunos autores (por ejemplo, Hamelin) dan el nombre de representación a los actos por los cuales lo concreto y diverso es pensado bajo una forma categorial. La representación equivale entonces a categorías, mas a una categoría que tiene principalmente un fundamento psicológico y no exclusivamente trascendental." (Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. México. Editorial Atlante. 1944. Páginas 598/99).

En términos gnoseológicos, conocer es representar en el entendimiento una realidad exterior (ya sea en la versión empirista en la que se ordenan datos de la experiencia o como expresión racionalista como ideas que se identifican con las cosas que se encuentran en el exterior de la conciencia); pero en términos políticos es la voluntad de alguien que se ve representada en las acciones de gobierno. En este juego de la presencia y la ausencia se despliega el acto de la representación, no tanto pensada como conocimiento sino más bien entendida como acción política.

Mientras que en la Grecia Antigua la representación teatral desplegada en el drama, - en sus dos rostros: el de la comedia y el de la tragedia -, se sustituye en otro escenario, ya político, de las Asambleas; en la Edad Moderna el término representación se despliega en el debate propio de la teoría del conocimiento a la representación ciudadana de los comienzos en la organización de los Estados Modernos.

"Inventar la ciudad es inventar la representación, el lugar donde el poder se disputa y se delega, donde cada uno puede presentarse en el centro del círculo y decirle a la asamblea cómo él se presenta lo que sucede y lo que hay que hacer. Lugar de nacimiento del escepticismo, del conflicto de las interpretaciones, de esa multitud de dobles, *eídos* o *eidolon*, *phantasia* y *phantásma*, cuya apariencia corre el peligro de ser un falso semblante." (Enaudeau, Corinne. *La paradoja de la representación*. Barcelona. Paidós. 1999).

El actor del teatro griego es, de alguna manera reemplazado por el actor político, éste puede representarse a sí mismo en la asamblea o ser representado por alguien que él ha elegido (cfr. con la *Apología de Sócrates* de Platón).

En un escenario moderno la cuestión del poder se debate en la Filosofía política en el que el concepto de representación juega un papel preponderante, ligado a la sujeción de la ley, el representante de la ley, la obediencia a la ley, oponiendo la ley a la naturaleza, o mejor expresado, al estado de naturaleza en el que hipotéticamente los hombres viven fuera de la ley o sin ella.

La crisis de representación, su fracaso, se encuentra manifiesto en la sospecha que se expresa en el siglo XIX desde la crítica a la idea de progreso, a los valores que se sostuvieron incólumes en la modernidad y con nuevos agregados teóricos como lo es la noción de lo inconsciente.

En *Los fragmentos póstumos* (1887), Friedrich Nietzsche define al "nihilismo" como aquello que significa la desvalorización de los supremos valores y representa un estado intermedio patológico, en tanto que concluye en una ausencia total de sentido.

Si hablamos de los signos de evanescencia de la democracia representativa, tomando como un primer punto de reflexión a la noción nihilista nietzscheana, estaremos diciendo que se han desvalorizado los supremos valores en los que se sostenía la democracia representativa, lo que hace que ese soporte pierda su sentido.

Otro aporte, para desandar este tramo del camino que hemos propuesto, es el que hace Marshall Berman en su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1982) retomando la frase de Karl Marx en la que hacía referencia a las transformaciones continuas de la economía capitalista y de la sociedad moderna en general, en la que parece que nada pueda consolidarse y permanecer.

Siguiendo este segundo punto de reflexión, la "representación" de la democracia, propia del mundo moderno, se desvanece en sus continuas transformaciones y multiplicidades.

Estos dos puntos señalados en la introducción del presente trabajo, nos llevan a plantear la pérdida de sentido, la crisis axiológica y la disolución de los soportes que hacen a la democracia en -por lo menos- tres de sus características constitutivas: representación, pluralismo y participación. Esta última ligada al debate actual acerca de la necesidad o imposibilidad de llegar a un consenso.

Haremos referencia, entonces, a la democracia como manifestación de un derrotero histórico por llegar a una forma de organización política de lo social, en el que se juegan las pretensiones de igualdad y libertad en diferentes momentos y situaciones.

El término democracia pertenece en líneas generales al vocabulario ideológico, pero también cuenta con un contenido analítico atestiguado por el lugar que ocupa en el vocabulario filosófico, político y sociológico.

No tiene el mismo sentido la democracia en Atenas del siglo V (antes de Cristo) que en las democracias occidentales contemporáneas, en el régimen ateniense se definía por el carácter directo del gobierno popular; era la Asamblea de los Ciudadanos, cuyo número nunca sobrepasó las 20.000 personas, la que decidía directamente, por pluralidad de sufragios. Dicha ciudadanía estaba limitada a los hombres libres, excluyéndose a esclavos y metecos, la de Atenas era una democracia directa y soberana por una minoría de la población.

Nuestras democracias son representativas y pluralistas, se consideran más apropiadas para que los gobernados puedan disponer de mecanismos de control sobre sus gobernantes, que para establecer el reinado de una hipotética voluntad general. Benjamin Constant diferencia la democracia directa de la democracia representativa, descalificando el absolutismo que entreveía en la concepción de la democracia radical de Rousseau, con sus reminiscencias romanas o espartanas; Constant hace valer contra ella una concepción práctica, razonable, conocida como democracia liberal, que toma como referencia los modelos inglés y norteamericano.

Desde el punto de vista de la jerarquía de los valores, las democracias son llevadas a arbitrar entre los tres términos de la divisa francesa: Libertad, Igualdad, Fraternidad. La democracia liberal da prioridad a la libertad, interpretada como independencia respecto de la autoridad y su no interferencia en la esfera de los intereses privados. La igualdad, entendida como ausencia de privilegios, es valorada como condición favorable para la realización de la independencia y de la autonomía personal. La fraternidad como existencia de una comunidad políticamente solidaria, se valoriza en la medida que es resultante del respeto y de la consideración que se dispensan los individuos iguales y libres.

Según la jerarquía de valores característicos de la democracia radical, la prioridad corresponde a la igualdad. Se sospecha de la libertad debido a sus orígenes aristocráticos. A la fraternidad, en vez de asimilación a la cooperación y al contrato, se la acepta como sinónimo de civismo. Para expresarlo al modo de Montesquieu, podría decirse que el resorte de la democracia liberal es la moderación, mientras que en la democracia radical, lo es la virtud, que asegura el predominio de las obligaciones colectivas sobre todo interés privado y particular.

Las sociedades democráticas dependen, a la vez, de tradiciones nacionales más o menos intensamente individualizadas en que las inspiraciones religiosas revisten particular importancia. Cada tradición nacional es de por sí compleja y combina, de manera más o menos afortunada, la orientación liberal y la orientación radical.

Si buscamos aquello que tienen en común las diferentes instituciones democráticas, lo que constituye un espíritu común, encontraremos una afirmación individualista y de desconfianza hacia los gobernantes. El conjunto de ciudadanos juzgan, cada uno según su saber y conciencia, sobre aquello que es conveniente para la República; de esto resulta que los gobernantes sólo deben ser empleados o delegados de ese soberano colectivo.

Esta ideología del control entre gobernantes y gobernados, se encarna en instituciones muy diferentes, no todas ellas políticas, así, los funcionarios electos o nombrados, son los responsables de los excesos o de los abusos de poder, lo que podría resultar en culpabilidad ante los jueces. El control de los gobernantes se ejerce a través de la elección, que les concede una investidura de tiempo limitado. El modelo radical se hace efectivo cuando los gobernantes se encuentran sometidos a un mandato imperativo y cuando pueden ser destituidos, sin previo aviso, por una asamblea general.

La elección es el mecanismo decisivo que hace a la investidura de los políticos de profesión, esa elección está teñida de la idea de representación y plantea una serie de problemas teóricos e ideológicos. La elección consiste en consultar a un grupo de personas con derecho a votar el cuerpo político, asignando peso igual o desigual a sus votos. Este procedimiento genera al menos tres clases de dificultades: la competencia de los electores; la moralidad para distinguir entre su interés privado y el bien común y el peso de las preferencias privadas con relación a una preferencia colectiva.

Algunos autores son pesimistas en cuanto a la decisión mayoritaria y la capacidad de funcionamiento de las instituciones que se basan en estos principios de elección y representación.

El término democracia no se aplica solamente a las instituciones gubernamentales. Se aplica también a toda sociedad en la que el modo de designación de los dirigentes y el ejercicio del poder estén sometidos a ciertas condiciones respecto de la definición de los objetivos colectivos y de la participación del grupo en su realización.

Hay quienes hacen hincapié en la perspectiva que considera democrática a toda sociedad en la cual los fines colectivos son objeto de un consenso al menos implícito, y el status social es atribuido según criterios funcionales y no solamente por reglas jerárquicas. Aunque los profesores no sean nombrados por sus alumnos, ni los médicos por sus enfermos, se puede hablar de una escuela o de un hospital democráticos, si la disciplina clásica de obedecer sin comprender, es reemplazada por discusiones mediante las cuales, en la medida de lo posible, las obligaciones colectivas son negociadas y legítimas. Los autores se dividen al optar por una definición consensual de la democracia o una que sostiene la necesidad del pluralismo. Chantal Mouffe propone una dinámica específica entre consenso y disenso. Dice a propósito de esto que: "La política, en especial la política democrática, no puede nunca superar el conflicto y la división. Su objetivo es establecer la unidad en un contexto de conflicto y diversidad; está ocupada en la formación de un 'nosotros' en oposición a un 'ellos'. Lo específico de la democracia política no es la superación de la oposición ellos/nosotros sino la manera diferente en que es manejada. Éste es el motivo por el cual comprender la naturaleza de la política democrática requiere adecuarse a la dimensión del antagonismo presente en las relaciones sociales" (En *Desconstrucción y pragmatismo*. Barcelona. Paidós. 1998)

Por su parte Norberto Bobbio define el régimen democrático "(...) como un conjunto de reglas de procedimiento para la formación de decisiones colectivas, en las cuales está prevista y facilitada la participación más amplia posible de los interesados" (En *Diccionario de política*. México. Siglo XXI. 1995)

La idea de Bobbio es que la democracia está en constante transformación, es dinámica por naturaleza. En su historia nunca ha llegado a la perfección y en el momento actual tampoco goza de óptima salud pero no puede decirse que esté al borde del colapso. Lo que diagnostica Bobbio son los contrastes entre la "democracia ideal" que concibieron sus fundadores y la realidad de las democracias existentes.

Esta diferencia entre la democracia ideal y la real puede analizarse bajo la consigna de promesas incumplidas que incluye: la supervivencia de oligarquías y del poder invisible; el problema de la representación de intereses; el espacio limitado en que funciona; la persistencia de espacios no democratizados. Estos diagnósticos, en parte son graves y en parte son transformaciones debidas a la adaptación de los principios abstractos a una realidad concreta y a las exigencias de la práctica en sociedades mucho más complejas que las que habían imaginado los fundadores de la democracia.

Bobbio concluye diciendo que gracias a su naturaleza dinámica y perfectible, la democracia ni está tan mal, ni tiene mejor alternativa.

Adela Cortina afirma con relación a esta problemática que: "Una concepción actual de democracia debe cumplir ciertos requisitos:

1. No puede contar con una noción compartida de *bien común*, sino con una sociedad pluralista, en la cual compitan distintas concepciones de 'vida buena'. No puede señalar, por ejemplo, sin equívocos, ni discriminaciones, ni autoritarismo, en qué consiste la felicidad.
2. No puede, por lo tanto, constituirse en una 'democracia sustantiva' (que tendría en cuenta un concepto específico de felicidad), sino como una '*democracia procedimental*', en la cual las decisiones legítimas son tomadas según procedimientos racionales.
3. Sin embargo, el criterio para medir la legitimidad de las decisiones no es idéntico al que mide su justicia (ésta tiene que ver con una noción de 'bien común').
4. Que una democracia posibilite distintas formas de vida, no significa que sus procedimientos sean neutrales y den cabida a cualquier forma de vida: las hay indeseables" (En *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Barcelona. Emecé.1993)

Retomando el planteo de Nietzsche, sostenemos que el filósofo alemán llevó la crítica kantiana a su máxima expresión, el nihilismo, todo valor que se precie de ser bueno en forma absoluta caerá bajo el peso de las circunstancias. En todo caso, la representación, la búsqueda de consenso, la participación, será la manifestación de expresiones humanas y finitas, en la infinitud de situaciones que se nos aparecen a diario.

Siempre ligado el término político de representación a la posibilidad de representar la realidad en la mente o en el entendimiento humano, ésta filosofía de la conciencia será sospechada por el psicoanálisis en sus términos más esenciales.

El hombre, para Freud, está dividido entre consciente e inconsciente, entre la demanda que procura llenar la falta y la satisfacción que se sustrae, entre el deseo sin salida y el objeto que huye. Cada cual trata de descubrir lo que desea. "Si toda verdad trascendental es negada, si la única verdad concebible es la del deseo que procura salir a la luz, no hay más verdad que la del sujeto 'en espera'." (Georgin, R. *De Levi-Strauss a Lacan*. Buenos Aires. Nueva Visión. 1988. Página 188).

El poder y la verdad son, para Freud, incompatibles, porque queda excluida toda referencia normativa y todo efecto de mandamiento. El ejercicio de la autoridad y la obediencia a un orden dado pertenecen al pensamiento mágico. Todo poder es usurpador, sin embargo es inútil tratar de destruirlo. Por eso la verdad no se encuentra al mismo nivel que el poder.

"Es a esa articulación de la verdad a la que Freud se remite al declarar imposibles de cumplir tres compromisos: educar, gobernar, psicoanalizar. ¿Por qué lo serían en efecto, sino porque el sujeto no puede dejar de estar en falta yéndose por el margen que Freud reserva a la verdad? Pues la verdad se muestra allí compleja por esencia, humilde en sus oficios y extraña a la realidad, insumisa a la elección del sexo, pariente de la muerte y, a fin de cuentas, más bien inhumana." (Lacan, J. *Ecrits*. Champ freudien, Le Seuil. Página 188. Citado por Georgin).

No se puede definir el acto político prescindiendo del lenguaje, la relación ciudadano - gobernante es una muestra de eso, pero toda política como acto voluntario de gobernar y de gobernarse sigue apoyándose en la conciencia. Sin embargo tanto gobernado como el gobernante, manifiestan un deseo de saber (un deseo de poder), y a partir de esa falta (ignorancia), ambos transitan la senda de la búsqueda de una verdad que se encuentra fuera del sujeto deseante. "Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo desearía. Si se vuelve a los conceptos de sujeto y de objeto, el movimiento del deseo hace aparecer el

supuesto objeto como algo que ya está ahí, en el deseo, sin estar, no obstante 'en carne y hueso', y el supuesto sujeto como algo indefinido, inacabado, que tiene necesidad del otro para determinarse, complementarse, que está determinado por el otro, por la ausencia." (Lyotard, J.F. *¿Por qué filosofar?* Barcelona. Paidós. 1989. Página 82).

El deseo está provocado por la ausencia de la presencia. Esto nos remite al nacimiento del proceso simbólico, en el momento en que el niño se vuelve capaz de simular, por medio del juego, la ausencia o la presencia de la madre.

La simbolización como tal surge de lo que Freud denomina el juego del Fort-Da, que en el proceso intelectual aparece a su vez como el símbolo mayor que representa la negación.

En la base misma del proceso lógico tenemos el juicio de *atribución* (esto es de o esto no es de) y el juicio de *existencia* (esto es o esto no es); estos dos juicios derivan de un mito: el mito del afuera y el mito del adentro. Una vez que el sujeto pudo definir lo interior, el juicio de existencia se expresa así: esto es yo y esto otro no es yo. En el juicio de atribución, el yo puede experimentar por la percepción, la realidad del mundo exterior: hay cosas que existen y otras cosas que no existen.

Freud señala que todo juicio depende de la creación del símbolo de negación: esto *no* es; y por la negación lo intelectual se separa de lo afectivo. Podemos aventurarnos y agregar: que en el acto político se separa lo consciente de lo inconsciente. Y el saber está escindido del deseo que lo provoca.

Deseo de saber gobernar, deseo de elegir a nuestros representantes. Es decir que, la convicción de elegir bien a quien en su conocimiento de gobernar nos representará en nuestras aspiraciones y en nuestros deseos, se esconde una trama política, por decirlo de algún modo más acotado a la gobernabilidad; ya que toda escena social es de alguna manera escenario político y gubernamental al mismo tiempo.

Quien gobierna debe saber gobernar, en ese saber se representa al ausente que delega su participación en el que tiene esa capacidad de ordenar y resolver los problemas y dilemas de la polis. En la relación entre el deseo y el saber, entre la falta y la búsqueda de aquello que pueda cubrirla, estamos siempre en una relación del sujeto con su propio "interior" y en relación con lo otro, "exterior".

El deseo le pertenece al sujeto (deseante) y busca en otro la satisfacción de ese deseo (deseado); el ciudadano delega poderes, confía en que el gobernante lo representará y quedará ausente de la posibilidad de decidir los cambios y transformaciones sociales y económicas para los ciudadanos más alejados de esa posibilidad. Este ciudadano ausente ahora debe esperar a las próximas elecciones para decidir otro potencial gobierno que lo represente mejor.

En esta relación entre gobernante y gobernado, podemos - además de entender esta relación en términos de deseo y falta, de ausencia y presencia - la necesidad de establecer lazos entre uno y otro. Giordano Bruno afirma al respecto que no puede haber lazos; "...un artista liga (une) por su arte, ya que el arte es belleza modelada por el artista..." (Bruno, Giordano. *Des liens*. París. Allia. 2001. Página 10). El gobernante une a partir del arte de gobernar, a sabiendas que gobernar no es dar algo que el otro no posee, sino satisfacer una necesidad, un deseo de aquel que busca cubrir una falta.

Para algunos teóricos es por naturaleza que los seres humanos somos racionales, somos libres, por ese motivo buscamos el saber y la libertad. Para otros el saber y la libertad, son conquistas logradas al calor de los acontecimientos. En esa búsqueda a veces infructuosa, establecemos lazos que pueden diferenciarse por ser naturales, racionales y voluntarios. Esos lazos "...tienen que ser múltiples y variados porque un solo lazo cae en la violencia extrema..." (Bruno, G. Obra citada. Página 11). La violencia extrema de la dictadura, el totalitarismo, el despotismo.

Una relación autoritaria es aquella en la que el lazo es el que impone el deseo absoluto del otro. Ya Freud sostiene en su obra *El malestar en la cultura* que el lazo social se fundamenta en el amor. Cuando el lazo social está roto, la representación es imposible.

En el teatro griego el actor se denomina "hipócrita", porque su máscara oculta el verdadero rostro y muestra otro. Está actuando. En la actualidad el término hipócrita ha tomado un cariz más desprestigiado, la hipocresía está ligada a la mentira, la falsedad, el engaño a sabiendas.

La crisis de la representación también estará vinculada al deseo absoluto y narcisista del gobernante que despliega en una escena engañosa al gobernado que sigue el deseo ajeno a sí mismo, que sigue la máscara, el velo que oculta otra verdad. En Nietzsche esta crisis de representación será ocasionada

por la voluntad de poder, que en el planteo contemporáneo de Foucault es entendido como mero "juego estratégico".

Por último, destaco la propuesta de Alain Badiou de comenzar un programa de crítica a la democracia, ya que es o se ha convertido en aquello que no podemos criticar (examinar, revisar), todos pretenden ser demócratas. La crítica al capitalismo iniciada por Marx ya no es novedosa y nada nos dice, en los comienzos del siglo XXI, sobre cómo transformar la sociedad y las relaciones intersubjetivas. De lo que se trata es de reformular la hipótesis comunista en los términos de crítica a la democracia. En nombre de la democracia se hace la guerra, hoy – como afirma Badiou - *las democracias están en guerra contra los pobres*.

Para terminar transcribo una cita del libro *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*, publicado por Siglo XXI, México, 2008. Alain Badiou reflexiona de este modo:

"Es que la verdadera crítica marxista hoy no es en ningún caso la crítica economista al capitalismo. La única crítica peligrosa y radical es la crítica política de la democracia. Porque el emblema del tiempo presente, su fetiche, su falo, es la democracia. En tanto no sepamos llevar a gran escala una crítica creativa de la democracia, permaneceremos, nos estancaremos, en el burdel financiero de las imágenes. Seremos los servidores de la pareja formada por Madame Irma y el jefe de policía (aquí Badiou hace referencia a la obra de Genet *El balcón*) la pareja de las imágenes consumibles y del poder desnudo" (Página 68).

No hay desafío más escandaloso en América latina, en el presente, que emprender esta crítica a la democracia, porque ella esconde las verdaderas miserias del control policial y la prostitución del intercambio capitalista, bajo la forma de la libertad. Somos libres sólo en democracia, y esta libertad se ha transformado en un concepto vacío, en su nombre se abandona a los sujetos que han quedado "fuera del contrato social" y en nombre de los "pueblos libres" se deja en los límites de la miseria a millones de hombres y mujeres que son libres de padecer su pobreza y dormir en la exclusión.

A oposição federalista na Assembléia dos Representantes: análise de algumas lideranças políticas

O presente trabalho tem por objetivo analisar a atuação política dos representantes do Partido Federalista⁵⁵¹ na Assembléia dos Representantes do Rio Grande do Sul. É sabido que a formação da República no Rio Grande do Sul caracterizou-se pelo predomínio do Partido Republicano Rio – Grandense através de sua liderança máxima, Júlio de Castilhos, que organizou um aparelho de estado voltado à manutenção dos republicanos no governo e ao afastamento sistemático de elementos ligados a outros grupos políticos. A Constituição rio-grandense, promulgada em 14 de julho de 1891, passaria a ser o suporte de poder ao PRR e a forma de institucionalizar a visão particular de república que o castilhismo⁵⁵², a vertente gaúcha do positivismo político, embasado num modelo autoritário e conservador⁵⁵³, veiculava. Para isso, o chefe do PRR remetia toda e qualquer outra visão no rol dos “saudosistas do Império ou monarquistas”⁵⁵⁴, fazendo com que o grande debate político regional – e mesmo- nacional – girasse em torno da problemática constitucional.

Por um lado, o projeto castilhista concentraria todos os poderes na presidência, mesmo criando um mecanismo próprio de ratificação das leis com a participação das autoridades municipais. Por outro, limitaria o papel da Assembléia dos Representantes a uma função exclusivamente orçamentária. O artigo 8º da Constituição castilhista já previa que o Presidente “assumirá inteira responsabilidade de todos os atos que praticar no exercício das funções, aos quais dará inteira publicidade para completa apreciação pública”. Esta combinação de poder concentrado com publicidade das decisões do Presidente se articulava com a função do controle orçamentário outorgado à Assembléia dos Representantes⁵⁵⁵. Os 48 membros⁵⁵⁶ da Assembléia, eleitos pelo sufrágio direto para um mandato de quatro anos, se reuniam anualmente durante dois meses na capital do estado: o primeiro iniciado a partir do dia 20 de setembro e consagrado ao voto do orçamento para o ano seguinte; o segundo, ao exame das despesas do ano que findava. Depreende-se, portanto, que no modelo político construído pela Constituição castilhista, o processo de elaboração legislativa era externo à Assembléia dos Representantes, já que a decretação das leis era de competência exclusiva do Presidente do Estado, pois caberia ao mesmo, conforme o artigo 20, “promulgar as leis, que conforme as regras adiante estabelecidas forem de sua competência”.

Na prática, o executivo usaria largamente seu poder de legislar, tornando-se o elemento chave no funcionamento da “ditadura” republicana de Castilhos. Além do rígido sistema partidário caracterizado pelo controle do judiciário e representado ao nível local pelo coronel burocrata que, por sua vez, desestimulava qualquer ação contestatória de forma mais clara, os republicanos castilhistas contavam com outros mecanismos de coerção para a sua manutenção no poder político: a fraude eleitoral e a penetração coercitiva através da ação da Brigada Militar.

No entanto, ao longo da Primeira República, tais elementos não apagariam a existência e a estruturação de uma oposição ao governo republicano castilhista em implementação no Rio Grande do Sul. Entre os vários grupos que fizeram oposição ao exclusivismo político praticado pelos republicanos a República Velha, podemos citar: os liberais gasparistas, que em 1892 em Bagé fundariam o Partido Federalista⁵⁵⁷, elementos do antigo Partido Conservador e dissidentes republicanos do castilhismo.

⁵⁵¹ Agremiação política com ideário de inspiração parlamentarista fundada em março de 1892 em Bagé.

⁵⁵² Referência ao nome de seu principal líder e também articulador intelectual, Júlio de Castilhos.

⁵⁵³ Sobre o modelo castilhista, ver: RODRIGUES, Ricardo Vélez. O castilhismo e as outras ideologias. In: GOLIN, Tau, BOEIRA, Nelson. **República velha (1889-1930)**. Passo Fundo: Méritos, 2007. v. 3.

⁵⁵⁴ PINTO, Celi Regina Jardim. **O positivismo: um projeto político alternativo**. Porto Alegre: LPM, 1986.

⁵⁵⁵ TRINDADE, Héliqio. **Subsídios para a história do parlamento Gaúcho (1890-1937)**. Porto Alegre: Corag, 2005, p. 20.

⁵⁵⁶ O número efetivo de deputados ficou em 32.

⁵⁵⁷ A base de sustentação do novo partido mostrava-se forte. Embora com predominância de elementos da fronteira, especialmente de Bagé e Santana do Livramento, havia representantes de Porto Alegre, como o médico

Mas é, sobretudo sobre as lideranças federalistas⁵⁵⁸ oriundas, principalmente, do antigo Partido Liberal, a força política majoritária em nível regional do sistema político imperial, cujo principal liderança residia na figura de Silveira Martins (1835-1901), que iremos nos deter.

Segundo o cientista político Héglio Trindade, alguns elementos contribuíram para a formação de uma oposição organizada e estável. Um deles seria o fato de que a oposição política ao castilhismo, em virtude do poder político e econômico de que dispunha durante as últimas décadas do sistema político imperial, podia contrapor ao monopólio político coercitivo dos republicanos no poder. No decorrer do regime republicano, ela criaria um espaço político para a sua atuação obtendo condições favoráveis para o reconhecimento de sua existência política. Outro aspecto que se deve considerar, na visão de Héglio Trindade, é que, além da impossibilidade dos republicanos imporem uma coerção total, a tradição política rio-grandense configurava-se na prática política através de uma “polarização” que durante o regime republicano seria travada entre republicanos e federalistas.⁵⁵⁹

No tocante à luta eleitoral estadual, devemos salientar que o princípio da república até 1913, a composição política da Assembléia dos Representantes no Rio Grande do Sul seria composta apenas por membros ligados ao PRR. Apesar da ocorrência de inúmeras manifestações críticas feitas por um grupo de deputados combativos⁵⁶⁰ do próprio PRR com relação aos aspectos autoritários da Constituição castilhistas, no âmbito do parlamento estadual o confronto entre republicanos castilhistas e republicanos federalistas, de fato, só aconteceria a partir da 7ª legislatura (1913-1916), isto é, com a inserção na Assembléia estadual do primeiro representante do Partido Federalista, eleito em 1913: o alegretense Jorge Pinto.

Não podemos esquecer que algumas mudanças ocorridas na legislação eleitoral estadual iriam afetar o quadro parlamentar a partir de 1913. Ao voltar ao governo naquele mesmo ano, Borges de Medeiros, sucessor direto de Júlio de Castilhos no comando do Rio Grande do Sul durante a Primeira República, iria propor uma nova lei eleitoral⁵⁶¹ para o estado, adotando um esquema mais correto de alistamento e assegurando o sistema de representação proporcional para as minorias. Cabe lembrar que Borges de Medeiros havia recusado a aplicação da lei federal de 1904, conhecida como “Lei Rosa e Silva”⁵⁶², fazendo com que continuasse a imperar até então no estado o sistema eleitoral de lista completa, que negava representação às minorias. A nova lei eleitoral de 1913, por sua vez, induziria também os municípios a reformarem suas leis eleitorais e a adotarem a representação proporcional nos conselhos municipais. Destarte, com a participação do federalista Jorge Pinto, que se denominava “modesto discípulo das idéias de Silveira Martins”⁵⁶³ no parlamento gaúcho, sob a égide

José Bernardino da Cunha Bittencourt e Joaquim Pedro Salgado, ex-deputado liberal. De Passo Fundo fazia-se presente com o advogado Antônio Prestes Guimarães, ex-deputado liberal. São Gabriel, por sua vez, comparecia com José Serafim de Castilhos.

⁵⁵⁸Sobre o Partido Federalista ver: FRANCO, Sérgio da Costa. *O Partido Federalista*. In: GOLIN, Tau, BOEIRA, Nelson. **República velha (1889-1930)**. Passo Fundo: Méritos, 2007. v. 3.

⁵⁵⁹TRINDADE, Héglio. *Subsídios para a história do parlamento Gaúcho (1890-1937)*. Porto Alegre: Corag, 2005.

⁵⁶⁰Boa parte desses deputados combativos do PRR formaria em 1896 o Partido Republicano Liberal. Entre seus principais representantes, podemos citar: Homero Baptista, Álvaro Baptista, Pedro Moacyr, Francisco Miranda, Alcides Lima, Setembrino de Carvalho, entre outros. A atividade desse partido, que teve curta duração, centrava-se em torno do jornal *A República* fundado em 1894, em plena guerra civil. Era de seu programa a revisão da Constituição estadual, para aperfeiçoá-la às regras da federal e a defesa da autonomia municipal.

⁵⁶¹Referência à lei eleitoral 153 de 14/07/1913, composta de três artigos e dez parágrafos.

⁵⁶²Sobre a análise da legislação eleitoral federal ver: LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

⁵⁶³Observamos, entretanto, que, por exemplo, foram eleitos em 1906 três federalistas para a Câmara Federal: os bacharéis em direito Wenceslau Escobar (1857-1938) e Pedro Moacyr (1871-1919) e, oriundo da cidade de Pelotas, Francisco Antunes Maciel (1836-1917). Porém, nosso objetivo é investigar o debate político no parlamento estadual, em especial, o que acontece entre os anos de 1917 e 1920. Não faz parte das pretensões desta pesquisa o debate em âmbito nacional.

da nova lei, percebem-se as primeiras manifestações do ressurgimento da oposição cujas vozes se exprimiam através do Partido Federalista.

Porém, é fundamentalmente a partir das eleições estaduais para a 8ª legislatura (1917-1920) da Assembléia dos Representantes, em fevereiro de 1917, que o confronto entre republicanos e federalistas no plano parlamentar começa a cristalizar-se de maneira mais nítida com a eleição de três novos combativos representantes da oposição: Gaspar Saldanha, advogado do município de Alegrete, José Alves Valença do município de Júlio de Castilhos e Carlos Catharino Azambuja de Tupaciretã. O estilo da participação parlamentar oposicionista torna-se mais agressivo, uma vez que os representantes maragatos não se envolvem no debate somente quando provocados, mas tomam, de maneira sistemática, a iniciativa na discussão e na crítica ao governo. Além disso, como observou Héglio Trindade, no conjunto dessa legislatura observa-se que o nível do debate político, apesar das restrições impostas pela Constituição estadual, torna-se mais amplo, ou seja, não se limita apenas a discutir questões ligadas ao voto orçamentário, permitindo uma discussão mais intensa entre os representantes da oposição federalista e os deputados situacionistas. Compreender e comparar a atuação e os discursos produzidos por tais lideranças federalistas e de outras que se opunham ao governo no parlamento estadual, especialmente, no contexto da 8ª legislatura (1917-1920) é nosso objetivo maior. Nosso intuito, nesse sentido, é focar as idéias políticas que fundamentavam as críticas produzidas por esses opositores ao governo republicano, resgatando os principais debates políticos que marcaram o contexto de tal legislatura.

A análise acerca do debate político inserido na Assembléia dos Representantes num quadro institucional marcado pelo autoritarismo castilhista-borgista bem como o resgate da memória parlamentar durante a Primeira República (1889-1930) no Rio Grande do Sul, se justificam, pois são questões pouco analisadas pela historiografia. Entendemos que sem o papel crucial do debate parlamentar, não se pode compreender não somente as especificidades do processo político rio-grandense que desembocará no fortalecimento das oposições no início da década de 1920 e da própria Assembléia como também a unificação da classe política rio-grandense e a mobilização provocada pela Aliança Liberal e mais tarde pela Revolução de 30.

Partimos da premissa de que a análise dos debates políticos travados numa Assembléia, sem poder legislativo, no período autoritário castilho-borgista, seja, portanto, de fundamental importância para uma melhor compreensão do processo político real no Rio Grande do Sul da República Velha. Embora o autoritarismo de Castilhos já tivesse suscitado, dentro de seu próprio grupo, resistências expressivas lideradas por Demétrio Ribeiro e Barros Cassal, num primeiro momento, e Assis Brasil (1857-1938) já num outro contexto marcado, sobretudo, pela insatisfação das oposições contra a reeleição de Borges de Medeiros em 1922, é apenas em 1913 que o Partido Federalista, no âmbito estadual, irá, de fato, participar do debate parlamentar com o alegretense Jorge Pinto.

Privilegiamos o estudo dos debates políticos travados durante a 8ª legislatura (1917-1920) da Assembléia dos Representantes, pois notamos que é a partir dela que o confronto entre republicanos e federalistas no plano parlamentar começa a se cristalizar. O nível do debate político, se comparado com a legislatura anterior em que o Partido Federalista contava apenas com um único representante, o alegretense, Jorge Pinto, torna-se mais abrangente, pois a crítica da oposição não se reduz às questões de ordem econômica, prendendo-se a outras temáticas como os recursos destinados à Brigada Militar, à educação e a encampação das vias férreas. O fato dos representantes federalistas não se envolverem no debate parlamentar somente quando provocados, torna tal legislatura mais rica e interessante a ser pesquisada.

É importante destacar também que quando a historiografia se deteve na oposição federalista durante o período republicano, a ênfase se deu, principalmente, nos dois eventos bélicos importantes do período, a Revolução Federalista e a Revolução de 1923⁵⁶⁴ ou abordou as lideranças principais,

⁵⁶⁴ São exemplos desta abordagem de eventos as obras: PESAVENTO, Sandra. **A Revolução Federalista**. São Paulo: Brasiliense, 1983 e ANTONACCI, Maria Antonieta. **RS: as oposições e a Revolução de 1923**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981 e

como Silveira Martins (1835-1901) ou dissidentes do Partido Republicano Rio-Grandense como Assis Brasil⁵⁶⁵ (1857-1938). Portanto, uma análise mais atenta sobre a atuação da oposição federalista na Câmara estadual durante a República Velha (1889-1930), principalmente, no que se refere aos discursos produzidos pelos seus representantes merece ser realizada.

No âmbito da metodologia⁵⁶⁶, cabe salientar que os Anais da Assembléia da Assembléia dos Representantes (1889-1930) vem sendo nossa principal fonte para a realização deste projeto. A partir dos Anais, pretendemos recuperar os principais debates que estavam na pauta política, identificando como atuavam os deputados oposicionistas e que questões e idéias os mobilizavam. Como já salientamos, escolhemos como objeto de estudo os parlamentares federalistas que atuaram na Assembléia estadual, entre os anos de 1913 e 1920. Trata-se dos alegretenses Jorge Pinto e Gaspar Saldanha, José Alves Valença, do município de Júlio de Castilhos e Carlos Catharino Azambuja de Tupaciretã.

Desde o princípio da república, até 1913, o Partido Federalista não elegeu um único representante na Câmara estadual, sendo esta maciçamente integrada por deputados do PRR. Não podemos esquecer que, até então, todo o processo de alistamento, organização das seções de votação e apuração dos sufrágios competiam aos governos municipais, e estes, no Rio Grande do Sul, como observou o historiador Sérgio da Costa Franco, eram invariavelmente exercidos por membros do PRR, isto é, não existiam condições para exercer oposição política através do voto. Cabe destacar que até 1912, a legislação eleitoral vigente no Rio Grande do Sul era a do sistema de lista completa, que negava representação às minorias. Entretanto, ao voltar ao comando do governo em 1913, Borges de Medeiros adotaria um esquema mais correto de alistamento no pleito eleitoral estadual, assegurando um sistema de representação proporcional para as minorias. A Lei 153 de 14/07/1913 representaria um passo à frente, sobretudo porque, em seqüência, induziria os municípios a também a reformarem suas leis eleitorais e a adotarem a representação proporcional nos conselhos municipais.

Composta por 32 deputados eleitos de forma direta para um mandato de quatro anos, a Assembléia dos Representantes não possuía atribuição legislativa, sua função majoritária era a votação do orçamento do governo estadual. Mesmo assim, Hégio Trindade, com pertinência, afirma a importância dos Anais do parlamento para estudarmos as forças políticas da Primeira República no Rio Grande do Sul, principalmente a polarização que se estabeleceu entre republicanos castilhistas e republicanos federalistas:

A leitura sistemática dos Anais de Assembléia dos Representantes do Rio Grande do Sul, desde os primórdios do regime republicano castilhista em 1891 até a sua dissolução com a Revolução de 30, oferece uma dupla perspectiva ao analista político: de um lado, o processo de legitimação dominante; de outro, a emergência, numa atmosfera de contínua luta política, parlamentar ou revolucionária, de uma oposição liberal organizada. A singularidade do sistema político rio-grandense, face a outras experiências republicanas regionais da Primeira República, definiu-se nesta ótica de análise pela presença hegemônica do Partido Republicano Rio-Grandense

RECKZIEGEL, Ana Luisa Setti. 1893: A Revolução além da fronteira. In: GOLIN, Tau, BOEIRA, Nelson. **República Velha (1889-1930)**. Passo Fundo: Méritos, 2007. v. 3.

⁵⁶⁵Exemplo desta abordagem é Ricardo Vellez Rodrigues em sua obra “Castilhismo: uma filosofia da República”, mais especificamente o capítulo “O governo representativo segundo o pensamento liberal” e seguintes, nos quais Rodrigues apresenta as críticas de Silveira Martins ao castilhismo, no que diz respeito ao papel do poder legislativo e a representação política.

⁵⁶⁶Entendemos a metodologia como a forma de diálogo que o historiador estabelece com as fontes e a estratégia que ele percorre, através da pesquisa empírica e da relação que se constrói entre objetivos, referencial teórico e fontes, no intuito de realizar a produção do conhecimento histórico.

(PRR), com forte disciplina hierárquica e ideológica e pela constituição de uma **oposição política de tradição liberal** (grifo nosso), estruturando-se, inicialmente, através da contestação insurrecional à 'ditadura científica' implantada com a Constituição Castilhistas de 91 e que, pouco a pouco, penetra na cidadela parlamentar formando a **combativa representação federalista** (grifo nosso) e, mais tarde, libertadora.⁵⁶⁷

Nosso recorte cronológico inicia a partir da 7ª legislatura (1913-1916), quando a bancada oposicionista passou a ter seu primeiro representante, o deputado Jorge Pinto. Porém, nossa ênfase recairá sobre a 8ª legislatura (1917-1920), quando as eleições estaduais, realizadas em fevereiro de 1917, davam como resultado a ascensão de três novos representantes federalistas, os deputados Gaspar Saldanha, José Alves Valença e Carlos Catharino Azambuja. Como já mencionamos anteriormente, é a partir desse momento que, percebe-se uma intensificação do confronto protagonizado no plano parlamentar entre castilhistas e federalistas. Nosso recorte cronológico final será 1923, já que a partir deste ano temos mudanças políticas importantes em razão da Revolução de 23 e suas conseqüências, como a formação da Aliança Libertadora que, sob a liderança de Assis Brasil, reuniu federalistas e dissidentes republicanos. Tratava-se de outro contexto histórico e, portanto, de outra oposição em formação. Neste contexto, a partir do início dos anos 1920, nas palavras de Sérgio da Costa Franco, "o federalismo definiu".

Pesquisar esta força política e a persistência de suas idéias, mesmo que vencidas em seu tempo, é o interesse que motiva este projeto de pesquisa.

Nossa abordagem está referenciada na denominada história política renovada⁵⁶⁸, que defende a concepção de que a história política não se resume a narração dos eventos oficiais dos Estados, nem na idealização de grandes personagens, mas parte do princípio que a história política pode construir o conhecimento histórico a partir de questões, métodos e conceitos aplicados ao objeto em análise. Como afirma Jacques Julliard:

Ou bem existe uma natureza própria dos fenômenos políticos, que os limita à categoria de fatos – simples espuma das coisas, espuma que se pode deixar de lado sem prejuízo -, ou bem, ao contrário, o político, como o econômico, o social, o cultural, o religioso, acomoda-se aos métodos os mais modernos, e, nesse caso, é tempo de aplicá-los ao político.⁵⁶⁹

Neste sentido, pretendemos recuperar como as lideranças políticas de oposição na Assembléia dos Representantes no Rio Grande do Sul a defendiam seu programa ideológico e nesse bojo como tais deputados produziam suas idéias acerca de si e do mundo, da melhor forma de governar, do modelo ideal de República a ser adotado pelo Brasil, dos seus adversários políticos, das questões que consideravam importantes no debate político, entre outros assuntos. Portanto, aspiramos realizar uma abordagem que privilegie o imaginário⁵⁷⁰ político destas lideranças, bem como a história das idéias políticas produzidas por elas no contexto histórico em foco. Ou seja, objetivamos entender a

⁵⁶⁷TRINDADE, Héglio. Subsídios para a história do parlamento Gaúcho (1890-1937). Porto Alegre: Corag, 2005, p. 12.

⁵⁶⁸Sobre a história política renovada ver: REMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

⁵⁶⁹JULLIARD, Jacques. A política. In: LE GOFF, Jacques (org.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 181-182.

⁵⁷⁰Compreendemos o imaginário como um sistema de idéias-imagens de representação coletiva que cada sociedade, através de seus indivíduos ou grupos sociais, em determinado tempo histórico, produz a respeito de si e do mundo em que vive. Ver: PESAVENTO, Sandra. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, p.9-27, 1995.

atuação de algumas lideranças inseridas num tempo mais longo do que do evento, pois desejamos caracterizar seus discursos ao longo de suas trajetórias de vida política e, desta maneira, pretendemos recuperar valores, representações, comportamentos e idéias que fazem parte do que podemos denominar como elementos de uma cultura política, de longa duração. Dessa forma, pretendemos, através da história política, dar sentido ao passado tornando, por isso mesmo, o presente mais inteligível. Michel Winock, professor de história das idéias do Instituto de Estudos Políticos de Paris, destaca que a história das idéias, nos últimos 20 anos, está cada vez mais empenhada em aprender o que Michel Foucault chamava de 'filosofia espontânea' daqueles que não filosofam:

A história das idéias se dirige a todo esse pensamento insidioso, a todo esse jogo de representações que corre anonimamente entre os homens; no interstício dos grandes monumentos discursivos, ela faz aparecer o solo quebradiço em que eles repousam. É a disciplina das linguagens flutuantes, das obras disformes, dos temas não vinculados. A análise das opiniões mais que do saber, dos erros mais que da verdade, não das formas de pensamento, mas dos tipos de mentalidade⁵⁷¹.

Ao privilegiarmos os políticos federalistas, nosso intento é compreendê-los no contexto histórico mais amplo, relacionando a história individual, particular destes agentes políticos, ao contexto mais geral, ou seja, estrutural, tentando produzir conhecimento sobre uma sociedade do passado em sentido amplo, com suas características estruturais importantes e também sua complexidade de diferenciações e particularidades.⁵⁷² Todavia, interessados no papel do indivíduo na história, somos tributários das discussões teóricas introduzidas pela micro-história, pois não pretendemos entender nossos personagens – os políticos federalistas – como completamente condicionados pelo seu tempo histórico, mas devemos reconhecer, como nos sugere Giovanni Levi, relativa liberdade dos homens, visto que a ação social é resultado de “constante negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo diante, de uma realidade normativa que, embora difusa, não obstante oferece muitas possibilidades de interpretações e liberdades pessoais”.⁵⁷³

Além destes itens, quando recuperarmos a trajetória de alguns políticos federalistas nos preocuparemos ainda com o caráter da inserção destes políticos na sociedade, tentando reconstruir os laços sociais estabelecidos por eles ao longo de sua carreiras, seus vínculos de interesse e, inclusive, suas relações pessoais e de parentesco instituídas ao longo do tempo.

Portanto, pretendemos um enfoque que aproxima a história da sociologia ao tentarmos traçar as características comuns presentes em determinado grupo social, no caso, os federalistas, principalmente daqueles originários dos municípios de Livramento e Bagé, em um determinado tempo histórico, o da Primeira República, mais especificamente, entre os anos 1892 e 1923. Como afirmou Flávio Heinz, “com as biografias coletivas, os historiadores fazem sociologia do passado”.⁵⁷⁴

9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

⁵⁷¹ WINOCK, Michel. **As idéias políticas**. In: REMOND, René. Por uma história política. -2ª. Ed.- Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

⁵⁷² Sobre a relação entre biografia e história ver: LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de Escalas. A experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998; além de BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica e LEVI, Giovanni. **Usos da biografia**. Estes dois artigos em: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

⁵⁷³ LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Unesp, 1992, p. 135. A respeito da micro-história consultar também: GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989. ESPADA LIMA, Henrique. **A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

⁵⁷⁴ HEINZ, Flávio. O historiador e as elites – à guisa de introdução. In: HEINZ, Flávio (org.). **Por outra história das elites**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, p. 9.

ALVES, Francisco das Neves. Silveira Martins x Júlio de Castilhos – a personificação do conflito federalista: um estudo de caso. **Biblos**, Rio Grande, n° 9, p.35-44, 1997.

ALVES, Francisco das Neves. A pequena imprensa rio-grandina ao final do século XIX: a presença do jornalismo político-partidário. **Biblos**, Rio Grande, n° 9, p.45-58, 1997.

AXT, GUNTER. Coronelismo Indomável: O Sistema de Relações de Poder. In: GOLIN, Tau, BOEIRA, Nelson. **República velha (1889-1930)**. Passo Fundo: Méritos, 2007. v. 3.

BACZKO, Bronislaw. **Imaginação Social**. In: ROMANO, Ruggiero. Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985.

BOEIRA, Nelson. O Rio Grande do Sul de Augusto Comte. In: Dacanal, J.H e GONZAGA, Sérgio (org.). **RS: cultura e ideologia**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

BORGES, Vavy Pacheco. **História e Política: laços permanentes**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v° 12, n° 23/24, set. 91/ago. 92, p. 7-18.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

CAGGIANI, Ivo. **Rafael Cabeda: símbolo do federalismo**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1996.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. **História Política**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n° 17, 1996, p. 161-166.

CAPOVILLA, Eloísa. **Poder local no litoral norte do RS: 1882-1895**. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado, UFRGS, 1990.

CARNEIRO, Newton. Dissidência Política e Partidos: da crise com a Regência ao declínio do II Reinado. In: PICCOLO, Helga Iracema Landgraf, PADOIN, Maria Medianeira. **Império**. Passo Fundo: Méritos, 2006. V. 2.

ESPADA LIMA, Henrique. **A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1995.

FÉLIX, Loiva. **Coronelismo, Borgismo e Cooptação Política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

FERREIRA, Marieta de Moraes. **A nova “velha história”: o retorno da história política.** Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n° 10, 1992, p. 265-271.

FLORES, Elio Chaves. A consolidação da República: rebeliões de ordem e progresso. In: FERREIRA, Jorge, DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

FRANCO, Sérgio da Costa. O Partido Federalista. In: GOLIN, Tau, BOEIRA, Nelson. **República velha (1889-1930).** Passo Fundo: Méritos, 2007. v. 3.

FRANCO, Sérgio da Costa. **A Assembléia Legislativa Provincial do Rio Grande do Sul (1835-1889): crônica histórica.** Porto Alegre: CORAG, 2004.

GINSBURG, Carlo; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios.** Lisboa: Difel, 1989.

GUTFREIND, Ieda. **Rio Grande do Sul: 1889-1896. A Proclamação da República e a Reação Liberal através de sua imprensa.** Porto Alegre, Dissertação de Mestrado/PUC, 1979.

JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco. **Os Subversivos da República.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

JULLIARD, Jacques. **A política.** In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (org.). História: novas abordagens. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

KUHN, Fábio. **Breve História do Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Leitura XXI, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2006.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil.** – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

LEVI, Giovanni. **Sobre a micro-história.** In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas.** São Paulo: Unesp, 1992.

LOVE, Joseph L. **O regionalismo gaúcho.** São Paulo: Perspectiva, 1975.

LORIGA, Sabina. **A biografia como problema.** In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de Escalas. A experiência da microanálise.** Rio de Janeiro: FGV, 1998.

NEVES, Margarida de Souza. O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: FERREIRA, Jorge, DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

OSORIO, Joaquim Luís. **Partidos Políticos no Rio Grande do Sul – período republicano**. Pelotas: Globo, 1930.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.

PESAVENTO, Sandra. República Velha gaúcha: Estado autoritário e economia. In: DACANAL, José H. e GONZAGA, Sergius. **RS: economia e política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1979.

PESAVENTO, Sandra. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v° 15, n° 29, p.9-27, 1995.

PEZAT, Paulo. **O positivismo na abordagem da recente historiografia gaúcha**. Anos 90 (UFRGS), v° 13, p.255-285, 2006.

PICCOLO, Helga. **Vida política no século XIX**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1992.

PINTO, Celi. **Positivismo: um projeto político alternativo**. Porto Alegre: LPM, 1986.

PORTO ALEGRE, Aquiles. **Homens ilustres do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre: ERUS, sem data.

RECKZIEGEL, Ana Luisa Setti. 1893: A Revolução além da fronteira. In: GOLIN, Tau, BOEIRA, Nelson. **República velha (1889-1930)**. Passo Fundo: Méritos, 2007. v. 3.

RECKZIEGEL, Ana Luisa Setti. **A diplomacia marginal. Vinculações entre o Rio Grande do Sul e o Uruguai (1893 – 1904)**. Passo Fundo: Ediupf, 2000.

REMOND, René (org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de. O processo político na Primeira República e o liberalismo oligárquico. In: FERREIRA, Jorge, DELGADO, Lucila de Almeida Neves. **O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. O castilhismo e as outras ideologias. In: GOLIN, Tau, BOEIRA, Nelson. **República velha (1889-1930)**. Passo Fundo: Méritos, 2007. v. 3.

ROSANVALLON, Pierre. **Por uma história conceitual do político**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v° 15, n° 30, 1995, p. 9-22.

STONE, Lawrence. **El resurgimiento de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva e vieja historia**. In: El pasado y el presente. Mexico, F.C.E, 1986, (1ª. Ed: 1979).

TRINDADE, Hégio. Aspectos Políticos do Sistema Partidário Republicano Rio Grandense (1882-1937). Da confrontação autoritário – liberal à implosão da aliança político-revolucionária de 30. In: DACANAL, José Hildebrando, GONZAGA, Sergius. **RS: Economia e política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1979.

TRINDADE, Hégio. **Subsídios para a história do parlamento Gaúcho (1890-1937)**. Porto Alegre: Corag, 2005.

VIOTTI, Emília da Costa. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. São Paulo: Unesp, 1999.

VIZENTINI, Paulo G. Fagundes. **A crise dos anos 20**. Porto Alegre: EDUFRGS, 1992.

WARSEMANN, Cláudia. O Rio Grande do Sul e as elites gaúchas na Primeira República: guerra civil e crise no bloco do poder. In: GRIJÓ, Luiz Alberto, KUHN, Fábio, GUAZZELLI, César Augusto Barcellos, NEUMANN, Eduardo Santos (Orgs.). **Capítulos de história de Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

WINOCK, Michel. **As idéias políticas**. In: REMOND, René. Por uma história política. -2ª. Ed.- Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

La propuesta axiológica de Korn frente a la problemática de la Autenticidad de la filosofía Latinoamericana.

Mariella Sánchez Abarca
(Profesora y Licenciada en Filosofía,
Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile)

Hace más de 500 años que vivimos la llegada de los españoles a América, desde ese entonces se ha ido configurando una identidad caracterizada por momentos de crisis, y de irrupciones. Variados han sido los horizontes de comprensión desde los cuales se han levantado discursos interpretativos de esta realidad. En ello, la filosofía ha jugado un papel crucial, pues las discusiones entorno a ella han podido extrapolarse a los diversos ámbitos que nos constituye como sujetos históricos. De tal modo, no ha de sorprendernos el cuestionamiento de nuestra propia identidad, cuando se ha puesto en duda la autenticidad y la originalidad de quienes han alzado su voz en un discurso filosófico, desde esta nuestra localidad, América Latina.

Sin embargo, este cuestionamiento ha permitido reafirmarnos en lo que esencialmente nos constituye, elaborando apologías de aquello que nos identifica. Por ello, y no respondiendo al modo tradicional de hacer filosofía, encontramos en nuestros pensadores las más diversas formas de reflexionar acerca de los distintos aspectos que nos conforman.

En relación a la problemática de la autenticidad de nuestro filosofar, se enfatizan tres caracteres negativos, el primero es el sentido imitativo de nuestra reflexión, pues los latinoamericanos filosofaron adoptando corrientes de pensamiento extranjero. El segundo, y muy ligado al primero, es la disposición abierta a aceptar todo tipo de teoría proveniente de la cultura occidental. Y el tercer carácter negativo es la ausencia de una metodología característica.

Salazar Bondy apoyando la tesis de la inautenticidad, dice que los latinoamericanos vivimos modelos que no son adecuados a nuestra condición social y existencial. De esta forma, considera que los modelos adoptados nos impiden reconocer nuestra verdadera situación como localidad, y además nos impide establecer las bases de una verdadera edificación de la identidad histórica del propio ser latinoamericano.

Sin embargo, tenemos otra posición, representada por Leopoldo Zea, quien considera que los primeros pensadores latinoamericanos aspiraron a la creación cultural imitando el espíritu y la actitud de la filosofía europea. Las ideas filosóficas latinoamericanas ofrecen un horizonte de comprensión que no es inferior ni mejor que el europeo, sino solamente diferente, y lo es porque nace de una experiencia humana ubicada en un contexto distinto al europeo. “la filosofía latinoamericana ha sido sin dudas tomada en préstamo a Europa, pero enfocada luego, conciente o inconcientemente, a la solución de los problemas que nos preocupan”. Zea propone que la filosofía latinoamericana parte de una inautenticidad inicial, a una autenticidad de la asimilación.

Frente a la problemática ya planteada, el autor argentino Alejandro Korn, realiza su aporte a principios de siglo XX, donde además de la reflexión acerca de los problemas sociales, éticos, políticos y filosóficos de su época, elabora una propuesta que viene a ser una respuesta y solución a los tres caracteres negativos ya mencionados, pues explica como superar la imitación, desde donde se generará un cambio en la disposición para recibir modelos extranjeros, y además constituirá desde allí una metodología característica del pensar latinoamericano.

Alejandro Korn parte de la distinción entre *imitar* un paradigma filosófico, una realidad social, una cultura determinada, y *crear* estos bienes. ¿Cómo lo hizo? En primer lugar, asimiló el modelo imperante –positivismo-, donde subyacía la idea de progreso implementada por los positivistas de su país. Allí descubrió el gran error que los había conducido a una significativa pérdida de moral. Criticó el mecanicismo absoluto, puesto que éste reprimió la libertad y con ello la condición *sine qua non* de toda ética, declarando este sistema como amoral. Además criticó la formación de autómatas que procuraba el positivismo, y por sobre todo el error de haber renunciado al conocimiento de las causas y últimos principios, desprendiéndose de toda razón metafísica, anulando así al sujeto. Por ello su propuesta se centra en recuperar la libertad y voluntad que la ciencia trató de negar.

Para poder iniciar esta reconquista, Korn reconoce dos polaridades que se desenvuelven en la conciencia, reconociendo tanto el lado fenoménico como nouménico que constituye la conciencia del hombre. El primero alude al orden objetivo caracterizado por pertenecer a al nexa llamado causalidad, siendo este el foco de estudio para la ciencia; el segundo apunta al orden subjetivo caracterizado por poseer una voluntad libre, constituyendo un sujeto autónomo que emite valoraciones de acuerdo a sus estimaciones, constituyendo el interés propio de la filosofía entendida como axiología.

En la problemática por la autenticidad y originalidad de la filosofía latinoamericana, la propuesta de Korn encuentra la raíz de la discusión en las pretensiones de universalidad y necesidad promovida

por las ciencias y también por la tradición occidental caracterizada por Kant, que plantea una ética formal, en la que todo ser dotado de razón sabrá actuar conforme a la universalidad incondicionada de la ley moral. Si bien Korn considera la libertad como un *factum* trascendental con la que el sujeto debe ir haciéndose cargo de los actos que va deliberando y así ir construyendo su historia, independientemente de las condiciones sociales y naturales que se le presentan, se aparta de Kant cuando realiza el planteamiento de la voluntad, que si bien en ambos pensadores es considerada un agente teleológico el cual no puede ser sometido a la causalidad, y que corresponde al momento previo de realizar la acción, pero que en Kant ha de ser determinada por la forma de la ley, por ese principio universal y *a priori*, pero en Korn la voluntad ha de ser determinada por las motivaciones, pues la universalidad supone una naturaleza humana que permite establecer valores universales que desconocen las realidades sociales y geográficas en las que el sujeto se desenvuelve. Han de existir entonces, diversos horizontes de comprensión, no se puede concebir una universalidad, pues ésta establece la verdad sólo de un modo de comprensión, teniendo como consecuencia el desconocimiento de otras identidades –otros modos de comprensión–.

Si se reconoce al sujeto como libre porque posee voluntad y es capaz de ejercer su voluntad con autonomía, aceptamos las estimaciones que cada cual realiza; por ello Korn entiende la voluntad como un impulso ingénito enderezado hacia un fin mediado por la valoración afirmativa o negativa, expresa o tácita. En tal sentido, propone una ética materialista.

La voluntad le atribuye a un hecho un valor y con ello postula propósitos a realizarse en un futuro. Primero debemos realizar nuestra voluntad, luego la razón apoyará la decisión tomada.

Con esta recategorización de la voluntad, se justifica la idea que todo valor emanado desde ella posee un sentido dentro del contexto en el que se genera. De este modo, no sería posible establecer un sujeto único y absoluto. Este ha sido el pie de tope cuando se ha tratado de imponer paradigmas en vistas a occidente o hacia Norteamérica, porque se ha negado el sujeto histórico que constituimos *nosotros los latinoamericanos*.

Si la voluntad realiza valoraciones de acuerdo a cada época o situación geográfica, la 'verdad filosófica' puede ser distinta en cada pueblo, por ello nuestra preocupación ha de centrarse en identificar los valores propicios para nuestra realidad.

La ciencia no puede hacerse cargo de estas valoraciones, allí se abre el espacio para la filosofía, como teoría de los valores, teniendo como objeto de estudio al sujeto valorante, el que para

expandir su vida, proyecta sobre los objetos aspectos deseables, y mediante ellos cambia aspectos del mundo circundante y a la vez amplía el espacio de la libertad en el tiempo.

Lo valores son considerados como vías de apertura desde lo individual a lo social, posibilitando el proceso de liberación al que tiende la condición humana, son modos de superación de los diferentes determinismos; y aunque no hay una jerarquía de valores, se entiende que debe haber un lazo intuitivo entre ellos. Hay un proceso evolutivo proyectado en el tiempo, las valoraciones se van superponiendo a medida que las necesidades del pueblo lo vayan ameritando. No son estáticas, y las valoraciones que se dan en un pueblo, pueden darse inversamente en otro, lo importante es que cada colectividad descubra su verdad, acorde a sus orígenes y sus necesidades.

Que este proyecto se sostenga en el tiempo está a cargo de la pedagogía, es ella la encargada de transmitir los valores acordados para el porvenir, pero además tiene la misión de educar en libertad, aportando los elementos necesarios para que el aprendizaje contenga la capacidad de reconocerse valiosos, pues poseen una voluntad que es libre, pero también la capacidad de poder reconocer y encaminarse hacia los fines propuestos, y si estos no responden a la demanda, tener la capacidad de dirigir la acción en busca de nuevos valores.

Es así que podemos ver un rescate de la filosofía como saber de vida, que además ejerce un rol liberador. Liberador porque hay un cuestionamiento desde el cual surge una construcción totalmente enriquecedora como pensamiento, la originalidad y autenticidad recae en su propuesta del quehacer filosófico, ¿cómo es posible construir un cuerpo identitario? ¿Cómo es posible el reconocimiento del sujeto histórico latinoamericano? ¿Cómo es posible construir un pensamiento auténtico y original? La respuesta es hacer filosofía, ¿de qué manera? Como teoría de los valores.

Resumen

A partir de su crítica a las consecuencias del positivismo, Alejandro Korn elabora una propuesta donde discute con la tradición filosófica, aportando un nuevo sentido a los conceptos de voluntad y libertad, apelando con ello a una ética materialista para poder superar los problemas de enajenación a los que conllevó la creencia en la universalidad.

Alejandro Korn sostiene que para superar el cuestionamiento de la identidad, y la autenticidad de la filosofía latinoamericana, hemos de ejercer la filosofía como axiología, atendiendo a los valores que sean capaces de responder a las propias necesidades de Nuestra América.

La propuesta axiológica de Korn frente a la problemática de la Autenticidad de la filosofía Latinoamericana.

Mariella Sánchez Abarca
(Profesora y Licenciada en Filosofía,
Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile)

Hace más de 500 años que vivimos la llegada de los españoles a América, desde ese entonces se ha ido configurando una identidad caracterizada por momentos de crisis, y de irrupciones. Variados han sido los horizontes de comprensión desde los cuales se han levantado discursos interpretativos de esta realidad. En ello, la filosofía ha jugado un papel crucial, pues las discusiones entorno a ella han podido extrapolarse a los diversos ámbitos que nos constituye como sujetos históricos. De tal modo, no ha de sorprendernos el cuestionamiento de nuestra propia identidad, cuando se ha puesto en duda la autenticidad y la originalidad de quienes han alzado su voz en un discurso filosófico, desde esta nuestra localidad, América Latina.

Sin embargo, este cuestionamiento ha permitido reafirmarnos en lo que esencialmente nos constituye, elaborando apologías de aquello que nos identifica. Por ello, y no respondiendo al modo tradicional de hacer filosofía, encontramos en nuestros pensadores las más diversas formas de reflexionar acerca de los distintos aspectos que nos conforman.

En relación a la problemática de la autenticidad de nuestro filosofar, se enfatizan tres caracteres negativos, el primero es el sentido imitativo de nuestra reflexión, pues los latinoamericanos filosofaron adoptando corrientes de pensamiento extranjero. El segundo, y muy ligado al primero, es la disposición abierta a aceptar todo tipo de teoría proveniente de la cultura occidental. Y el tercer carácter negativo es la ausencia de una metodología característica.

Salazar Bondy apoyando la tesis de la inautenticidad, dice que los latinoamericanos vivimos modelos que no son adecuados a nuestra condición social y existencial. De esta forma, considera que los modelos adoptados nos impiden reconocer nuestra verdadera situación como localidad, y además nos impide establecer las bases de una verdadera edificación de la identidad histórica del propio ser latinoamericano.

Sin embargo, tenemos otra posición, representada por Leopoldo Zea, quien considera que los primeros pensadores latinoamericanos aspiraron a la creación cultural imitando el espíritu y la actitud de la

filosofía europea. Las ideas filosóficas latinoamericanas ofrecen un horizonte de comprensión que no es inferior ni mejor que el europeo, sino solamente diferente, y lo es porque nace de una experiencia humana ubicada en un contexto distinto al europeo. “la filosofía latinoamericana ha sido sin dudas tomada en préstamo a Europa, pero enfocada luego, conciente o inconcientemente, a la solución de los problemas que nos preocupan”. Zea propone que la filosofía latinoamericana parte de una inautenticidad inicial, a una autenticidad de la asimilación.

Frente a la problemática ya planteada, el autor argentino Alejandro Korn, realiza su aporte a principios de siglo XX, donde además de la reflexión acerca de los problemas sociales, éticos, políticos y filosóficos de su época, elabora una propuesta que viene a ser una respuesta y solución a los tres caracteres negativos ya mencionados, pues explica como superar la imitación, desde donde se generará un cambio en la disposición para recibir modelos extranjeros, y además constituirá desde allí una metodología característica del pensar latinoamericano.

Alejandro Korn parte de la distinción entre *imitar* un paradigma filosófico, una realidad social, una cultura determinada, y *crear* estos bienes. ¿Cómo lo hizo? En primer lugar, asimiló el modelo imperante –positivismo-, donde subyacía la idea de progreso implementada por los positivistas de su país. Allí descubrió el gran error que los había conducido a una significativa pérdida de moral. Criticó el mecanicismo absoluto, puesto que éste reprimió la libertad y con ello la condición *sine qua non* de toda ética, declarando este sistema como amoral. Además criticó la formación de autómatas que procuraba el positivismo, y por sobre todo el error de haber renunciado al conocimiento de las causas y últimos principios, desprendiéndose de toda razón metafísica, anulando así al sujeto. Por ello su propuesta se centra en recuperar la libertad y voluntad que la ciencia trató de negar.

Para poder iniciar esta reconquista, Korn reconoce dos polaridades que se desenvuelven en la conciencia, reconociendo tanto el lado fenoménico como nouménico que constituye la conciencia del hombre. El primero alude al orden objetivo caracterizado por pertenecer a al nexos llamado causalidad, siendo este el foco de estudio para la ciencia; el segundo apunta al orden subjetivo caracterizado por poseer una voluntad libre, constituyendo un sujeto autónomo que emite valoraciones de acuerdo a sus estimaciones, constituyendo el interés propio de la filosofía entendida como axiología.

En la problemática por la autenticidad y originalidad de la filosofía latinoamericana, la propuesta de Korn encuentra la raíz de la discusión en las pretensiones de universalidad y necesidad promovida por las ciencias y también por la tradición occidental caracterizada por Kant, que plantea una ética formal, en la que todo ser dotado de razón sabrá actuar conforme a la universalidad incondicionada de

la ley moral. Si bien Korn considera la libertad como un *factum* trascendental con la que el sujeto debe ir haciéndose cargo de los actos que va deliberando y así ir construyendo su historia, independientemente de las condiciones sociales y naturales que se le presentan, se aparta de Kant cuando realiza el planteamiento de la voluntad, que si bien en ambos pensadores es considerada un agente teleológico el cual no puede ser sometido a la causalidad, y que corresponde al momento previo de realizar la acción, pero que en Kant ha de ser determinada por la forma de la ley, por ese principio universal y *a priori*, pero en Korn la voluntad ha de ser determinada por las motivaciones, pues la universalidad supone una naturaleza humana que permite establecer valores universales que desconocen las realidades sociales y geográficas en las que el sujeto se desenvuelve. Han de existir entonces, diversos horizontes de comprensión, no se puede concebir una universalidad, pues ésta establece la verdad sólo de un modo de comprensión, teniendo como consecuencia el desconocimiento de otras identidades –otros modos de comprensión–.

Si se reconoce al sujeto como libre porque posee voluntad y es capaz de ejercer su voluntad con autonomía, aceptamos las estimaciones que cada cual realiza; por ello Korn entiende la voluntad como un impulso ingénito enderezado hacia un fin mediado por la valoración afirmativa o negativa, expresa o tácita. En tal sentido, propone una ética materialista.

La voluntad le atribuye a un hecho un valor y con ello postula propósitos a realizarse en un futuro. Primero debemos realizar nuestra voluntad, luego la razón apoyará la decisión tomada.

Con esta recategorización de la voluntad, se justifica la idea que todo valor emanado desde ella posee un sentido dentro del contexto en el que se genera. De este modo, no sería posible establecer un sujeto único y absoluto. Este ha sido el pie de tope cuando se ha tratado de imponer paradigmas en vistas a occidente o hacia Norteamérica, porque se ha negado el sujeto histórico que constituimos *nosotros los latinoamericanos*.

Si la voluntad realiza valoraciones de acuerdo a cada época o situación geográfica, la ‘verdad filosófica’ puede ser distinta en cada pueblo, por ello nuestra preocupación ha de centrarse en identificar los valores propicios para nuestra realidad.

La ciencia no puede hacerse cargo de estas valoraciones, allí se abre el espacio para la filosofía, como teoría de los valores, teniendo como objeto de estudio al sujeto valorante, el que para expandir su vida, proyecta sobre los objetos aspectos deseables, y mediante ellos cambia aspectos del mundo circundante y a la vez amplía el espacio de la libertad en el tiempo.

Lo valores son considerados como vías de apertura desde lo individual a lo social, posibilitando el proceso de liberación al que tiende la condición humana, son modos de superación de los diferentes determinismos; y aunque no hay una jerarquía de valores, se entiende que debe haber un lazo intuitivo entre ellos. Hay un proceso evolutivo proyectado en el tiempo, las valoraciones se van superponiendo a medida que las necesidades del pueblo lo vayan ameritando. No son estáticas, y las valoraciones que se dan en un pueblo, pueden darse inversamente en otro, lo importante es que cada colectividad descubra su verdad, acorde a sus orígenes y sus necesidades.

Que este proyecto se sostenga en el tiempo está a cargo de la pedagogía, es ella la encargada de transmitir los valores acordados para el porvenir, pero además tiene la misión de educar en libertad, aportando los elementos necesarios para que el aprendizaje contenga la capacidad de reconocerse valiosos, pues poseen una voluntad que es libre, pero también la capacidad de poder reconocer y encaminarse hacia los fines propuestos, y si estos no responden a la demanda, tener la capacidad de dirigir la acción en busca de nuevos valores.

Es así que podemos ver un rescate de la filosofía como saber de vida, que además ejerce un rol liberador. Liberador porque hay un cuestionamiento desde el cual surge una construcción totalmente enriquecedora como pensamiento, la originalidad y autenticidad recae en su propuesta del quehacer filosófico, ¿cómo es posible construir un cuerpo identitario? ¿Cómo es posible el reconocimiento del sujeto histórico latinoamericano? ¿Cómo es posible construir un pensamiento auténtico y original? La respuesta es hacer filosofía, ¿de qué manera? Como teoría de los valores.

A Revolução Americana no pensamento de Francisco Bilbao

Eduardo Scheidt⁵⁷⁵

O conceito de “Revolução Americana” foi largamente utilizado pelos protagonistas das independências na América Latina e pelos primeiros estudiosos do processo. Os contemporâneos e a maioria dos intelectuais das décadas subseqüentes consideraram as emancipações políticas um movimento revolucionário. Entretanto, as concepções do que seria uma revolução variaram significativamente, conforme os diferentes intelectuais e agentes históricos, que se integravam a distintos grupos políticos. Para forjar suas concepções revolucionárias, os latino-americanos leram e/ou adaptaram os conceitos de revolução que circulavam na época, especialmente no pensamento iluminista e nas reflexões em torno das revoluções norte-americana e francesa.

Segundo Gianfranco Pasquino (s/d), o termo “revolução” surgiu na Europa à época da Renascença e significava o lento, regular e cíclico movimento das estrelas. A palavra passou a ser usada como termo essencialmente político a partir do século XVII em meio às revoluções inglesas. Naquele contexto, uma revolução significava um retorno a uma ordem preestabelecida, em que as pessoas gozariam de seus “direitos naturais”. A revolução, geralmente relacionada a uma guerra civil, seria um direito das populações frente a um governo tirânico que havia usurpado os direitos dos cidadãos. Mesmo no final do século seguinte, entre os revolucionários norte-americanos e franceses, a revolução estava associada mais a um retorno a um estado de coisas justo e ordenado do que a criação de algo novo. Mas é justamente ao longo da Revolução Francesa, que o conceito de revolução passou por transformações, passando a aludir essencialmente à criação de uma nova ordem a partir da destruição da antiga. Assim, “[...] é a razão que se ergue contra a tradição ao legislar uma constituição que assegurasse não só a liberdade, mas trouxesse também a felicidade ao povo.” (Pasquino, s/d). Ou seja, a partir da Revolução Francesa, o conceito de revolução passa a ser associado com ruptura e não regeneração do passado. Entretanto, as concepções anteriores continuaram circulando e/ou se mesclando com as novas no pensamento político ao longo do século XIX.

Neste trabalho, analisamos a idéia de Revolução Americana em Francisco Bilbao, importante intelectual chileno do século XIX. O autor nasceu em Santiago a 9 de janeiro de 1823. Em 1842, integrou-se ao movimento intelectual “Sociedade da Literatura”, vindo a publicar seu primeiro livro, *La Sociabilidad Chilena*, em 1844. O conteúdo radical da obra suscitou profunda comoção entre os conservadores chilenos, ao ponto de a obra ser queimada em praça pública. As repercussões de seu livro custaram-lhe um exílio no exterior, entre 1844 e 1850, durante o qual participou ativamente dos movimentos revolucionários de 1848 na França. No retorno ao seu país, Bilbao fundou, juntamente com seu compatriota Santiago Arcos, a “Sociedade da Igualdade”, com o intuito de congrega os intelectuais e setores populares, excluídos da participação política. O rápido crescimento dos igualitários assustou o governo, levando à decretação de estado de sítio e ao fechamento da organização. Na clandestinidade, Bilbao e seus companheiros protagonizaram uma tentativa de insurreição em 1851, logo sufocada pelo governo, obrigando o autor a um novo período de exílio, desta vez no Peru e depois novamente na Europa, instalando-se em Paris no ano de 1855. Durante o novo exílio europeu, procurou organizar politicamente os refugiados da América Latina. No ano seguinte, publicou *La Iniciativa de América*, propondo a união dos latino-americanos. De volta ao subcontinente, fixou residência em Buenos Aires no ano de 1857, onde fundou a *Revista del Nuevo Mundo*. Embora vivendo na capital portenha, o autor deu apoio a Justo José Urquiza e à Confederação, posicionando-se contra o Estado independente de Buenos Aires. Também nesta cidade, publicou duas de suas obras mais importantes: *La América en Peligro* e *El Evangelio Americano*, em 1862 e 1864 respectivamente. Faleceu a 19 de fevereiro de 1865, vítima de infecções pulmonares⁵⁷⁶.

⁵⁷⁵ Professor da Universidade Severino Sombra e da Universidade Gama Filho, Brasil. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo.

⁵⁷⁶ Os dados sobre a biografia de Bilbao foram extraídos do prólogo de Alejandro Witker em Francisco Bilbao (1988), do livro de Pierre-Luc Abramson (1999) e de Carlos M. Rama (1987).

Durante toda sua trajetória política e intelectual, Bilbao esteve na oposição às elites dirigentes latino-americanas, criticando os desdobramentos dos regimes políticos que surgiram nos recém fundados países do subcontinente. Foi um republicano convicto, influenciado tanto por idéias liberais como o pensamento mais radical, com ênfase nas liberdades e igualdade de oportunidades para todos os cidadãos. Além na condução dos governos pelas elites, o autor criticava duramente o papel da Igreja católica, considerada como uma manutenção do colonialismo espanhol e um entrave para o pleno desenvolvimento do republicanismo. Republicanismo e catolicismo seriam incompatíveis segundo seu pensamento. Outra questão recorrente no ideário do autor é a unidade latino-americana. Bilbao defendeu com eloquência a união da América, no âmbito de uma América hispânica, em uma confederação republicana que possibilitasse o desenvolvimento econômico e social do subcontinente e pudesse fazer frente às ameaças recolonizadoras e monarquistas da Europa.

Para Bilbao, a edificação da sociedade republicana no subcontinente, estaria relacionada com o processo de Revolução Americana. No presente trabalho, analisamos, pois, especificamente as concepções deste processo em nosso autor, tomando como fonte duas de suas principais obras: *La Sociabilidad Chilena*, redigida em 1844 e *El Evangelio Americano*, publicada em 1864. Procuramos identificar permanências e diferenças acerca da concepção de Revolução Americana nas duas obras do autor, relacionando-as com os distintos contextos em que foram produzidas.

Em seu primeiro livro, *Sociabilidad Chilena*, Bilbao adentrou-se na história do Chile e da América em geral. Ao longo da obra, expressou suas idéias sobre seu país e o subcontinente no momento em que os conservadores chilenos completavam uma década e meia de hegemonia no poder. O autor, pois, fez uma crítica ferrenha à então situação política e aos governantes do Chile. No início do livro, o intelectual chileno debruçou-se sobre o passado colonial, identificando-o com a Espanha. Segundo ele, a ex-metrópole seria a “Idade Média”, caracterizada pelo feudalismo, autoritarismo e catolicismo. Foi este legado “bárbaro” e de obscuridade que a Espanha deixou para a América. Bilbao enfatizava o papel da Igreja Católica, identificada como aliada da monarquia absoluta, especialmente no papel de doutrinar a população, ou seja, o catolicismo foi apontado como sustentáculo ideológico do poder dos reis espanhóis. A América Colonial, assim como a Espanha, tinham constituído uma verdadeira sociedade, já que havia unidade de *creencia*⁵⁷⁷. Para construção de uma outra sociedade, seria inicialmente preciso, conforme o pensamento do autor, um novo conjunto de idéias e propostas calcadas em novas mentalidades e atitudes. Esta futura sociedade estaria gestando-se nas idéias iluministas.

Sobre o conceito de Revolução Americana, nosso autor relacionou com a Revolução Francesa. Se o passado fora legado pela Espanha medieval, a idade “nova” estaria chegando ao continente americano através da França. O processo americano, sob a ótica de Bilbao, estaria fundamentado no francês, proporcionando a destruição do autoritarismo feudal e edificando um novo regime republicano, caracterizado pela igualdade social, democracia e liberalismo.

Claramente influenciado pela Revolução Francesa, Bilbao entendia o processo revolucionário como uma ruptura com o passado e edificação de algo novo, conforme o trecho abaixo:

Nuestra revolución [americana], es en fin, la destrucción de la síntesis pasada y el entronizamiento de la síntesis moderna. [...] Pero la obra de la planteación del nuevo sistema de creencias; el pan espiritual que era necesario dar a los pueblos después de la destrucción del antiguo, no se ha podido elaborar de un modo satisfatório. (Bilbao, 1988: 18-19).

Como percebemos na citação, o intelectual chileno teceu críticas ao processo revolucionário na América. Segundo ele, os revolucionários americanos cometeram diversos erros, como voltar-se ao passado e não completar a revolução. Para Bilbao, uma revolução somente seria completa se fosse

⁵⁷⁷ Optamos por manter o vocábulo na língua original, uma vez que a tradução para “crença” não condiz com o real significado da palavra atribuído por Bilbao em suas obras. *Creencia* seria o conjunto de idéias, concepções, mentalidades e atitudes de uma sociedade em um determinado contexto ou época histórica. A questão é de importância crucial no pensamento do autor, pois conforme sua perspectiva idealista, a “idéia domina a forma”, ou seja, seriam pelas idéias compartilhadas pelos agentes sociais que as transformações históricas aconteceriam.

política, social e religiosa. Além da derrubado do regime autoritário, também seria preciso organizar uma nova sociedade, que não poderia prescindir do igualitarismo social, da extensão do direito de propriedade a todos, da educação de toda população e da liberdade religiosa. A Revolução Americana, entretanto, não foi capaz de completar este processo, ficando restrita à questão política da manutenção do poder. Numa clara alusão à continuidade do catolicismo após as independências, o autor afirmou que um dos principais aspectos que explicariam o caso americano seria a manutenção da fé ao invés do uso da razão.

Bilbao foi adiante em sua análise, afirmando que a “incompletude” da revolução teria dado espaço para a “ressurreição do passado”. Desta forma, o regime conservador chileno, estabelecido muito em função da liderança de Diego Portales, representaria uma contra-revolução, já que se fundamentou em instituições e *creencias* do passado colonial, legadas pela Espanha.

O intelectual chileno não se restringiu aos “erros” dos líderes revolucionários latino-americanos para explicar o surgimento da dita contra-revolução. Analisando a base da sociedade chilena, ele identificou a partir de onde o processo contra-revolucionário estabelecera seus sustentáculos:

De aquí [regiões interiores do Chile] se ve salir el espíritu tradicional de los hombres del caballo que pasan su vida vagando o dando vueltas alrededor de su círculo. Las creencias de nuestros huasos son católicas y españolas. Estas creencias de suyo tradicionales y tenaces, encarnadas en hombres cuyo espíritu es conservar y que no pueden por la vida que llevan presenciar espectáculos distintos, deben tener un completo desarrollo, de aislamiento, de barbárie y de conservación. El sur de Chile, la vecindad del elemento indígena, es el que posee las localidades más aparentes para conservar en la gente del caballo las tradiciones e creencias antiguas. Luego la reacción anti-revolucionaria, anti-liberal, debe salir de allí, o tener en su gente los sostenadores más decididos. (Bilbao, 1988: 25-26).

Na perspectiva de Bilbao, pois, as populações do interior e os indígenas haviam assimilado profundamente hábitos, costumes e valores da sociedade colonial. O isolamento, a “ignorância” e o “espírito selvagem” teriam contribuído enormemente para manutenção das *creencias* tradicionais, impossibilitando a construção da sociedade republicana e fornecendo as bases sociais para o advento da contra-revolução. Além disto, nosso intelectual utiliza o termo “barbárie” para designar os habitantes das regiões interiores e os indígenas, contrastando com a “civilização” das cidades, onde os valores “modernos”, de origem europeia, eram bem assimilados⁵⁷⁸.

No final de sua obra, Bilbao apontou os meios para se derrotar o regime reacionário. Para tal, seria necessário dar continuidade ao processo revolucionário. Coerente com suas orientações idealistas, em que as idéias é que transformam a realidade social, o autor argumentava que a elaboração de uma nova *creencia* seria o ponto de partida de uma nova revolução. Esta *creencia* fundamentava-se na ampla liberdade para todos indivíduos, na igualdade social de fato, na soberania do povo, na democracia religiosa e na liberdade e igualdade política. Percebemos que naquele momento histórico, de início da produção intelectual do autor, ele estava fortemente influenciado pelo liberalismo, acreditando que a aplicação da doutrina poderia proporcionar liberdade e igualdade entre todas as pessoas.

Em sua outra obra que analisamos, *El evangelio americano*, percebemos significativas mudanças na concepção de Revolução Americana de Bilbao. Publicado vinte anos após o primeiro, este livro explicita muitas alterações no pensamento do autor, após vivenciar vários exílios no exterior, dois deles na França e no momento em que ele encontrava-se radicado há sete anos em Buenos Aires.

Diferente de seus escritos anteriores, nesta obra a linguagem religiosa é bem mais saliente, mesclando-se às questões políticas. O “evangelho” dos americanos seria o ideário igualitário e

⁵⁷⁸ Esta dicotomia entre cidade e campo, sob a ótica da “civilização” versus “barbárie”, ficou consagrada a partir da publicação, em 1845, do livro *Facundo: civilização e barbárie*, do argentino Domingo Faustino Sarmiento. Embora este seja conhecido como o idealizador desta perspectiva, chamamos a atenção para o fato de que Bilbao utilizou-se de um diagnóstico bastante semelhante em seu livro *Sociabilidad Chilena*, publicado no ano anterior ao de seu colega argentino. O fato de Sarmiento estar exilado em Santiago do Chile naquele momento sugere um intercâmbio de idéias entre os intelectuais de ambos os países.

republicana ou o “livro do povo”. Os termos “verdade”, “palavra”, “revelação” são associados com “república”, “democracia” e “igualdade”, enquanto palavras como “mal” e “mentira” são relacionadas com “Europa”, “monarquia” ou “elites latino-americanas”. A idéia de revolução também aparece neste texto perpassada de questões religiosas.

Neste sentido, Bilbao relacionou a revolução com a providência, ainda que sendo uma realização humana. Os homens, ao desenvolver um processo revolucionário, estariam cumprindo com a “vontade divina” de que as pessoas fossem livres e iguais. A revolução, pois, seria uma fatalidade, mas não algo inexorável, pois todo o processo revolucionário seria passível de incompletudes ou retrocessos.

A mescla de concepções religiosas e políticas é claramente perceptível, no que concerne ao conceito de revolução do autor, no trecho seguinte:

La revolución en su significado filosófico e histórico es la reacción de la justicia contra el mal. [...]. En donde hay violación de alguna ley natural allí existe el germen de la revolución. Restablecer el curso progresivo del humano desarrollo, detenido, contrariado o mutilado por la fuerza, por el error o el engaño y aun por el consentimiento de pueblos embrutecidos o degradados, tal es el fin de todo movimiento revolucionario que debe consignarse como victoria del derecho. (Bilbao, 1988: 128).

Diferente do texto anterior, em que Bilbao demonstrava-se partidário do conceito de revolução elaborado durante a Revolução Francesa, neste livro ele faz uso de concepções anteriores, que identificavam um processo revolucionário com o restabelecimento de supostos tempos anteriores. Nesta perspectiva, a revolução trataria de resgatar os “direitos naturais” que teriam sido usurpados ou detidos pela tirania, maus governantes ou mesmo por consentimento das populações. Embora alterada pela Revolução Francesa, estas concepções de revolução ainda circulavam entre os pensadores políticos, inclusive na América Latina. O curioso é o fato de Bilbao, em sua juventude, partilhar do conceito revolucionário francês e fazer a defesa de concepções anteriores em seus últimos anos de sua trajetória intelectual.

Uma possível explicação seja a mudança de avaliação do nosso personagem a respeito do papel da França. Como vimos, ao redigir a obra anterior, Bilbao via na França o exemplo de revolução a ser seguido. Enquanto a Espanha seria a manutenção da antiga ordem, a França representaria a mudança rumo à futura sociedade republicana e fraterna. No *Evangelio americano*, porém, o intelectual chileno fez profundas críticas à França por seu caráter centralizador, autoritário e de desrespeito às vontades e direitos individuais. Ao contrário de antes, neste outro contexto Bilbao procurou desvincular a Revolução Americana da Francesa e criticou duramente os americanos que se inspiravam e seguiam o modelo francês. Segundo o autor, “[...] la revolución americana ni es europea, ni es completamente espontánea a la América: la revolución americana es esencialmente humanitaria.” (Bilbao, 1988: 135). Ao desvincular o processo americano do europeu, Bilbao ressaltou as peculiaridades da América, o que estava coerente com sua trajetória intelectual. Ao longo dos anos, o autor analisou com maior profundidade as realidades americanas, percebendo suas profundas diferenças em seu processo histórico comparando com as sociedades européias. Além disto, as críticas em relação à França e recusa do modelo francês têm a ver com as mudanças ocorridas no país europeu e suas atuações no exterior no momento que este outro livro de Bilbao foi publicado. A França tinha se convertido num império durante o governo de Napoleão III, o que para Bilbao significava o retrocesso do republicanismo perante a restauração monárquica. Em relação à América Latina, a França tinha recentemente promovido a invasão do México, onde também instaurara um regime monarquista. Estas ações francesas já tinham sido denunciadas pelo nosso intelectual em sua obra anterior, *La América en peligro*, publicada dois anos antes.

Se a Revolução Francesa não podia ser mais tomada como modelo, Bilbao tinha elegido ou outro exemplo a ser seguido pelos latino-americanos: os Estados Unidos. Este país, após o processo revolucionário de independência, teria desenvolvido uma sociedade plenamente republicana, especialmente por ter proporcionado uma real liberdade para os indivíduos: o *self-government* (expressão mantida em inglês ao longo do texto do autor). Ou seja, no país do norte, as populações

americanas efetivamente se autogovernariam. Na perspectiva do intelectual chileno, a situação dos EUA contrastava com a da América hispânica: enquanto os primeiros teriam construído uma sociedade autenticamente republicana, os segundos teriam detido o processo revolucionário, especialmente pela ação de suas elites e da Igreja Católica. Os norte-americanos teriam superado completamente o colonialismo, mas na América do Sul, a herança espanhola ainda se faria presente⁵⁷⁹. A concepção da Revolução Americana como limitada e incompleta, pois, o autor manteve em ambas as obras que analisamos. Só que nesta obra posterior, Bilbao se demonstrava mais cético quanto á perspectiva do processo revolucionário na América Latina, que demandaria longos anos e um árduo trabalho de convencimento das populações dos reais ideais republicanos, além do rompimento com o catolicismo. Bilbao igualmente criticou o suposto caráter “unitário” da Revolução Francesa, que ele relacionou com despotismo, centralização e “horror ao individualismo”. Já os EUA, eram “federalistas”, o que estaria associado à descentralização, liberdades individuais e viabilidade do *self-government*. Entendemos estas afirmações do autor como uma crítica às elites políticas então governantes na Argentina. Conforme vimos, o intelectual chileno estava radicado em Buenos Aires no momento em que Mitre (identificado com a tradição unitária) consolidava sua vitória sobre Urquiza e os portenhos tinham sido vitoriosos na imposição da centralização política a todo país. Nestas disputas, Bilbao tinha optado pelos federalistas e, neste sentido, embora se referia à França e os EUA, suas críticas aos unitários e defesas do federalismo claramente aludem à questão argentina.

Uma outra mudança do pensamento do autor sobre a Revolução Americana é acerca dos indígenas. Na obra anterior, eles foram relacionados com a “barbárie” e apontados como uma das razões que levaram a revolução a se deter e retroceder. Neste outro livro, Bilbao afirmou que:

El libre pensamiento en América ha sido sostenido por las razas indígenas libres que combatieron y combaten; he ahí su tradición. En donde no pudo penetrar el dogma católico, no pudo penetrar la esclavitud. [...]. Una raza que siente, que percibe, que adivina el error e sobre todo el error que esclaviza, por más encubierto que se presente con las promesas de las recompensas celestiales em cambio de la sumisión del pensamiento y la aceptación de un credo absurdo, es una raza que merece bien de la humanidad y qui tiene provenir. (Bilbao, 1988:153).

Estes elogios às posturas de algumas sociedades indígenas eram somados a denúncias das práticas de extermínio implementadas pelas elites americanas e críticas às políticas de imigração de populações européias. Nestes aspectos, novamente podemos ler o texto de Bilbao como uma crítica aos liberais que então ascendiam ao poder na Argentina.

Podemos concluir que a questão da Revolução Americana é crucial no pensamento político de Bilbao. Ao longo de toda sua trajetória, manteve-se fiel à concepção de que a América Latina necessitava de um processo revolucionário para romper com as heranças do colonialismo e edificar uma sociedade autenticamente republicana. Esta revolução seria um processo amplo, envolvendo os âmbitos político, econômico social e religioso. O autor aspirava a uma sociedade livre, autogovernada pelos cidadãos, com igualdade de oportunidades, fundamentada na razão, rompendo-se com o catolicismo e com a prática de um autêntico cristianismo. Nos dois contextos analisados, o autor modificou vários aspectos de seu entendimento do que seria uma revolução, conforme demonstramos estar relacionado com os distintos contextos em que suas obras foram redigidas e difundidas. Em todo caso, Bilbao sempre foi fiel ao sua opção de intelectual opositor aos regimes das elites latino-americanas e em ambas as obras podemos perceber um claro ataque ao regime de Portales, no livro *La sociabilidad chilena* e ao governo liberal portenho, na obra *El evangelio americano, além de suas denúncias no papel interventor da*

⁵⁷⁹ Neste aspecto, chamamos a atenção para uma significativa mudança de posicionamento de Bilbao a cerca dos EUA em relação a um escrito anterior, *El Congreso Normal Americano*, publicado em 1856 durante seu exílio na França. Nesta obra, o autor teceu profundas críticas aos norte-americanos. Embora elogiasse sua revolução republicana, denunciou que ela teria se degenerado para o egoísmo e os interesses materiais. Também criticou os EUA pela manutenção da escravidão e denunciou seu caráter expansionista que tinha se evidenciado na guerra com o México. Naquele contexto, pois, os EUA significavam um “perigo” para a América Latina. Anos depois, no momento em que publicou a obra que estamos analisado, parece que Bilbao via somente na França um perigo aos latino-americanos.

França de Napoleão III. Em suma, Francisco Bilbao é um autor essencial para compreendermos os conceitos de Revolução Americana no pensamento político latino-americano do século XIX.

FONTES

- BILBAO, Francisco. El evangelio americano. In: *El evangelio americano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1988, p. 69-186 [1864].
- _____. Sociabilidad Chilena. In: *El evangelio americano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1988, p. 3-37 [1844].

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMSON, Pierre-Luc. *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- BETHELL, Leslie. (org.). *História da América Latina. Vol. 3: da Independência até 1870*. São Paulo/Brasília: Edusp/Imprensa Oficial/ Funag, 2001.
- BILBAO, Francisco. *El evangelio americano*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1988.
- CHIARAMONTE, José Carlos. *Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*. Buenos Aires: Ariel, 1997.
- DONOSO, Armando. *Bilbao y su tiempo*. Santiago do Chile: Zig-Zag, 1913.
- _____. *El pensamiento vivo de Bilbao*. Santiago do Chile: Nascimento, 1940.
- DUHALDE, Eduardo Luis. *Contra Mitre. Los intelectuales y el poder: de Caseros al 80*. Buenos Aires: Punto Crítico, 2005.
- JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana*. Mendoza, EDIUNC, 2003.
- PASQUINO, Guianfranco. "Revolução". In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Guianfranco (orgs.). *Dicionário de política*. Brasília, UnB, s/d. CD-R.
- RAMA, Carlos M. *Utopismo socialista (1830-1893)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.
- ROMERO, José Luis. *Las ideas políticas en Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo: civilização e barbárie*. Petrópolis: Vozes, 1997 [1845].
- SCHEIDT, Eduardo. Carbonários no Rio da Prata: jornalistas italianos e a circulação de idéias na Região Platina (1827-1860). Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.
- _____. Representações de América nas obras dos intelectuais utópicos Esteban Echeverría e Francisco Bilbao. In: SANTOS, Cláudia Andrade dos e SENA FILHO, Nelson (org.). *Estudos de política e cultura: novos olhares*. Goiânia, Ed. Vieira, 2006, p. 107-123.
- _____. Representações de América no pensamento de Francisco Bilbao. In: *Dimensões*, n. 19. Vitória: NPIH/Ufes, 2007, p. 27-47.

LAS TENDENCIAS DEL CONSTRUCTIVISMO Y POSMODERNISMO EN LOS ESTUDIOS COMPARATIVOS DE LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS

José G. Vargas-Hernández, M.B.A;Ph.D.
Profesor Investigador miembro del Sistema Nacional de Investigadores
Departamento de Mercadotecnia y Negocios Internacionales
Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas U de G.
Periférico Norte 799 Edificio G-306
Zapopan, Jalisco C.P. 45100; México
Tel y fax: +52(33) 3770 3343 ext 5097
josevargas@cucea.udg.mx, jgvh0811@yahoo.com, jvargas2006@gmail.com

Resumen

Este trabajo tiene por objetivo analizar las perspectivas teórico – metodológicas del constructivismo y el postmodernismo como tendencias de la política comparativa. A pesar de que los constructivistas y los posmodernistas con frecuencia rechazan algunos de los puntos del acercamiento conductual, la psicología política tiende a abarcarlos. El constructivismo ha emergido en años recientes como una respuesta parcial a las limitaciones de la concepción racionalista dominante. Los constructivistas tratan de explicar cómo y por qué los significados se institucionalizan o cambian, analizan cómo las instituciones compuestas de reglas y normas, prácticas y procedimientos habitualmente establecidas.

En este análisis se sugiere que se debe tener cuidado cuando se atribuyen elementos al postmodernismo ya que está lejos de ser una disciplina monolítica, ya que contiene diferentes áreas de interés, tales como el postestructuralismo. La postmodernidad cuestiona la legitimidad del desarrollo alcanzado por la modernidad y la universalidad de sus valores y procesos, el reduccionismo economicista, su enfoque etnocéntrico y la unidimensionalidad de su interpretación.

Palabras clave: Constructivismo, instituciones, postmodernismo.

Abstract

This paper has the aim to analyze the theoretical methodological perspectives of constructivism and postmodernisms as tendencies of comparative politics. Although constructivists and postmodernists frequently reject some of the points of behavioral approaching, the psychological politics tends to embrace both. Constructivism has emerged in recent years as a partial response to the limitations of the dominant rationalist conception. Constructivist try to explain how and why the meanings get institutionalized or change, analyze how the institutions composed of rules and norms, practices and procedures habitually established.

In this analysis it is suggested that should have care when elements are attributed to postmodernism which is far beyond to be a monolithic discipline, because it contains different areas of interest, such as poststructuralist. Post modernity questions the legitimacy of development achieved by modernity and universality of values and processes, the economics reductionism, its ethnocentric focus and the uni dimension of interpretation.

Key words: Constructivism, institutions, postmodernism

1. Introducción

Varias tendencias en la política comparativa durante los setentas también redujeron el impacto de las investigaciones en la conducta política tales como el aumento del interés que se dio a los modelos de la elección racional, el desarrollo de las teorías neorrealista y neoliberal y un nuevo interés en la economía política internacional. Las reacciones a estas tendencias en los ochentas y noventas fueron hacia los modos del constructivismo y el postmodernismo dentro del campo de la política mundial y la emergencia de la psicología política como un campo organizado de estudio dentro de la ciencia política. A pesar de que los constructivistas y los posmodernistas con frecuencia rechazan algunos de los puntos del acercamiento conductual, la psicología política tiende a abarcarlos.

Integral de la definición de instituciones internacionales hay dos distinciones, la ontológica y la funcional las cuales sirven como la base para una taxonomía dentro del cual todos los tipos instituciones internacionales pueden ser localizados. Al mismo tiempo, facilitando la diferenciación de instituciones en sus componentes constitutivos ontológicos y funcionales la definición de instituciones internacionales profundiza en el entendimiento de los tipos institucionales específicos. La distinción ontológica es entre los elementos intersubjetivos y formales de instituciones enfatizadas por las concepciones racionalista y constructivista.

La racionalización global no es la homogeneización en el sentido de macro estructuras de la sociedad global, ni es la homogeneización que llevaría a políticas y prácticas sociales comunes en las localidades. Más bien, las formas y normas institucionales son copiadas mundialmente, aunque las prácticas específicas son determinadas por el lugar y el contexto todavía. La necesidad de distinguir normas y reglas institucionales de la conducta como un área que lleva a acuerdos entre los racionalistas y los constructivistas. Una razón es que un patrón de conducta como los intentos recurrentes para mantener un balance de poder puede no conformar o ser influenciados por cualquier norma particular o regla. Más fundamentalmente, la ecuación de instituciones con conducta o prácticas preclude el uso de lo primero para explicar lo segundo.

La razón práctica (phronesis) como una virtud aristotélica contrasta con la lógica del instrumentalismo, así como la acción racional contrasta con la acción práctica como un argumento constructivista social que toma en cuenta la situación y el contexto que guían la acción y proveen el marco de referencia para la acción razonable. La racionalidad normativa muestra un movimiento de la organización a la institución, que legitiman las elecciones organizacionales en referencia a la misión y valores de la organización que sostiene la integridad organizacional. En la teoría institucional, la relación entre racionalidad y conducta institucional es ambigua.

El racionalismo constructivista ilustrado consideraba que la sociedad puede ser objeto de pleno conocimiento y de gobierno perfecto desde la ciencia. Hume propone que se da valor a la creencia que surge de una reflexión de nuestras percepciones imperfectas de la realidad y a una imaginación socavada por la razón.

Racionalistas y constructivistas enfatizan las características de las reglas y normas de las instituciones internacionales respectivamente pueden estar innecesariamente e inapropiadamente restrictiva el ámbito de la investigación institucional. Martin and Simmons (1998: 742-757) presenta una investigación puramente racionalista para el estudio de los efectos institucionales una que no descuida las maneras en las cuales un gran número de instituciones internacionales importan.

Partiendo de la concepción racionalista están las normas constitutivas. En suma, el término más utilizado para representar éstas cualidades es la norma. Estos componentes de las instituciones generan agentes, aportan ciertas capacidades y poderes y determinan sus identidades, intereses y preferencias. Los constructivistas examinan los cambios de creencias mientras que los racionalistas se enfocan más en los procesos por los cuales los Estados dan forma a su conducta externa y a los factores concretos que los convencen de comprar nuevas normas a través del interés propio. Las normas implican un sentido de responsabilidad, de obligación, de lo que debe ser seguido. Dada su naturaleza implícitamente consensual, las normas no pueden ser impuestas a pesar de que pueden ser inculcadas a través de procesos como la persuasión y la socialización.

En contraste a la concepción racionalista, los defensores de la perspectiva constructivista enfatizan que las instituciones con frecuencia no son creadas conscientemente por los seres humanos sino que emergen suavemente a través de procesos paulatinos y que con frecuencia son tomados por dados por las personas que les afecta. La concepción constructivista en contraste a la concepción racionalista enfatiza los aspectos intersubjetivos y constitutivos de la política internacional y distingue aunque no siempre explícitamente entre las instituciones y las prácticas, diferente a los anteriores enfoques sociológicos.

Las sociedades más desarrolladas han generado sus propias condiciones para el cambio institucional que implica, según Prats (2002) "El cambio institucional no puede ser sólo fruto de la voluntad humana como sigue pretendiendo el racionalismo instrumental constructivista, aunque como veremos ésta —y con ella los sentimientos y valoraciones éticas— juegan un rol importante—"

A pesar de que algunos escritos racionalistas sobre las instituciones señalan el rol constitutivo, este aspecto ha sido desarrollado primeramente en el trabajo de los constructivistas y la teoría de la Escuela Inglesa de las relaciones internacionales. Entre los muchos supuestos que los teóricos de la Escuela Inglesa comparten con los constructivistas está el escepticismo de la posibilidad de un estudio científico de la política internacional mediante el reconocimiento de las interdependencias entre el sujeto (académico) y el objeto (El mundo).

El acercamiento de la Escuela Inglesa enfatizó su oposición al positivismo y y consideran que las relaciones políticas internacionales no son para la búsqueda de las leyes de acción conductual y que no existe tal cosa como el cuestionamiento libre en el mundo social. Los proponentes de la Escuela Inglesa y los constructivistas argumentan que una sociedad internacional de Estados puede desarrollarse en donde hay más creencias y valores profundos compartidos y por tanto un mayor apego a las normas en que se fundamenta la sociedad (Jackson, 2000).

Del estudio paradigmático del neorealismo o realismo estructural y del institucionalismo han surgido los acercamientos neoclásicos ofensivos y defensivos, el realismo, el liberalismo reclasificado, el constructivismo, la teoría normativa, y el post positivismo.

2. Constructivismo

Otra concepción sociológica de las instituciones internacionales, el constructivismo ha emergido en años recientes como una respuesta parcial a las limitaciones de la concepción racionalista dominante. Las normas, identidades e instituciones son fuentes importantes de orden en el sistema internacional, aunque no siempre son efectivas en constreñir la conducta del Estado.

La literatura constructivista se enfoca en la persuasión y la socialización como los factores clave del proceso de reconstrucción de normas. La persuasión es un esfuerzo por cambiar lo que la gente valora y lo que piensa que es correcto y bueno, lo cual puede ocurrir a través de las formas del debate tales

como la racionalidad argumentativa basada en la idea de Habermas de acción comunicativa que permite a los actores compartir puntos de vista e involucrarse en el intercambio de ideas acerca de lo que es normativamente correcto o persuasión argumentativa que se basa en el debate bajo principios para traer el aprendizaje social (Rise, Ropp and Sikkink, 1999).

Los constructivistas tratan de explicar cómo y por qué los significados se institucionalizan o cambian, analizan cómo las instituciones compuestas de reglas y normas, prácticas y procedimientos habitualmente establecidas. Los constructivistas confrontan el supuesto de que los Estados han sido los actores primarios en un sistema internacional anárquico y abre las posibilidades para la agencia y el cambio. Los constructivistas están de acuerdo en interpretar la naturaleza de las instituciones sociales, las cuales pueden ser categorizadas en modernas o postmodernas, positivistas o post-positivistas. Los constructivistas pueden orientarse hacia una base ética más amplia de los individuos y ser capaces de rendir cuentas para replicar o confrontar las reglas del juego.

Para los constructivistas, que estudian las normas y los discursos como componentes de las más amplias instituciones sociales y algunos se enfocan en las posibilidades de cambio, la estructura son los patrones de orden social institucionalizados pero no inmutables que reflejan el contexto histórico. Las instituciones sociales son vistas como consistentes de normas o conjunto de normas, las cuales son definidas por los constructivistas como expectativas socialmente compartidas, entendimientos o estándares de conductas apropiadas por actores con una identidad dada (Boekle, Rittberger and Wagner, 2001:106).

Las identidades y las normas enfatizadas por el constructivismo pueden proveer estabilidad cuando son constantes, pero pueden llegar a ser una fuente del desorden cuando son están fluyendo. Así por ejemplo, las identidades son condicionadas por el contexto cultural, más que determinadas por cualquier característica objetiva. De los significados y prácticas se pueden esperar determinaciones e indeterminaciones. En los entendimientos intersubjetivos de representaciones, normas, discursos, reglas, etc., los constructivistas demuestran que ideas dominan.

El constructivismo explora el grado en que los actores refuerzan o trascienden las prácticas institucionalizadas y procesos de legitimación, aprendizaje, razonamiento y otras formas de comunicación, reforzando o recreando los significados institucionalizados en las estructuras sociales. Los actores (Estados, individuos, organizaciones, etc.) actúan para perseguir estrechamente sus propios intereses, aunque los tres enfoques difieren en sus consecuencias.

Los constructivistas se enfocan en el rol de ideas, normas, conocimiento, cultura, y argumento en política enfatizando en particular el papel colectivamente sostenido de ideas inter subjetivas y entendimientos en la vida social (Finemore and Sikkink, 2001:392). Los constructivistas describen las normas como expectativas compartidas o estándares de conducta apropiada. Además, las instituciones pueden constituir actividades de categorías de acción, aunque muchas formas de conducta de naturaleza física tienen un papel en determinar su significado social. Analíticamente distinto de la creación de actores es el papel que las instituciones pueden jugar en determinar sus identidades, intereses, metas y preferencias el cual es un tema prominente en la literatura constructivista sobre las normas.

El constructo teórico a nivel macro, el acercamiento constructivista social particularmente los desarrollos relacionados con el ciclo de vida de la norma (Finnemore and Sikkink, 1998). Miller and Edwards (2001) enfatizan la formas en la cuales las normas pueden ser introducidas por los emprendedores para atraer una masa crítica, y como algunas normas son eventualmente internalizadas.

El criticismo de que se entiende poco de donde vienen las normas ha sido denominado generalmente constructivismo (Checkel, 1998). Para los constructivistas, las normas se refieren a los elementos intersubjetivos y las reglas son usadas por los racionalistas para referirse a los elementos formales. La otra característica fundamental de los elementos intersubjetivos de las instituciones internacionales que repiten sus cualidades deónticas evaluativas o normativas. Las normas son creencias compartidas acerca de cómo las cosas deben ser hechas o cómo las cosas deberían hacerse.

La concepción constructivista pone énfasis explícito y primario en el aspecto intersubjetivo de las instituciones internacionales y relacionan las instituciones como involucrando ideas que son compartidas por todos los miembros de una colectividad y fenómenos fundamentalmente ideacionales, involucrando ideas que son compartidas por todos los miembros de una colectividad. Pero los conceptos ideacionales tales como el discurso, creencias, normas, no capturan las relaciones de intersubjetividad entre los agentes y las estructuras que distingue el constructivismo.

Se definen estos entendimientos intersubjetivos en formas diferentes. Para algunos, las normas proveen estándares explícitos de conducta mientras que otros enfatizan las reglas que toman formas lingüísticas y no lingüísticas. Para otros, el discurso relaciona significados a acciones. Pocas instituciones pueden ser completamente ideacionales en la naturaleza, pero los constructivistas han hecho un caso para verlas como intersubjetivas porque hasta cierto grado, las instituciones existen en las mentes de las gentes y no necesariamente necesitan estar escritas en alguna parte sino que se caracterizan por ser modelos mentales compartidos.

Los constructivistas típicamente distinguen entre dos principales tipos de normas, las regulatorias o prescriptivas, las cuales son similares a las normas expresadas en la concepción racionalista en tanto que ordenan y constriñen la conducta. Las normas y reglas regulativas u operacionales pueden ser prescriptivas, que requieren u obligan a los actores a actuar en ciertas formas, Es precisamente la cualidad evaluativa o prescriptiva del deber ser la que establece normas aparte de otros tipos de reglas.

La teoría constructivista asume que los Estados no son solo actores sociales sino que son actores sociales capaces de monitorear reflexivamente sus acciones por lo que buscan legitimar sus estructuras sociales, una búsqueda que es difícilmente un proceso lineal o evolutivo. Los constructivistas promueven un punto de vista de agentes como actores con un propósito que buscan estructuras para dar significados a sus acciones. El enfoque de los constructivistas en la reflexividad y contingencia significa que la reflexividad sea vista como un movimiento positivo que mejora la condición humana, no tiene que ser tratada de esta forma.

En la noción de la agencia los seres humanos importan porque son ellos quienes modelan o tienen la capacidad para cambiar la realidad social. Los seres humanos o agentes no existen aislados de las estructuras que crean, sin embargo, el constructivismo comparte el supuesto de que los agentes y estructuras son mutuamente constitutivas (Coconstitución). No se debe privilegiar uno a expensas del otro. A pesar de que los diferentes constructivistas tienden a enfatizar uno u otro.

La contingencia trabaja en cualquier forma y las innovaciones sociales pueden buenas y malas. En segundo lugar, la epistemología, a diferencia del constructivismo y la investigación de la paz democrática liberal falta en reconocer la acumulación del sujeto y el objeto o los agentes del Estado usan la teoría para informar de sus acciones.

Para el constructivismo es posible la transformación del sistema por lo que las instituciones, intereses e identidades no son inmutables.

Recientemente los académicos han conectado el constructivismo al idealismo liberal y han denominado a los constructivistas como teóricos liberales debido a que los realistas aplican una etiqueta de idealista

al constructivismo, los empíricos de la elección racional son motivados por los supuestos constructivistas y ciertos constructivistas han intentado construir puentes en términos epistemológicos con los racionalistas (Steele, 2007).

Constructivismo y realismo

El constructivismo acepta como una realidad dada desde se inician los cuestionamientos, una realidad desde la cual las personas serían capaces de reconocer.

El acercamiento a la estructura distingue el constructivismo de los realistas que ven el poder fijo a pesar de su legitimidad o de cómo tal poder fue constituido y proyectado, y de otra forma, los liberales que reifican una forma de racionalidad sin problematizarla. Los intentos por construir un híbrido realista constructivista o constructivista realista son para Steele (2007) innecesarios dado que los constructivistas prominentes encuentran fallas con el liberalismo.

Barkin (2003:334) en su obra constructivismo realista anota cómo un argumento puede ser hecho de que los teóricos constructivistas actuales que trabajan en Estados Unidos son idealistas liberales. Los realistas promueven más efectivamente su punto de vista, con más rapidez se apartan del constructivismo como un acercamiento viable. Barkin (2003) anota que la mayor parte de los realistas toman al constructivismo para promover un idealismo que esquiva las consideraciones del poder.

Teóricos realistas neoclásicos, liberales, constructivistas y de la escuela británica han adoptado la sociología histórica o institucionalismo histórico para estudiar la formación y desarrollo de las instituciones después de la Segunda Guerra Mundial, tales como las alianzas, los imperios, las normas globales y los sistemas económico sociales internacionales a través de la historia y del espacio (Lawson, 2006). Para Barkin (2003) la mejor forma para que el constructivismo compita en el campo de la política internacional es reconocerle paralelismo con el realismo, posicionando al constructivismo en oposición directa a una forma más idealista de la teoría constructivista, aunque muchos científicos no están de acuerdo con su propuesta realista – constructivista pero están de acuerdo con Barkin en que la principal corriente del constructivismo norteamericano es liberal e idealista.

Constructivismo e idealismo liberal

Steele (2007) confronta la noción de que el constructivismo norteamericano comparte mucho con el idealismo liberal. El constructivismo es suficientemente viable en su acercamiento por sí mismo para ser diferenciado propiamente del idealismo liberal. Quienes consideran que los constructivistas son liberales deberían de considerar que Hall (1999: 298) confronta el liberalismo empleando el término histórico desarrollo más que evolución sin argumentar a favor de que el sistema internacional como una progresiva interacción social entre especies humanas racionales o iluminadas. Ni tampoco se argumenta a favor del proyecto de iluminación kantiano de la pacificación global y progreso en un proceso de ser realizado por el hombre racional, infinitamente perfectible a través de la razón humana.

Los empiristas de la elección racional se involucran en una práctica que ayuda a contar con la afinidad constructivista aparente con el idealismo liberal, presentando el constructivismo en sus propios términos mediante la extracción de los conceptos constructivistas para el uso en pruebas empíricas. Los empiristas de la elección racional consideran que las normas son variables sujetas a análisis causal, que las normas son entidades exógenas que esperan ser adquiridas por los Estados combinando la proclividad liberal y el positivismo con cierto entendimiento estático de los significados comunes que constituyen las normas.

El dominio del positivismo en las ciencias sociales ha sido problemático porque ha dado lugar a una tendencia a relacionar todos los problemas humanos como problemas técnicos que tienen soluciones técnicas olvidando que el conocimiento acerca del mundo humano busca alentar una mayor autonomía no un mayor control. Por ejemplo, Mitchell (2002) propone una norma de democracia como una variable con resultado dependiente, asentamiento de tercera parte, que es influenciada por la proporción de democracias en el sistema de Estados.

Barkin (2003:335) avanza su argumento a través de dos supuestos: que los constructivistas tienden a estudiar las áreas compatibles y no críticas del liberalismo idealista y que usan teorías filosóficas que son liberales idealistas. Quizás se debe adscribir la tendencia liberal idealista solamente al constructivismo norteamericano y no al constructivismo más amplio. Los constructivistas Hall y Finemore que aceptan el poder en sus argumentos que aceptan el cargo de liberal idealista más que universal trabajan en los Estados Unidos. Algunas razones por las cuales los constructivistas son etiquetados como liberal idealistas son que la práctica por los realistas de llamar constructivistas a los idealistas.

Constructivismo y liberalismo

Los constructivistas han distinguido su acercamiento de los liberales que adscriben a una racionalidad uniforme a los actores internacionales, individuos, Estados y organizaciones internacionales. A pesar de que los constructivistas y liberales asumen una ontología basado en procesos no comparten la misma ontología basada en procesos y a diferencia de los constructivistas, los liberales son positivistas tradicionales que solamente ven los resultados para interpretar las intenciones de los actores, el constructivismo identificado busca descubrir como la legitimidad de los procesos afecta los resultados.

Algunos aspectos del constructivismo son similares a la teoría liberal. Sterling-Folker (2000:100) concluye que ambos constructivistas y liberales comparten una ontología basada en procesos. Sterling-Folker apunta que ambos, constructivistas y liberales entienden los procesos similares sobre las bases de razones similares cooperación bajo la anarquía por el respeto lockeano por la ganancia absoluta, pero esta afinidad es contingente a lo que se estudia. Ciertos constructivistas se involucran en una tercera práctica que promueve una sinergia liberal constructivista mediante la construcción de puentes con otros acercamientos.

Finemore (1996:148) admite cierta similitud entre su versión de constructivismo y liberalismo pero presenta una crítica constructivista del liberalismo observando que la tensión entre la comunidad y los individuos entre el afecto y el auto interés ha enriquecido la filosofía liberal, no puede ser fácilmente acomodada en las ciencias sociales liberales. La crítica constructivista del liberalismo usa la teoría social estructuracionista para distinguir el acercamiento constructivista del liberalismo en sus bases ontológicas, epistemológicas y normativas.

La respuesta a la ciencia social liberal ha sido la retención del individualismo metodológico con el resultado desde la perspectiva constructivista, la sociedad liberal especificada por quienes usan el termino no es muy social, es una colección de individuos quienes interactúan y quienes eligen formar arreglos institucionales a través de los cuales pueden conseguir su bienestar individual, pero el pegamento de esta sociedad es muy delgado porque las normas no reconfiguran las propiedades de los actores porque no tienen un status ontológico anterior.

Un acercamiento macro a este argumento clama que los constructivistas tratan de mostrar como las normas y las ideas intersubjetivos tienden a mostrarse como entendimientos mutuos, los constructivistas son liberales. Los constructivistas critican a la teoría liberal y a los investigadores de la

paz democrática liberal porque su enfoque en los eventos se orienta a un entendimiento incompleto de los procesos, estructuras, y agencia. Se puede creer en la agencia y en la libre voluntad y se puede entender que ambos pueden ser también constreñidos por las fuerzas sociales que quedan con el control. Se deriva de la naturaleza idealista de la teoría liberal que los idealistas de la paz democrática sistémica no se preocupan si sus modelos de política mundial influyen los objetos que estudian.

El problema no es que los constructivistas y los teóricos de la paz democrática liberal comparen un mismo fin político para mostrar cómo debe llegar a ser o como se es mejor promover la cooperación sobre el conflicto. El problema es que los liberales debido a que son positivistas privilegian los resultados, mientras que los constructivistas se enfocan en el grado en el cual los Estados encuentran un espacio legítimo en las estructuras y los procesos que los perpetúan. Los constructivistas acomodan la agencia de los Estados relacionadas a preguntas de identidad. La agencia en las proposiciones de la paz democrática, si existe del todo, se representa por un sentido determinista de una racionalidad.

Los constructivistas han usado los temas liberales no necesariamente para promover las prácticas liberales ni para crear un mundo pacifista sino más bien para mostrar que estos temas influyen la conducta de los Estados.

Constructivismo e institucionalismo neoliberal

El institucionalismo neoliberal y el constructivismo comparten la misma ontología ya que se fundamentan en la misma lógica funcional – institucional para explicar el cambio social. Muchas de las recomendaciones de las instituciones financieras internacionales se entran en la renovación institucional de las instituciones económicas, políticas y sociales. El Institucionalismo neoliberal es racionalista hasta cierto punto. Sterling-Folker (2000:100) sostiene que los constructivistas como los institucionalistas neoliberales derivan sus supuestos del neofuncionalismo y ambos argumentan a favor en la eficiencia funcional institucional.

Constructivismo y teoría crítica

Los constructivistas se involucran con la teoría crítica en conexiones que pueden o no ser peligrosas, precisamente porque tienen como propósito la producción del conocimiento como espacios abiertos más que la creación del control o la prescripción en la misma vena que los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt como Habermas, Adorno y Horkheimer de quienes los constructivistas críticos derivan su inspiración teórica y normativa.

2. Posmodernismo

El mundo contemporáneo despliega sistemas internacionales múltiples en operación: Un sistema postmoderno, kantiano, inhibido por los miembros de la Unión Europea; Un sistema moderno lockeano, experimentado por los que están cerca de la Unión Europea y un sistema hobbesiano, con condiciones que son perversas.

Las instituciones creadas por la modernidad son las garantes de cuidar mediante procesos de estrictas disciplinas aplicadas a los disidentes para conformar y obligar a los comportamientos humanos a adaptarse y sujetarse a la racional instrumental de los mandatos del poder fascinante y formas de gobierno que más convienen a los intereses del desarrollo capitalista de los pueblos occidentales.

A partir del análisis de la modernidad y posmodernidad como formas de sustentabilidad social, bajo los supuestos de que los modernistas asumen que la función primaria de la organización económica es la producción, los posmodernistas asumen que la producción de cosas físicas es sobrepasada por la producción de bienes de información y servicios. Los posmodernistas asumen que la producción de cosas físicas es sobrepasada por la producción de bienes de información y servicios.

Se debe tener cuidado cuando se atribuyen elementos al postmodernismo ya que está lejos de ser una disciplina monolítica, ya que contiene diferentes áreas de interés, tales como el postestructuralismo. La posmodernidad cuestiona la legitimidad del desarrollo alcanzado por la modernidad y la universalidad de sus valores y procesos, el reduccionismo economicista, su enfoque etnocéntrico y la unidimensionalidad de su interpretación. Se cuestiona al paradigma racionalista cuidadosamente elaborado por sus orígenes en el cogito ergo sum cartesiano con el cenit en el idealismo alemán, que se ha perfeccionado en su estructura conceptual en los siglos de la modernidad pero que ha encontrado su agotamiento en los límites de su propia perfección y ha sucumbido a la tentación soberbia.

La ciencia, para los posmodernistas es una actividad social y política contaminada por la búsqueda del poder y las ideologías espurias. Mientras que los positivistas consideran esencial una fundamentación objetiva, universal y libre de ideología, los posmodernistas consideran una simulación, un mito ideológico que oscurece la verdadera naturaleza de la ciencia, un sirviente del excluyente status quo social. La ciencia es una ideología basada y prejuiciado por la actividad política. La ciencia posmoderna proporciona las bases metodológicas y de contenido para un proyecto económico-político.

En estas etapas sucesivas, por ejemplo, Foucault intenta transplantar las ciencias naturales y exactas a otros campos al mismo tiempo que es escéptico del método racional y critica al humanismo. Este proyecto concibe "la trasgresión de las fronteras, el derrumbamiento de las barreras, la democratización radical de todos los aspectos de la vida social, económica y política" (Sokal y Bricmont, 1999).

Emergencia de la posmodernidad

Se reprocha que el postmodernismo pusiera el último clavo en el ataúd de la Ilustración y la izquierda enterró los ideales de justicia y progreso. La esencia de la Ilustración es el ejercicio racional de la crítica y se perfecciona enfrentando sus propios defectos de raciocinio. Pero las tesis de posmodernidad sentencian la decadencia de la modernidad ilustrada porque es excluyente de la pluralidad, la multiplicidad, la híbrididad y la ambigüedad.

La "tendencia posmoderna de pensamiento" apareció recientemente como expresión o aprehensión de una realidad social específica que hace referencia al pensamiento emergente de la modernidad tardía o de era postindustrial manifiesto en las condiciones de vida específicas de los grandes centros urbanos de los países desarrollados, o bien como una cultura conformada por un conjunto de modos de vida en las regiones hiperindustrializadas. La conexión de las abstracciones generales, como sociedad, Estado e imperio con otros significantes, como sociedad industrial en contra de sociedad postindustrial, Estado soberano contra Estado del Mercado, imperio formal contra imperio informal, etc., proveen un mejor entendimiento de las relaciones entre la investigación empírica y las abstracciones conceptuales.

Giddens (1991) opone a la idea de posmodernidad la de modernidad radicalizada y hace la crítica del movimiento postestructuralista de donde se deriva y que debe superarse porque considera que hay insuficiencias en los análisis de la modernidad de los siglos XIX y XX.

Los derechos humanos emergen después de la Guerra Fría como un discurso normativo. En la posmodernidad, los derechos humanos se plantean como cuestión relacionada con un proyecto de

ética política para dar sustento a la libertad y los derechos de los seres humanos en convivencia humana mediante las expresiones libres, tolerantes y toleradas de las subjetividades múltiples, las pluralidades y los intereses de una nueva sociedad.

A partir de los años setenta se opera el periodo genealógico con la influencia del perspectivismo y Nietzsche en una actitud militante en contra de la represión, una desconfianza hacia el discurso académico que se expresa en el postestructuralismo, identificado con el postmodernismo irracionalista y nihilista que rechaza el método científico, al pensamiento racional y abuso de la ciencia como metáfora. Si la modernidad capitalista fue la creadora del Estado-nación y sus principales creaciones, como una sociedad y mercados nacionales, fronteras, ejércitos, etc., cuando el capitalismo entra en crisis, aunque muy discutible, entonces necesariamente entran en crisis todas estas instituciones, ya en transición hacia la postmodernidad.

Una nueva época quedó delimitada a partir de 1989 con la implosión de del sistema socialista soviético y el auge de una nueva concepción más centrada en la mera subjetividad de la vida y del mundo denominada postmodernidad. La modernización era vista como un proceso de diferenciación estructural e integración funcional donde tenían lugar las categorías de clasificación del mundo, pero para Giddens (1984, 1990), la teoría de la modernización es vista como un proceso de distanciamiento espacio temporal, en el cual el tiempo y el espacio se desarraigan de un espacio y un tiempo concretos, proceso que es más bien posmoderno.

Los cambios en la geografía social rural entra en procesos de extinción en el siglo pasado que se manifiesta en el éxodo de una mayor parte de campesinos que abandonan el campo y su cosmovisión de la vida rural, quedando menos de un tres por ciento en las sociedades más avanzadas, para integrarse a las redes de la vida urbana posmoderna y postindustrial.

La globalización es consecuencia ineludible de la modernidad capitalista que deriva en la postmodernidad, y por lo tanto, en un preconizado relativismo que socava la crítica social, para el cual la objetividad es una mera convención social. Un inmovilismo discursivo está invadiendo a la sociedad posmoderna. La globalización puede ser vista como una continuidad del voluntarismo para establecer el ideal de una sociedad justa y afluente mediante la creación del Estado de Bienestar y de las tesis desarrollistas, pero con adaptaciones a la cultura de la postmodernidad.

Es a finales del siglo XX cuando se manifiestan libremente las tendencias de la postmodernidad en las subjetividades múltiples y las multiplicidades subjetivas como expresiones amalgamadas de antecedentes históricos, biológicos, genéticos, psíquicos, culturales, lingüísticos, etc., estas expresiones se salen de los marcos referenciales de la racionalidad instrumental ilustrada tan defendida por las instituciones de la modernidad. La lógica cultural del capitalismo tardío es el posmodernismo donde el espacio se interpreta como un símbolo y una realidad privilegiada.

Caracterización de la postmodernidad

Si la característica fundamental de la modernidad es la densidad de los cambios, la característica principal de la postmodernidad es la aceleración de estos cambios caracterizados por su complejidad e incertidumbre, por una fenomenología caótica (teoría del caos) que modifica constantemente los procesos económicos, políticos, sociales, culturales, etc. La complejidad cultural surge del choque entre la modernidad y la tradición de las varias formas de la interactividad de las redes. Estas redes de producción multinacionales representan nuevas formas de organización global postmodernas, en donde el concepto de economías basadas geográficamente ya no es relevante.

En la postmodernidad prevalece la idea de que la realidad es compleja y multicausal, en cambio continuo, que acepta diferentes racionalidades con relación a las variables a optimizar y que nada está garantizado o predeterminado.

La postmodernidad cuestiona las variables sociales, culturales, del medio ambiente, políticas y éticas de la ecuación del desarrollo y su proyecto modernizador. La inclinación del posdesarrollo sobre "el lugar", la ecología política y la geografía posmoderna al estudiar la globalización, permite reconocer los modos de conocimiento y modelos de naturaleza basados en lo local (Escobar, 2000.:172). Las orientaciones posmodernas que son condicionantes de los principales agentes de los procesos de globalización, las corporaciones transnacionales y multinacionales, al decir de Santos (1993) son la unicidad de la tecnología, del tiempo y de la plusvalía como motor del desarrollo.

El tiempo tiene poco significado y el espacio se comprime como resultado del avance tecnológico. En el postmodernismo no existen fronteras ni alternativas para el futuro, sino una reiteración de lo mismo a través del empleo de las tecnologías. En el periodo avanzado del postmodernismo se forman elaboraciones que desarrollan las tesis de las "técnicas de sí".

El concepto de espacio evolucionó de una concepción territorial física a una concepción más dinámica y multilineal. Arellanes Jiménez caracteriza este nuevo concepto de espacio como un "concepto dinámico, abierto, cambiante, flexible y multilineal e histórico que se va aplicando a diversas circunstancias, coyunturas, cambios, actores, sujetos y relaciones.". La desterritorialización del Estado-nación está dando lugar a nuevas formas espaciales geopolíticas y geoeconómicas. El surgimiento del Estado postnacional evoluciona el concepto de nación como el invento moderno que legitima el dominio de un pueblo politizado sobre un territorio determinado. Esta tendencia hacia el sí mismo multilocal es ya una característica de esta modernidad capitalista avanzada, del mismo modo que la tendencia hacia el espacio poli étnico o "desnacional" (Sloterdijk, 1999).

Las tendencias derechistas del postmodernismo se expresan con planteamientos tecnocientíficos conservadores de filósofos del establishment que limitan las alternativas de acción política para superar la etapa de desarrollo de la humanidad, como en el fin de la historia de Fukuyama.

De acuerdo con estos autores, las fuentes de un postmodernismo que se mueve hacia la izquierda política son: el descontento con la izquierda ortodoxa, su desorientación y la ciencia como un blanco fácil. La izquierda ha asimilado y repetido hasta la saciedad la retórica de la doctrina del libre mercado y a denunciar el desmantelamiento de las funciones del libre mercado. Sin embargo, entre sus efectos negativos se mencionan la pérdida de tiempo en las ciencias humanas, una confusión cultural oscurantista y el debilitamiento de la izquierda política. El postmodernismo radical que rechaza toda manifestación de la racionalidad es considerado como un relativismo cognitivo y es cuestionado por considerarlo un cientifismo dogmático frente al prestigio de la ciencia basada en el modelo racionalista.

Los conceptos de organización postburocrática, postmoderna, la organización postemprendedora y la firma flexible se refieren a nuevos principios organizacionales y expresan los nuevos paradigmas en las formas organizacionales. Otros aspectos específicos de estos paradigmas incluyen el federalismo, la corporación virtual, la corporación reingenierada, la compañía creadora de conocimiento, la organización "ambidexterus", de alto desempeño o sistemas de trabajo de alto compromiso, la organización híbrida y la "solución transnacional", etc.

La solución transnacional es una visión de una red integrada en la cual el centro corporativo guía los procesos de coordinación y cooperación entre las unidades subsidiarias en un clima de toma de decisiones compartidas, mezcla la jerarquía con la red y retiene la creación del valor en una corporación (Bartlett and Ghoshal, 1998). Cambios en las metas de las organizaciones para responder

a la incertidumbre, el enfoque estratégico en el diseño de procesos y estructuras, un énfasis en lo social e interpersonal y una reemergencia de la legitimidad.

Implicaciones de la postmodernidad en Latinoamérica

Hay escasas evidencias de que la región latinoamericana consiste de “sociedades postmodernas” o que se está moviendo a una era posmoderna. Muchos de los habitantes de las regiones menos desarrolladas en Latinoamérica viven bajo condiciones que pueden ser descritas como modernidad desigual más que postmodernidad. La complejidad de la realidad social de Latino América contemporánea es quizás pensada como una complejidad híbrida de ideologías, prácticas y condiciones de la premodernidad, modernidad y postmodernidad.

De hecho, los procesos contemporáneos de la globalización y la expansión del capitalismo tardío o posmoderno han agravado los más crónicos problemas del desarrollo económico y social como en el caso de la región latinoamericana. Los procesos de globalización aunados al crecimiento incontrolable de megalópolis en algunos países menos desarrollados crean nuevas formas de organización y desorganización que someten a la población a una brutal competencia de tal forma que establecen similitudes y diferencias en donde se mezclan rasgos de la modernidad y la posmodernidad marcadas con la realidad de las sociedades desarrolladas.

Lechner (2000), señala que en la postmodernidad inciden como tendencias, el desmoronamiento de la fe en el progreso y una creciente sensibilidad acerca de los riesgos fabricados por la modernización; el auge del mercado y el consiguiente debilitamiento de la política como instancia reguladora y el cuestionamiento de la noción misma de sociedad como sujeto colectivo capaz de moldear su ordenamiento.

El mayor daño que el postmodernismo causa a los países en desarrollo es una guerra de culturas para convertirse en consumidores acrílicos de culturas foráneas si se considera como el reflejo múltiple de la cultura de la postmodernidad donde el trabajo de la Ilustración no ha concluido y en donde se identifican el irracionalismo postmoderno con las mentalidades irracionales que no acaba de realizar la civilización.

La postmodernidad alienta la revisión de las culturas y a replantear sus relaciones con la visión de los valores occidentales. La postmodernidad de la cultura política se caracteriza por una fragmentación de valores compartidos por las colectividades y el distanciamiento de los ciudadanos a las instituciones, marcado por una creciente desconfianza que provoca crisis de las democracias institucionalizadas.

La “macro dictadura total” del neoliberalismo, como sostiene el obispo de Sao Felix do Araguaia, Brasil, que se impone como pensamiento único con sus “teólogos del diablo” y su postmodernidad narcisista (Fazio, 2000) En el sueño de la postmodernidad los individuos pueden imaginar transitar por la vida sin conceptos.

Críticas a la postmodernidad

Las críticas al desarrollo de la postmodernidad se interesan por los paradigmas alternativos que enfatizan el establecimiento de metas desde una tradición y cultura, participación en la toma de decisiones y en la acción de contenidos de desarrollo (Goulet, 1999). En ocasiones, desde la perspectiva de posmodernidad, los actores que se desvían de las reglas del juego son apreciados positivamente por las posibles contribuciones que realizan.

Las críticas de los pensadores postmodernistas en relación a las exclusiones y desigualdades en el actual orden social es justa, así como también se debe estar conscientes de las posibles consecuencias del relativismo moral y epistémico basado en las fragmentaciones. La extrema postmodernidad de la literatura ideacional confronta los problemas negándolos y privilegiando la interpretación como la meta de la investigación, rechazando la noción de un objetivo contextual que puede ser evaluado y medido.

La universalidad de la moralidad provee los fundamentos y media la fragmentación causada por la postmodernidad.

Referencias

- Barkin, J. Samuel (2003) Realist-constructivism. *International Studies Review* 5:325-342.
- Bartlett, G.A. & Ghoshal, S. (1998). *Managing across borders: The transnational solution* (2nd edition), Boston: Harvard Business School Press.
- Boekle, Henning; Rittberger, Volker and Wagner, Wolfgang (2001). *Constructivist foreign policy theory*. In *German Foreign Policy Since Unification: Theories and case studies*, edited by Volker Rittberger, Manchester: Manchester University Press.
- Checkel, Jeffrey (1998). The constructivist turn in IR Theory. *World Politics* 50: 324-348.
- Escobar, Arturo (2000) El lugar de la naturaleza o la naturaleza del lugar globalización o postdesarrollo. En: Viola, Andreu comp. *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Pp. 169-216 Paidós estudio. España.
- Fazio, Carlos (2000). "la solidaridad en los tiempos del neoliberalismo", *La Jornada*, Masiosare, página 12.
- Finnemore, Martha (1996) *National interests in international society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Finnemore, Martha and Sikkink, Kathryn (2001). Taking stock: The constructivist research program in international relations and comparative politics. *Annual Review of Political Science* 4:391-416.
- Finnemore, Marta and Sikkink, Kathryn (1998). International norm dynamics and political change. *International Organization* 52 :887-917.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and self-identity*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony (1990). *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1990) *The consequences of modernity*. Stanford University Press.
- Giddens, A. (1984) *The constitution of society*. Los Angeles. University of California Press.
- Goulet, Denis (2000). "Changing development debates under globalization", Working paper # 276. The Hellen Kellog Institute for International Studies.
- Hall, Rodney Bruce (1999). *National collective identity : Social constructs and international systems*. New York: Columbia University Press.
- Jackson, Robert H. (2000). *The global covenant; Human conduct in a World of states*. Oxford; Oxford University Press.
- Lawson, George (2006). The promise of historical sociology in international relations. *International Studies Review* (2006), 8, 397- 423.
- Lechner, Norbert (2000). "Desafíos en el desarrollo humano: individualización y capital social", *Instituciones y Desarrollo* No. 7, noviembre 2000.
- Martin, Lisa I. and Simmons, Beth (1998). Theories and empirical studies of International institutions. *International Organization* 52:729-757.
- Miller, Clark and Paul N. Edwards (2001). *Changing the atmosphere: Expert knowledge*

- and environmental governance. Cambridge MA: MIT Press.
- Mitchell, (2002)
- Prats, Joan (2002). Instituciones y desarrollo en América Latina ¿Un rol para la ética?. Instituto Internacional de Gobernabilidad. 17 de septiembre de 2002.
- Rise, Thomas; Ropp, Stephen C and Sikkink, Kathryn (1999). The power of human rights: International norms and domestic change. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos (1993)
- Sloterdijk, Peter (1999). "Patria y globalización", Nexos 262, Octubre.
- Sokal, Alan y Bricmont Jean (1999). "La crítica al relativismo posmodernista", Este País, número 104, Noviembre.
- Steele, Brent J. (2007). "Liberal-idealismo: A constructivist critique", International Studies Review 9:23-52.
- Sterling-Folker, Jennifer (2000:100). Competing paradigms or birds of a feather? Constructivism and neoliberalism compared. International Studies Quarterly 44:97-119.

IDEAS Y PROPUESTAS PARA LA INVENCION DE TEXTOS FILOSÓFICOS DESDE IBERO-AMÉRICA (Tres ejemplos en Estética, Ética y Lógica)

RESUMEN: La actual situación de "filosofía profesionalizada" no favorece la integración igualitaria de todos los países dentro de la actividad filosófica internacional. La "proyección" del pensamiento iberoamericano se limita, en su gran mayoría, a la presentación de trabajos de comentario de filósofos europeos en eventos internacionales. En la presente comunicación se proporcionan tres ejemplos concretos en áreas clásicas del pathos filosófico (estética, ética, lógica), de textos pensados desde Ibero-América (lo que no coincide con textos escritos en Ibero-América). También se comentan algunos ejemplos de textos-desde uruguayos, mexicanos, brasileños y argentinos. Se trata de mostrar que nuestra emancipación intelectual pasa por la elaboración de textos filosóficos peculiares, tanto en sus temáticas como en sus estilos y modos de abordaje. Es lo que se puede llamar una "revolución textual", capaz de poner al "pensar-desde" iberoamericano en un contacto no imitativo con el "pensar-desde" europeo.

JULIO CABRERA. Nacido en Córdoba, Argentina, reside en Brasil desde hace más de 20 años. En su período argentino, se dedicó básicamente a la filosofía del lenguaje, pero siempre en un sentido plural, abarcando tanto la reflexión analítica como la hermenéutica, fenomenológica, etc (abordaje materializado en el libro *Margens das filosofias da linguagem*, Brasilia, 2003). En Brasil se ocupó con cuestiones de ética y condición humana, publicando el libro *Crítica de la Moral Afirmativa* (Gedisa, Barcelona, 1996) y numerosos artículos. En una tentativa de llevar la filosofía a públicos mayores publicó en 1999 una introducción a la filosofía a través del cine, *Cine: 100 años de filosofía*, traducida al portugués y al italiano. En 2003 tuvo un encuentro con Enrique Dussel en México y su artículo "Dussel y el suicidio", seguido por una réplica de Dussel, fueron publicados en la revista *DIANOIA* en mayo de 2004.

El Pensamiento Costarricense de la Primera Mitad del Siglo XX: Desarrollo Social y Posibilidad Futura.
Miguel Calderón Fernández.
Congreso Corredor de las Ideas,
Maldonado, Uruguay del 10 al 12 de Setiembre 2009.

La primera mitad del siglo XX cultivó una generación de pensadores costarricenses que posibilitó la construcción de un estado social de derecho materializado alrededor de los años 40, mismo que ha sido el punto de discordia en los últimos años entre la elite política y grupos de la sociedad que tratan de defender este modelo solidario de desarrollo. Al hacer referencia a pensadores de esa parte del siglo XX, intento incluir a intelectuales reconocidos dentro y fuera de Costa Rica, como también a pensadores que no estaban cultivados en el ámbito académico, pero que se destacaron en las propuestas de desarrollo social jugando un papel fundamental en la identificación de las necesidades de la comunidad nacional. Podríamos aquí destacar el pensamiento y propuesta de Joaquín García Monge que mediante la edición de la revista Repertorio Americano y escritos propios, genera un modelo de pensamiento que promueve una visión de mundo que colabora con un modelo de sociedad costarricense que genera un desarrollo solidario. De igual forma, en la construcción de esta sociedad, tiene su aporte el educador Omar Dengo Guerrero, quien, después de problematizar sobre las desigualdades sociales de la época, perfila su pensamiento y aporte a través de la educación. No menos apreciable es la propuesta de un obrero, sindicalista y escritor destacado cuyo nombre es Carlos Luís Fallas, quien lucha por el derecho de los trabajadores bananeros mediante organizaciones sindicales, incluyéndose en la política nacional y sobre todo escribiendo una de las obras mas conocidas de un costarricense como lo es la novela Mamita Yunai. En otros ámbitos de pensamiento y política se destacarán figuras como el doctor Manuel Mora Valverde, Maria Isabel Carvajal Quesada conocida como Carmen Lira y otros.

El aporte de estos pensadores y otros mas que se podrían incluir en el desarrollo de este trabajo, llevó a Costa Rica a fundar un estado de derecho solidario en la década de 1940. Se destaca en la formación de este estado de derecho la promulgación del Código de Trabajo en 1943 y un capítulo de garantías sociales que se incluyó en la constitución política donde se garantiza el derecho a un salario mínimo, una jornada laboral ordinaria de 8 horas en jornada diurna y 6 horas en nocturna por día, así como el pago de horas extras cuando sea requerido; se estipula el derecho de todo trabajador a tener un día de descanso después de seis días laborados consecutivamente; vacaciones anuales pagas por dos semanas mínimo; el derecho del trabajador a sindicalizarse libremente, al paro y a la huelga; se legalizan las convenciones colectivas de trabajo con fuerza de ley; se establece el derecho a la indemnización del trabajador si es despedido sin justa causa; el estado fomentará la creación de cooperativas; se incluye la construcción de viviendas populares, se establece la protección especial para mujeres y menores de edad en su trabajo; se crea la Caja Costarricense de Seguro social. Así mismo, este proceso de reforma social crea la educación superior pública, siendo la Universidad de Costa Rica la institución que inicia este proceso en 1943. Continuarían estas políticas sociales desarrollándose hasta los 70 con la creación de tres universidades públicas que son la Universidad Nacional, el Instituto Tecnológico y la Universidad Estatal a Distancia.

Este estado de derecho que es defendido y problematizado en la actualidad, mantiene a la sociedad costarricense dividida entre un grupo elite que controla la política nacional y otro grupo que apuesta por una democracia participativa, inclusiva y que es consciente que el fenómeno de la globalización ha sido centrado en el tema del control de los mercados.

En una comunidad como la costarricense, se debe recuperar la construcción del pensamiento fundador y generar propuestas en torno a educar a la sociedad en los temas problematizadores de la actualidad, con el fin de sostener o evolucionar en el camino solidario que tanto favorece a la mayoría de la sociedad.

Cabe destacar que este intento por resaltar figuras intelectuales que precedieron a la formación jurídica de un estado social de derecho costarricense materializado a partir de las garantías sociales y el código de trabajo en los primeros años de la década de 1940, no pretende jerarquizar en orden de importancia el pensamiento de las distintas figuras expuestas, tampoco quiere decir que son éstos los únicos costarricense que contribuyeron a la formación de pensamiento que contribuyera al desarrollo social solidario. Este análisis pretende retrotraer personajes de la primera mitad del siglo XX que contribuyeron en la formación de ideas para tan digno proyecto y que a criterio de este autor, están siendo olvidados incluso en las luchas sociales que se libran con el fin de sostener lo que queda de aquel estado solidario.

Podríamos continuar este encuentro de pensamiento costarricense y forjadores de una cultura social solidaria a partir de Joaquín García Monge, costarricense que trascendió en sus actuaciones a lo que podríamos considerar pensamiento costarricense. Me refiero a que al pensar, escribir o hablar de García Monge, recuperamos memorias de muchos intelectuales del continente americano, todos ellos inclinados a razonar sobre el bienestar de las sociedades, siendo que la inclinación del costarricense por difundir a estos pensadores, nos lleva a considerar que su propio pensamiento se mantuvo en el círculo estos connotados intelectuales. Cabe destacar que la revista costarricense Repertorio Americano dirigida y editada por el propio García Monge de 1919 a 1957, publicaba escritos de José Martí, Gabriela Mistral, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Pablo Neruda, Haya de la Torre, Roberto Brenes Mesen, Rómulo Gallegos, José Enrique Rodó, Rubén Darío, José Vasconcelos, Alberto Masferrer, Simón Bolívar, Rubén Darío, Domingo Faustino Sarmiento, Abrahán Lincoln, Emerson y el poeta Whitman entre muchos otros. Es así como la intelectualidad costarricense de aquellos primeros años del siglo XX tenían encuentros con los más sobresalientes pensadores, libertadores y revolucionarios de América. Cabe destacar que los escritos e ideas de García Monge reflejaban el interés por construir una sociedad equitativa, informada y con un alto sentido de pertenencia e identidad, siguiendo el rumbo trazado por el Arielismo de Rodó. Este proceso identitario retomado y cultivado por García Monge generaría el nacimiento de un ser inclinado al fomento de los valores e ideas latinoamericanistas y en lo particular costarricenses, que fomentaría un desarrollo social solidario que ve su nacimiento jurídico en la década de 1940, consolidando un proyecto de identidad propia desarrollado desde una relación dialógica entre las fuerzas de poder de la nación costarricense.

El escritor Luis Ferrero Acosta en referencia a García Monge y su grupo de jóvenes a inicios del siglo XX nos ilustra su pensamiento indicándonos que “aspiraron a una renovación social por las reivindicaciones del pueblo y de los obreros. Algunas de estas ideas serían retomadas por la bandera roja del anarquismo que enarbolaría el grupo Germinal con Omar Dengo, Carmen Lira y otros, y florecerían el 1º de mayo de 1913 con la celebración por primera vez en Costa Rica del Día del Trabajo” (Ferrero 1988, pag25)

Siguiendo con el análisis de los intelectuales que generaron un cambio social en Costa Rica en la primera mitad del siglo XX, es indispensable mencionar a Omar Dengo Guerrero que con el apoyo de Manuel Ugarte fundó el Centro Germinal en 1912 y que junto a Carmen Lira realizaron un esfuerzo por desarrollar conciencia en la población joven costarricense. Dengo, había nacido en una época de mucha importancia intelectual y revolucionaria (1888) para Latinoamérica y Costa Rica, le tocó en su niñez “vivenciar” las visitas de José Martí a Costa Rica, ser de la generación de García Monge y Brenes Mesen y estar en la elite de los jóvenes intelectuales latinoamericanos donde el acceso y compañerismo con figuras como Haya de la Torre o José Carlos Mariátegui era la norma. Mostró Dengo un fervor socialista en sus inicios formando su posición en ideales de pan, libertad y justicia (María Eugenia Dengo 2007). Después de su aporte en el Centro Germinal, Dengo considera que su labor debe consistir en revolucionar los espíritus primero, los pueblos después, iniciando un proceso hacia la solución educativa y cultural como la forma que a largo plazo generaría un desarrollo inteligente, libre y solidario. Esta propuesta hacia un cambio social a partir de la educación “liberadora”, parece haber tenido fruto en la evolución de una cultura solidaria y de lucha social que construiría un estado social solidario.

Este cambio de propuesta se concretiza en Omar Dengo cuando asume la dirección de la Escuela Normal. momento en que debe responder algunos cuestionamientos sobre un cambio en sus ideas y lucha social, afirmando que: “Yo si cambié de ideas...abandoné la tribuna del taller y vine hacia la tribuna del aula, a servir a los humildes... dos veces he tenido en mis manos la dirección del Liceo de Costa Rica y dos veces he preferido la que ahora desempeño, dando por razón que prefiero trabajar al servicio de los hijos de obreros y de campesinos que desde todos los ámbitos vienen a la Escuela Normal. Y dentro de ésta, nada me satisface mas que lo de saber que la señorita más rica y más distinguida y el varón más pobre y de más modesto origen, en mi espíritu son hermanos...llegué a creer también que redimir al hombre de la miseria, sin redimirlo de la pasión y del vicio y de la ignorancia, no es ninguna seria solución a ningún problema” (Dengo, 2007). A criterio de Eduardo Deves, Dengo es un “espiritualista social con ribetes de una prototeología de la liberación heterodoxa y mas brahmánica que católica” (Deves 2000)

Igual que Omar Dengo y García Monge, Roberto Brenes Mesen es otro insigne intelectual de la primera mitad del siglo XX que contribuyó a la formación de un pensamiento de corte solidario. Miembro de esta misma generación, es considerado por Deves como “el pensador pagano mas importante” considerando que en su paganismo “se encuentra el ecologismo, el espiritualismo, la admiración por lo griego y lo oriental y la teosofía” (Deves, 2000). Se podría considerar a Brenes Mesen como el mas abstracto de los pensadores costarricenses de la época, no por eso menos o mas importante, todos ellos formaron las bases de una Costa Rica que hoy se debate en dos bandos, unos en defensa del estado social de derecho y otra elite lucrando con su venta.

No podría dejar de mencionar la influencia en la formación de una conciencia social a Carlos Gagini, escritor de la primera mitad del siglo XX que fomenta un cambio en la juventud a partir de la educación pragmatizada en sus novelas. En sus dos obras mas connotadas, el Árbol Enfermo y la Caída del Águila, destaca la lucha entre lo nacional y latinoamericano frente a la dominación norteamericano que amenaza constantemente sobre el territorio y la cultura de nuestros pueblos. La conciencia que intenta despertar en sus escritos es similar a la conciencia que propone Rodó en su Ariel. Dentro del mundo costarricense esto significa un despertar de conciencia en las generaciones que estarían a cargo de reivindicar a la población mediante una legislación pertinente y correlacionada con el humanismo. Para la época, era claro que todo intelectual que buscara la identidad latinoamericana y por ende nacional, estaría en la línea de formar pensamiento y conciencia para una sociedad con equidad y solidaridad social. Conociendo que los hechos históricos no son casuales en un momento determinado, podríamos destacar que la influencia de Carlos Gagini en la formación de un estado social de derecho en Costa Rica es real y que la presión que se fue formando desde inicios del siglo XX sobre la clase política a partir del pensamiento de muchos intelectuales fue como un constante martillar sobre la generación que tomaría las decisiones políticas de la reforma social. En cuanto a esta clase política, debo indicar que incluyo a los diferentes grupos que participaron de la reforma social, me refiero al Partido Comunista, la Iglesia Católica y el partido en el poder a cargo del Doctor Rafael Ángel Calderón Guardia como presidente de la república.

Otra intelectual de la primera mitad del siglo XX importante de resaltar en este análisis es María Isabel Carvajal, conocida como Carmen Lira, quien vivió la época mas significativa de Costa Rica en cuanto a luchas sociales. Su relación con la promoción de una Costa Rica social solidaria la encontramos desde 1912 cuando junto a Omar Dengo y otros intelectuales funda el Centro Germinal y la liga cívica. Para estos años ya se luchaba por una jornada laboral de ocho horas, la nacionalización de los servicios eléctricos, la educación de la mujer y el derecho a la huelga. En estos movimientos también participaba el laureado poeta costarricense José María Zeledón, creador de la letra del Himno Nacional de Costa Rica y reconocido por su interés en el bienestar de las clases más desposeídas económicamente. Carmen Lira se convierte en la primera mujer que se integra a la política activa en Costa Rica, siendo que a su regreso de Europa de una gira de estudio, se integra al partido comunista recién fundado en 1931. Es en este ámbito político donde reafirma sus convicciones en contra de la injusticia y consolida su pensamiento en torno a una sociedad más equitativa y justa. La inclusión de

un capítulo de Garantías Sociales en la Constitución política de Costa Rica y la promulgación del Código de Trabajo en 1943, son logros cercanos a Carmen Lira como integrante del Partido Comunista, siendo este grupo político el más importante ideólogo de la trilogía de poder que fundaron la reforma social objeto de este análisis. Cercano al partido comunista, a Carmen Lira y a las luchas sociales, estaba uno de los Costarricenses más leídos en el mundo, uno que solo hablaba un idioma pero que su libro *Mamita Yunai* fue traducido y leído en unos 10 idiomas. Carlos Luís Fallas vivió la experiencia política y social que anticipó a la reforma social. Esta vivencia la llevó a cabo como obrero de la Bananera, como político y como escritor. Aunque se autodeterminaba como un ciudadano de escasa educación, su formación fue como lo diría Freire, liberadora “mi vida de militante obrero, obligado muchas veces a hacer actas, redactar informes y a escribir artículos para la prensa obrera, mejoré mi ortografía y poco a poco fui aprendiendo a expresar con más claridad mi pensamiento” (Fallas, *Autobiografía*). Fue dirigente sindical en una de las huelgas más importantes de Costa Rica en la búsqueda de derechos laborales, me refiero a la huelga bananera de 1934. De sus experiencias políticas sindicales y laborales nació una de las obras más leídas de un costarricense, la novela *Mamita Yunai*, donde se reclama a viva voz la necesidad de políticas laborales justas para los obreros, un sistema de salud digno y una protección del patrimonio nacional frente a la invasión de los Estados Unidos a través de una transnacional agrícola. *Mamita Yunai* es una denuncia directa y un grito desgarrador suplicando un cambio y dignidad para el obrero, “Los linieros viejos ya no sueñan en nada, no piensan en nada. Sudan y tragan quinina. Y se emborrachan con el ron grosero que quema la garganta y destruye el organismo! Hay que embrutecerse para olvidar el horror en que se vive y en el que se tiene que morir”. (*Mamita Yunai*, pag 124). Esta súplica por la dignidad del ser humano constituye una sugerencia concreta para la elaboración del proyecto de las Garantías Sociales y el Código de Trabajo, especialmente considerando que Fallas era miembro del partido Comunista, principal actor intelectual de tan noble legislación. En su obra encontramos cantidad de denuncias y propuestas, “nosotros los habíamos visto doblados sobre el suampo, trabajando como bestias, con las piernas envueltas en trapos para librarse de las raíces agudas. Llevaban al trabajo su miserable comida en un tarro: ñame, yuca, ñampí y bananos.....si hacía sol, encendían un fogoncito para calentarla; si llovía a cántaros, se la tragaban fría, tapándose con una hoja de banano para que no se les llenara de agua el tarro” (*Mamita Yunai*).

Ya en la década de 1930, los intelectuales costarricenses se fueron acercando más al objetivo de una reforma social. Sus escritos, sus luchas y posición ante la propuesta de un estado social de derecho se convertían en parte de su accionar intelectual y de una praxis cada vez más clara. Estos casos los vemos con mucha claridad en las figuras de Carmen Lira, Carlos Luís Fallas, Manuel Mora Valverde y monseñor Víctor Manuel Sanabria quién siendo el jefe máximo de la Iglesia católica en Costa Rica, también se destacaba en la esfera intelectual. En el caso de Manuel Mora, a este se le considera como el promotor intelectual de las Garantías Sociales y el Código de Trabajo; fue el principal fundador del Partido Vanguardia Popular de tendencia socialista y durante esa década de los años treinta se mantuvo en los círculos de discusión sobre las mejoras a la clase trabajadora, principal bastión de la formación de un estado social de derecho. Es importante reconocer que los procesos para la reforma social iniciaron con la clase trabajadora donde Manuel Mora, Carmen Lira y Carlos Luís Fallas eran los baluartes luchadores y proponentes de un cambio. Luego de que se llevara a cabo la inclusión de las Garantías Sociales en la Constitución y la promulgación del Código de Trabajo, continuaron otra serie de propuestas que consolidarían el estado social solidario. Continuando con el aporte de Manuel Mora, indicamos que fue el que más se involucró en la política, desde los 15 años se integraba a reuniones con intelectuales de la talla de Carmen Lira con quien funda el Partido Comunista en 1931, Joaquín García Monge, Carlos Luís Sáenz, Rómulo Betancur y otros. Para 1933, Manuel Mora era diputado en la Asamblea Legislativa donde logra afianzar luchas importantes a favor de la clase obrera. Este es el acercamiento a un grupo político que tomaría fuerza y sería el principal proponente de las mejoras sociales del país. En 1934, Manuel Mora Valverde y Carlos Luís fallas organizan la huelga bananera más importante de la historia de Costa Rica. En este movimiento se aglutinó a 15.000 obreros de la United Fruit Company y se logró que la compañía cediera en mejoras salariales y

condiciones laborales para sus trabajadores. Bien se podría afirmar que este movimiento prepara el camino para lo que posteriormente sería una reforma social con fundamento constitucional. EL Dr. Manuel Mora Valverde se destacó por su identidad con el pueblo obrero costarricense y generó un socialismo a lo "Tico", y en su discurso siempre resaltaba la lealtad a la patria "Yo no soy, no he sido ni seré nunca traidor a mi patria. Soy costarricense por mi sangre, por mi espíritu, por las más hondas convicciones de mi vida".

Evolución de las Ideas hacia una Reforma Social.

Se ha retomado el pensamiento de muchos costarricense que desde principios del siglo XX generaron inquietudes sociales, aportes intelectuales fundantes de una sociedad solidaria y formadores de una estructura que sería aprovechada políticamente para consolidar jurídicamente las Garantías Sociales y el Código de Trabajo. No obstante, este fue solo el inicio para la construcción de un estado solidario que traería innumerables beneficios a la sociedad costarricense consolidándola con índices de desarrollo humano y social por encima de sus vecinos y entre los mejores de Latinoamérica.

La consolidación de la reforma social se inicia en 1940 cuando llega a la presidencia de la República el Dr. Rafael Ángel Calderón Guardia. En este escenario se abre una luz para que el Dr. Manuel Mora Valverde líder del Partido Vanguardia Popular gestione una alianza entre el gobierno, la iglesia católica representada por el arzobispo de San José Víctor Manuel Sanabria y el gobierno de la república. Esta alianza que se inicia con la llegada del Dr. Calderón Guardia al poder, permite la fundación de las principales instituciones sociales del país, generando la creación de la Caja Costarricense de Seguro Social, la integración a la constitución de un capítulo de Garantías Sociales y la creación del Código de Trabajo. Estos proyectos que habían sido construidos intelectualmente por Manuel Mora y sus compañeros del Partido Vanguardia Popular, conocido como Partido Comunista, gozaron de la simpatía ideológica de las altas autoridades de la iglesia católica, en este caso representada por Víctor Manuel Sanabria y que por circunstancias políticas fueron acogidos por el gobierno del Dr. Calderón Guardia. Sanabria, conocedor de las necesidades del pueblo trabajador, de conciencia social y con una solidez intelectual y política por encima de lo tradicional de un jerarca de la iglesia católica, trasciende por su actuación en esta alianza. Enrique Dussel aporta que *"La historia centroamericana ha quedado marcada por la vida y obra de dos grandes arzobispos. El primero de ellos, Mons. Sanabria, Arzobispo de San José, en los años cuarenta, no dudó en apoyar las luchas sociales de la clase obrera costarricense llegando al extremo de trabajar en conjunto y abiertamente con el partido comunista. Más recientemente, otro arzobispo ha irrumpido novedosamente, Mons. Oscar A. Romero, Arzobispo de San Salvador"* (www.elespiritudel48.org/docu/h021.htm). Se destaca en la frase de Dussel la admiración y reconocimiento por la obra de Sanabria.

En la educación superior pública también se marca un camino a trazar con la creación de la Universidad de Costa Rica, primera institución de educación superior que formaría la base de la siguiente generación de costarricenses que tendría a cargo la continuidad de los proyectos sociales fundados. Lamentablemente, también de esta generación surge la élite política que destruiría gran parte de este estado social solidario que estamos teorizando, sin embargo, no podríamos pensar que tan noble proyecto educativo tuviera como principio formar ciudadanos destructivos en lo social y obedientes a las leyes del mercado globalizado. Enfatizo que la creación de la Universidad de Costa Rica trazó el camino, tomando en cuenta que a partir de su desarrollo se visualizan más necesidades en educación superior y se fundan otras tres Universidades públicas en la década de los años setenta, estas son la Universidad Nacional, el Instituto Tecnológico de Costa Rica y la Universidad Estatal a Distancia.

En este proceso de desarrollo social también se fortalece el instituto de Seguros, el Instituto de Electricidad que se consolida como un ejemplo de desarrollo social solidario en Latinoamérica, el consejo Nacional de la Producción que regulaba los procesos de producción de granos básicos donde se consolida la seguridad alimentaria de la nación y Acueductos y Alcantarillados, ente encargado de

regular y generar el agua potable a los ciudadanos. Todos estos servicios a la ciudadanía llegaban en forma subsidiada a costos sumamente módicos de forma que todo ciudadano los pudiera adquirir.

En 1993, a propósito de la celebración del 50 aniversario de la reforma social, Edgar Cervantes, presidente de la Corte Suprema de Justicia de Costa Rica resalta con claridad las virtudes sociales y jurídicas de este gran proyecto: “La protección a la familia, al niño y al anciano, la consideración del trabajo como un derecho y un deber social, el salario mínimo, el derecho a la huelga y a organizar sindicatos, el seguro social, y la jurisdicción especial de trabajo, son solo signos de esas grandes conquistas que a la presente generación le corresponde defender y revitalizar, como parte de nuestro mas sagrado patrimonio histórico. El Código de Trabajo costarricense tiene entremezcladas disposiciones de derecho laboral individual y derecho laboral colectivo. Entre otros importantes aspectos, contiene los principios básicos de protección a la estabilidad de la relación laboral con los regimenes de auxilio de cesantía y de preaviso para los despidos injustificados, la regulación de los sindicatos y otras organizaciones sociales, el derecho a la huelga y al paro, y el derecho al disfrute de las vacaciones y del descanso semanal. Todas éstas, importantes conquistas que hay que defender” (Cervantes 1993). Con este aporte de Edgar Cervantes, se nota con claridad las virtudes de la reforma social especialmente su consolidación jurídica.

Siglo XXI y el Estado Social de Derecho

Con la era de la globalización de mercados se presenta una realidad ineludible de lucha social entre un grupo de costarricenses que apuesta por sostener las Garantías Sociales, el Código de Trabajo y las instituciones públicas que desarrollan la solidaridad de servicios comunes y un grupo neoliberal que ve el desarrollo en cifras de mercado personal, visión que va en perjuicio de los índices de desarrollo humano y social. La lucha es fuerte y favorable en apariencia al grupo de neoliberales que tiene el control como elite política y como elite económica. Los enfrentamientos han polarizado al país, especialmente con la lucha en el referéndum sobre el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos llevado a cabo el 7 de octubre del 2007, donde los proponentes del tratado realizaron un fraude mediático para ganar el referéndum. Cada día se debilitan mas las instituciones públicas que dan solidez al estado costarricense y en su lugar crecen instituciones privadas que generan un desarrollo económico inequitativo a favor de una elite que legisla en beneficio propio. Esta realidad está produciendo más pobreza en el país y genera un grupo pequeño que acumula la riqueza de de los que se van empobreciendo.

No puede haber ideología o sistema político aceptable mientras se produzca mucha riqueza para pocos y mucha pobreza para muchos. Dentro de esta realidad surge la propuesta de recuperar lo perdido y fortalecer el estado social de derecho que tanto beneficio ha generado para la mayoría de la población. Se debe generar pensamiento social y recuperar las vivencias y propuestas de nuestros pensadores del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

Costa Rica, Constitución, 1948. (2000) San José, Costa Rica Editorial Porvenir.

Ministerio de Trabajo y Seguridad Social (1993) Cincuenta Aniversario de la Promulgación de las Garantías Sociales y del Código de Trabajo, 1943- 1993, San José Costa Rica.

Fallas, C. (1998) Mamita Yunai, San José Costa Rica, Editorial Costa Rica.

Ferrero, L. (1998) Pensando en García Monge, San José Costa Rica, Editorial Costa Rica.

E, Deves (2000), EL pensamiento Latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la Identidad, Tomo I, Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950), Buenos Aires Argentina, Editorial Biblos.

García, c. Eugenio. (1987) Breviario Literario de Joaquín García Monge. San José Costa Rica, Editorial Costa Rica.

García, C. Eugenio. (1981) El hombre del Repertorio Americano. San José Costa Rica, Editorial STVDIVM

Fallas, Carlos Luís. (1998), Mamita Yunai, San José Costa Rica, 2ª ed., 3ª reimpr. Editorial Costa Rica.

Dengo, María Eugenia. (2007). Omar Dengo: Escritos y Discursos. Heredia Costa Rica, EUNA.
(www.elespiritudel48.org/docu/h021.htm)

AUTOR

Msc. Miguel Calderón Fernández.

Decano Universidad Nacional de Costa Rica

Sede Regional Brunca.

Provincia de San José, Cantón Pérez Zeledón

Correo miguel__calderón hotmail.com

Fax (506) 27713372

Decano de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Ha participado en diferentes encuentros de Cátedras Martianas, en la segunda Conferencia Internacional por el Equilibrio del Mundo en la Habana 2008, en el Congreso Internacional de Ciencia, Tecnologías y Culturas en Santiago de Chile en octubre 2008, Profesor de investigación de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Eje Temático: La obra Martiana desde la Ideología Modernista: Hacia la Construcción de una Identidad Latinoamericana.

**LA VIDA PROFÉTICA DE MONSEÑOR ROMERO EN LA COYUNTURA
SOCIO-POLÍTICA DE EL SALVADOR 1980.**

Dra. Adelaida Trejo de Estrada
El Salvador

(RESUMEN)

Identificar el carácter de compromiso social de Monseñor Oscar Arnulfo Romero que le condujo a desarrollar un humanismo que le universalizo. Las condiciones económicas, político sociales históricas y culturales son aspectos que no están aislados en la vida de Romero, estar al lado de la verdad, de la justicia, fueron aspectos que le llevaron a vivir junto a las necesidades de las comunidades, y principalmente de los trabajadores, ante la cruda realidad de represión, denunció las atrocidades del sistema oligárquico que con argumentos utilizados por la doctrina de seguridad nacional desencadenaban la represión y el asesinato de miles de salvadoreños. Finalmente se conjuga en la vida y obra de Romero una relación entre los valores cristianos y las necesidades fundamentales de desarrollo social que pasan por eliminar toda forma de injusticia como valor ético que ha sido y es fundamento de toda concepción teórica científica que pretenda una vida digna para los hombres y mujeres de nuestro planeta.

LA VIDA PROFÉTICA DE MONSEÑOR ROMERO EN LA COYUNTURA SOCIO-POLÍTICA DE EL SALVADOR 1980.

Dra. Adelaida Trejo de Estrada
El Salvador

(RESUMEN)

Identificar el carácter de compromiso social de Monseñor Oscar Arnulfo Romero que le condujo a desarrollar un humanismo que le universalizo. Las condiciones económicas, político sociales históricas y culturales son aspectos que no están aislados en la vida de Romero, estar al lado de la verdad, de la justicia, fueron aspectos que le llevaron a vivir junto a las necesidades de las comunidades, y principalmente de los trabajadores, ante la cruda realidad de represión, denunció las atrocidades del sistema oligárquico que con argumentos utilizados por la doctrina de seguridad nacional desencadenaban la represión y el asesinato de miles de salvadoreños. Finalmente se conjuga en la vida y obra de Romero una relación entre los valores cristianos y las necesidades fundamentales de desarrollo social que pasan por eliminar toda forma de injusticia como valor ético que ha sido y es fundamento de toda concepción teórica científica que pretenda una vida digna para los hombres y mujeres de nuestro planeta.

I.- AMBIENTE SOCIAL, ECONÓMICO Y POLÍTICO DE LA SOCIEDAD SALVADOREÑA EN EL PERÍODO PREVIO AL NOMBRAMIENTO COMO ARZOBISPO DE MONSEÑOR OSCAR ARNULFO ROMERO.

El Salvador, es un pequeño país de 21,000 Kms², localizado en Centro América, catalogado como del tercer mundo, con dependencia económica externa predominantemente de los EEUU, con regímenes totalmente subyugados a sus políticas expansionistas y de dominación.

Existen hechos históricos que han marcado el estado de dominación de las clases dominantes como son :

El cultivo y producción de café sustituyó al añil como producto de exportación hacia 1873, desde esas fechas se decretaron toda una forma de tenencia de la tierra que propiciara una economía de exportación.

Fueron **decretadas varias leyes** que anularon el sistema de tierras comunales y ejidales hacia 1880 y 81, prevalentes en el país, desde la época colonial, lo cual permitió que unas pocas familias se adueñaran de grandes extensiones de tierras.

La llegada de **familias europeas al país quienes rápidamente se colocaron en una situación económica de poder debido a su conocimiento del mercado internacional**; producción, comercio e industrialización del café, así como las regalías y prestaciones que otorgaban el sistema de gobierno.

La élite económica que gobernaba el país pasándose la presidencia en forma directa, quedó en manos de los grandes terratenientes cafetaleros, miembros de las 14 familias. Posteriormente ante un período

marcado por una grave situación económica de 1929, y que vivía el país por la caída de los precios del café, el gobierno entró en crisis y fue derrocado un gobierno liberal de Arturo Araujo, que tenía entre sus asesores al puerto Alberto Masferrer quien pregonaba el sentido de un “Mínimum vital” que debería de procurar el gobierno a la población, estas ideas resultaron subversivas y un grupo de militares, en cabezadas por el Ministro de Defensa **el 2 de diciembre de 1931**, dio un golpe de estado que lo prorrogó en el poder hasta el 2 de mayo de 1944. El gobierno de General Maximiliano Hernández Martínez, asesino miles de compatriotas luchadores sociales, dando inicio a un período de gobiernos militares autoritarios controlados por la fuerza armada y apoyados por los terratenientes cafetaleros, y las políticas de Estados Unidos dando inicio a la dictadura militar que llegaría a su fin con la firma de los Acuerdos de Paz en 1992.

Desde 1931 hasta 1979, los gobiernos autoritarios de este régimen militar-oligárquico emplearon una política que combinaba la represión política y las reformas limitadas provenientes de los EEUU para mantenerse el poder; institucionalizaron las dictaduras militares, realizándose diferentes insurrecciones populares de parte de grupos de indígenas, estudiantes y de intelectuales consecuentes las cuales fueron aplastadas por las fuerzas represoras, dando por resultado gran cantidad de asesinados.

La oligarquía y el Ejército se alinearon con Estados Unidos para seguir ostentando el poder instaurándose una Dictadura Militar de orden fascista. Hubieron Dos elecciones fraudulentas que a pesar de haber ganado las elecciones presidenciales el movimiento popular fueron prácticamente robadas por los militares: En la elección presidencial de 1972, los opositores a la dictadura militar, en la alianza conocida como Unión Nacional Opositora⁵⁸⁰, ganó las elecciones pero los militares proclamaron el triunfo del Militar Arturo Armando Molina. Algo similar sucedió en las elección fraudulenta de 1977, la Unión Nacional Opositora ganó las elecciones, pero los militares volvieron a colocar bajo una elección fraudulenta en el año de 1977 al General Carlos Humberto Romero; esto dio como resultado el surgimiento importante de más fuerzas sociales del país, se incremento la participación activa de organizaciones de la sociedad civil como sindicatos, asociaciones profesionales, grupos campesinos, maestros, estudiantes universitarios, congregaciones religiosas y centros educativos de nivel medio y superior. La crisis política durante el período del General Humberto Romero se incrementó, la Fuerza Armada y los cuerpos de seguridad paramilitares, recrudescieron la represión, la cual fue desencadenada mediante la organización de grupos paramilitares Escuadrones de la muerte con conexiones directas con los militares como la Unión Guerrera Blanca (UGB), el Ejército Secreto Anticomunista (ESA), las Fuerzas Armadas de Liberación Anticomunista – Guerra de Eliminación –

⁵⁸⁰ La Unión Nacional Opositora UNO, fue conformada por la Democracia Cristiana, el Partido Movimiento Nacional Revolucionario MNR, y Unión Democrática Nacionalista; vale decir, Social Cristianos, social Demócratas, Comunistas.

(FALANGE), y la Organización para la Liberación del Comunismo (OLC). La agudización de la crisis general, provoca protestas generalizadas y amenazas de huelga general a lo cual el gobierno contesta con:

- Con una franca represión desmedida e indiscriminada tanto en la ciudad como en el campo.
- Persecución a las comunidades eclesiales: amenazas y expulsión del país de sacerdotes y laicos comprometidos, congregaciones religiosas catequistas, predicadores de la palabra.
- atentados con bombas de la imprenta del arzobispado, la librería San Pablo, la librería de la universidad católica.
- Campañas de difamación contra la iglesia y los sectores organizados del país por periódico, televisión y radio.
- Sacerdotes expulsados del país (6) dos de ellos torturados, uno de ellos Uruguayo que le cerraron un programa dominical que se llamaba "El minuto de Dios".
- Allanamiento de las casas de sacerdotes y catequistas y laicos comprometidos con sus comunidades.
- Estudiantes y maestros torturados, masacrados y desaparecidos consumando una represión generalizada.

II.--FACTORES CONDICIONANTE PARA EL NOMBRAMIENTO DE MONSEÑOR ROMERO COMO ARZOBISPO DE SAN SALVADOR Y EL PROCESO DE CONVERSIÓN:

Ante la renuncia por enfermedad de Monseñor Luis Chávez y González, y ante esta situación de persecución y muerte tan grave en el país y con un amplio sector de la iglesia comprometida con las víctimas de la represión, la oligarquía salvadoreña y el gobierno presionaban al Vaticano por un nombramiento como arzobispo a alguien que no entrara en contradicción con el sistema imperante y que fuera de entera confianza con el orden establecido, de mentalidad conservadora y cercano a sectores eclesiales tradicionalistas como el Opus Dei, que metiera nuevamente a la iglesia al redil, a los curas a la sacristía y las monjas a los conventos que pregonara una iglesia espiritualista sin encarnarse en la realidad que se vivía, que pregonara "que el sufrimiento de esta vida es la puerta de entrada para ganarse la vida eterna y que promoviera un evangelio desencarnado de las condiciones de injusticia social que justificase el sufrimiento producto de las políticas económicas de saqueo y de empobrecimiento como un designio divino y de conformismo. ¿Quién mejor que monseñor Oscar Arnulfo Romero?

Monseñor Romero fue elegido el 3 de febrero de 1977 y fue ordenado arzobispo de San Salvador el 22 de febrero de 1977, propuesto avalada ante el Vaticano por el Coronel Arturo Armando Molina,

Presidente de La República, y por el sector más derechista de la iglesia católica y las clases dominantes del país.

Luego de las elecciones fraudulentas de 1977, en este delicado estado de persecución y muerte a la población en general y a los sectores eclesiales progresistas que acompañaban al pueblo oprimido en la defensa de sus derechos, se realiza una protesta por el fraude y es convertida en masacre en el centro de la capital en la plaza libertad, donde asesinan indiscriminadamente a la población asistente, con gran cantidad de muertos y heridos; decretan el estado de sitio e institucionalizan la violencia estructural como mecanismo para parar el proceso de defensa de las elecciones arrebatadas al movimiento de izquierda de esa época, febrero de 1977. Esta coyuntura de muerte y persecución provoca el surgimiento de grupos más beligerantes, surgen las Ligas Populares del 28 de febrero. El Salvador vivió del 21 de febrero al 5 de marzo de ese mismo año la persecución a la iglesia, sacerdotes capturados y torturados impiden el ingreso al país de 8 sacerdotes, se dan allanamientos cateos y persecución y muerte a todo lo que huele a biblia y a protesta social.

El 12 de marzo de ese mismo año el padre Rutilio Grande Sacerdote Jesuita, nacido en 1928, fue asesinado junto con Manuel Solórzano, de 72 años, y Nelson Rutilio Lemus, de 16 años fue ejecutado camino al pueblo del Paisnal, pueblito donde era el párroco y donde también él había nacido fue martirizado junto a quienes dedicó su vida y practico el evangelio, dos campesinos, un anciano y un niño. Asesinados por ser una amenaza a los beneficios económicos que las clases dominantes obtenían como resultado de la explotación de los campesinos, por exigir para los pobres un modo de vida con las mínimas condiciones de dignidad humana, convoca, organiza, ilumina y acompaña a las comunidades en su lucha por alcanzar mejores condiciones de vida. Conocedor a fondo de la realidad de la gente, el Padre Rutilio, captó y respetó la religiosidad del pueblo, pero rompió con una religión conformista que aceptaba la opresión y las injusticias en nombre de los consuelos de la vida eterna y fue un gran impulsador de la doctrina social de la iglesia. Como Rector del Seminario, envió a los seminaristas a realizar trabajo pastoral en las parroquias, no quería que los estudiantes se apartaran de su pueblo y cambiaran sus vidas por cómodas teorías. Se hizo cargo de la parroquia del pueblo de Aguilares. Ahí se desarrolló un trabajo donde los trabajadores del campo lograron resucitar y recuperar su dignidad, organizó a los campesinos y caminó con ellos en la búsqueda de mejores condiciones laborales, defendió a los pobres y a los humildes de la terrible violencia indiscriminada de los gobiernos de aquella época.

Para Monseñor Romero el asesinato del Padre Rutilio Grande representó el punto crucial para su conversión: El camino a Aguilares, sería su camino a Damasco, iniciando así el caminar hacia el calvario.

III.- MONSEÑOR ROMERO, PASTOR, PROFETA Y MÁRTIR.

Monseñor Romero, tomo posesión el 22 de febrero de 1977, en un acto sencillo y privado por los niveles altos de violencia en el país. Desde el inicio de su cargo se identifica plenamente con los oprimidos, hace una opción preferencial por los pobres como hombre de Dios, hombre de fé de mucha oración: Se dejó manejar por el espíritu de Dios, fiel a su Evangelio recorriendo las diferentes etapas del auténtico cristiano y se dejó evangelizar por los pobres. Como hombre del pueblo vivió tristezas, alegrías, desilusiones, traiciones, angustias, debilidades, necesidades, sufrimientos, temores, enfermedades. Como pastor auténtico fue sencillo, humilde, sensible al dolor y al sufrimiento, se identificó con las necesidades de su pueblo, así como con sus alegrías, se encarnó en su mundo y orientó a su pueblo, les iluminó el camino y les acompañó en el proceso de liberación y en la búsqueda de un mundo más justo y más humano.

Monseñor Romero anunció la buena nueva de un reino de Dios que se acerca ante todo a aquellos quienes han estado totalmente aislados de los beneficios de los proyectos políticos, económicos y sociales de nuestro tiempo, a los pobres, campesinos, obreros, marginados de las ciudades ellos quienes han sido objetos de los económicamente dominantes más que sujetos de su propio destino comprende a la perfección que la tierra es el lugar preciso para implementar el reino de Dios e interpreta los signos de los tiempo como directriz en la consecución de los derechos humanos, de la verdad y de la justicia.

Monseñor Romero soñó con una iglesia que no fuese cómplice de la injusticia y la opresión, una iglesia capaz de promover preferencialmente la vida de los excluidos, una iglesia en plena congruencia con el evangelio de Jesús de Nazareth. Hace una parcialidad constitutiva hacia los pobres, sin reservas se parcializa al lado del oprimido. Estableció una pastoral eclesial, una evangelización encarnada en la realidad, una iglesia viva pensante, anunciante y denunciante e hizo énfasis que una predicación sin sentido, vacía y sin denuncia no es predicación del evangelio.

“La iglesia que no se une a los pobres para denunciar desde los pobres las injusticias que con ellos se comete no es verdadera iglesia de Jesucristo”⁵⁸¹ (feb. 80.)

El Profetismo de Romero: realizó una proclama en directo sobre la realidad histórica, en lo económico, en lo político y en lo social, su mensaje versó siempre sobre la vida y la muerte de los hombres, sobre las relaciones de justicia e injusticia, sobre la opresión y la liberación. Siempre al día de las circunstancias. Siempre al lado del ofendido.

Monseñor Romero Denunció la injusticia, denunció el pecado estructural, que oprime, que destruye que excluye a los pobres de las mínimas condiciones de vida del ser humano, que atropella la dignidad de

⁵⁸¹ Homilía Monseñor Romero Febrero de 1980.

los hijos de Dios, fue defensor de la vida y especialmente de la vida de los pobres, consideró que la miseria y la pobreza eran la negación de Dios; y que para ello no hay explicación ni consuelo en la otra vida; denunció que la miseria no es el destino natural del hombre sino que es fundamentalmente el fruto de la estructuras y de sistemas injustos y que eran los Dioses del capitalismo los generadores de condiciones de vida infrahumanas, por lo que fustigó fuertemente la explotación, la represión, las masacres y el genocidio.

Condenó claramente el proyecto de la oligarquía, por ser pecaminoso: "derecha significa cabalmente la injusticia social y no es justo estar sosteniendo nunca una línea de derecha". Denunció en su cuarta carta pastoral a la derecha del país idolátrico, es decir basado en la mentira, que para subsistir necesita víctimas y esas víctimas históricamente se hunden en la miseria, denunció radicalmente la desigualdad económica, como base de la injusticia social.

"En El Salvador, diríamos que va aumentando la distancia entre los muchos que no tienen nada y entre los pocos que lo tienen todo"⁵⁸² (18-02-1979)

"Yo denunció sobre todo, la absolutización de la riqueza, este es el gran mal de El Salvador: la riqueza, la propiedad privada como un absoluto intocable. ¡Y ay del que toque ese alambre de alta tensión, se quema..."⁵⁸³(12-08-1979)

"La iglesia no puede callar ante esas injusticias del orden económico político y social"

Sancionó además las reformas con garrote y represión, condenó la intención última de los gobiernos de destruir a las organizaciones sociales e hizo llamados fuertes a los hombres del ejército a desobedecer a las órdenes de matar. "En nombre de Dios pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada vez más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios, cese la represión"⁵⁸⁴...? (.24 marzo 1980).

Allí selló su fidelidad inquebrantable entre evangelio y vida, en completa alianza indisoluble con los sufrimientos y esperanzas de los pobres y oprimidos, en la búsqueda del reino de dios, denunciando la injusticia, la opresión y la explotación, señalando firmemente a la violencia estructural como base y generadora de las otras formas de violencia.

Los poderosos por su parte, la oligarquía y el gran capital, reaccionaron violentamente contra él, difamándole, insultándole, amenazándole, hasta asesinarle. *Asesinado por vivir a cabalidad el evangelio, asesinado por la causa de los pobres, en cruz como Jesús de Nazaret...*

Dar la vida por los demás ni le fue fácil, ni fue casualidad, fue parte de un proyecto de Dios que amarra el compromiso de la iglesia auténtica con la dignificación de la vida de los empobrecidos.

⁵⁸² Homilía Monseñor Romero 18 de Febrero 1979.

⁵⁸³ Homilía Monseñor Romero de 12 de Agosto 1979.

⁵⁸⁴ Homilía Monseñor Romero 24 de Marzo 1980.

IV.- MONSEÑOR ROMERO: UNIVERSALIDAD, VIGENCIA, Y REFERENTE EN LOS PROCESOS DE LIBERACIÓN DE LOS PUEBLOS LATINOAMERICANOS.

Monseñor Romero ha traspasado las fronteras territoriales, de los idiomas, de las religiones, su mensaje profético ha sido acogido por gran cantidad de hombres y mujeres quienes a lo largo y ancho del mundo elevan su voz y unen sus fuerzas con alcanzar una sociedad más justa y más humana.

Su mensaje profético cada día toma más vigencia, y alcanza mayor actualidad en aquellos países donde las oligarquías históricamente fuente de explotación y miseria se encrujecen hacia los más débiles, donde la democracia es un atentado para los poderosos, donde la verdad y la justicia son capítulos intocables, donde la denuncia profética que Monseñor dirige contra sistema económico imperante continúa generando grandes cordones de miseria lo que confirma su planteamiento inicial y actualizado.

La resurrección de Monseñor Romero, en tantos hombres y mujeres solidarios, hermanados por principios de justicia, comprometidos en defender a los oprimidos, dispuestos a luchar por la vida digna de sus hermanos, donde se generen condiciones de promoción de la persona humana, donde la explotación del hombre por el hombre sea cosa del pasado, donde se respete la voluntad de los pueblos, testimonia la presencia viva del espíritu profético de Monseñor Romero.

"Si me matan resucitaré en el pueblo Salvadoreño"⁵⁸⁵ (8 Marzo 1980)

Hoy más que nunca Monseñor se vuelve para los políticos honestos, para los profesionales consecuentes, para quienes luchan por los Derechos Humanos, para quienes buscan un mundo más justo, para los cristianos auténticos, un referente de compromiso, de desprendimiento, de entrega por alcanzar un mundo donde la verdad y la justicia sean una realidad manifiesta y vivencial.

"Cada uno de nosotros debe ser un devoto enardecido de la justicia, de los derechos humanos, de la libertad, de la igualdad, pero mirándolos a la luz de la fe"⁵⁸⁶ (5 – 02- 1978).

⁵⁸⁵ Homilía Monseñor Romero 8 de marzo 1980.

⁵⁸⁶ Homilía Monseñor Romero 2 de Febrero 1978.

Msc. Miguel Calderón.
Rector de la Universidad de Costa Rica

El Pensamiento Costarricense de la Primera Mitad del Siglo XX: Desarrollo Social y Posibilidad Futura.

La primera mitad del siglo XX cultivó una generación de pensadores costarricenses que posibilitó la construcción de un estado social de derecho materializado alrededor de los años 40, mismo que ha sido el punto de discordia en los últimos años entre la elite política y los grupos de la sociedad que tratan de defender este modelo solidario de desarrollo. Al referirme a pensadores de esa parte del siglo XX, intento incluir a intelectuales reconocidos dentro y fuera de Costa Rica, como también a pensadores que no estaban cultivados en el ámbito académico, pero que se destacaron en las propuestas de desarrollo social jugando un papel fundamental en la identificación de las necesidades de la comunidad nacional. Podríamos aquí destacar el pensamiento y propuesta de Joaquín García Monge que mediante la edición de la revista *Repertorio Americano* y escritos propios, genera un modelo de pensamiento que promueve una visión de mundo que colabora con un modelo de una sociedad costarricense que genera un desarrollo solidario. De igual forma, en la construcción de esta sociedad, tiene su aporte el educador Omar Dengo Guerrero, quien, después de problematizar sobre las desigualdades sociales de la época, perfila su pensamiento y aporte a través de la educación. No menos apreciable es la propuesta de un obrero destacado cuyo nombre es Carlos Luís Fallas, quien lucha por el derecho de los trabajadores bananeros mediante organizaciones sindicales, incluyéndose en la política nacional y sobre todo escribiendo una de las obras mas conocidas de un costarricense como lo es la novela *Mamita Yunai*.

El aporte de estos pensadores y otros mas que se podrían incluir en el desarrollo de este trabajo, llevó a Costa Rica a formar un estado de derecho solidario por los años 40. Este estado de derecho que es defendido y problematizado en la actualidad, mantiene a la sociedad costarricense dividida entre un grupo elite que controla la política nacional y otro grupo que apuesta por una democracia participativa, inclusiva y que es consciente que el fenómeno de la globalización ha sido centrado en el tema del control de los mercados.

En una comunidad como la nuestra, se debe recuperar la construcción del pensamiento fundador y generar propuestas en torno a educar a la sociedad en los temas problematizadores de la actualidad, con el fin de sostener o evolucionar en el camino solidario que tanto favorece a la mayoría de la sociedad.

PALABRAS CLAVES.

Democracia.
Pensamiento.
Sociedad.
Política.
Solidaridad.

Dimensões da política Brasileira e Argentina em inícios do século XX.

Resumo:

Nas primeiras décadas do século XX Brasil e a Argentina foram palco de importantes esforços visando a promoção de transformações políticas com vistas à superação dos sistemas oligárquicos vigentes e o estabelecimento de um novo modelo político. A meta de organizações como a UCR (União Cívica Radical), o Partido Democrático (PD) e o Movimento Tenentista era o estabelecimento de mudanças que alterassem as regras de funcionamento do jogo político e permitissem a formação de uma nova cultura política. De uma maneira geral, a historiografia argentina tem considerado esse período como crucial para a conformação e o desenvolvimento do sistema democrático argentino; o mesmo, contudo, não ocorre no caso brasileiro. Tendo em vista esse quadro, a presente comunicação apresenta como proposta discutir como a produção historiográfica desses dois países têm analisado essa etapa da vida política argentina e brasileira, que envolve o lento processo de constituição de sistemas políticos amplos baseados no estabelecimento do sufrágio masculino secreto, suas rupturas e continuidades, práticas políticas, sobretudo aquelas relacionadas ao sistema eleitoral, e a construção da cidadania. Objetiva-se em particular analisar os aportes teóricos utilizados por diferentes autores e as principais questões levantadas por essa produção.

***Surama Conde Sá Pinto – Professora Adjunta de História do Brasil Contemporâneo da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
e-mai: suramaconde@uol.com.***

Algunas propuestas para constituir la disciplina de los estudios eidéticos (estudios sobre las ideas)

Eduardo DEVÉS-VALDÉS[1]

Resumen

Se formulan algunas propuestas tendientes a aportar a la constitución de los estudios eidéticos como disciplina autónoma:

1- dejando de pensarse exclusivamente como historia de las ideas, siendo capaz de reunir en su seno a múltiples propuestas y paradigmas que pretenden estudiar los fenómenos eidéticos;

2- dejando de pensarse sólo como una disciplina que se ocupa con el estudio de lo que ocurre en el ámbito de lo eidético, pasando a considerar en su horizonte la posibilidad de aportar al desarrollo del conocimiento o al bien-pensar;

3- dejando de pensarse solo como parte de las humanidades y pasando a pensarse en la frontera de las ciencias del conocimiento y de la vida y por ello cercana a los estudios psicológicos, a los neurológicos, como también a los filosóficos, en la medida que todos ellos se ocupan de alguna dimensión del conocimiento y desean aportar a su desarrollo.

Palabras clave: Estudios eidéticos, pensamiento latinoamericano, historia de las ideas, ciencias del conocimiento

[1] Investigador del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile. Román Díaz 89, Providencia, Santiago, Chile; Tel 56-2-8171360 Fax 56-2-2358089 eduardo.deves@usach.cl

X ENCUENTRO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR
Aproximación crítica de la condición humana en el contexto
latinoamericano de hoy
10,11 y 12 de Setiembre de 2009.
Maldonado, Uruguay

Colonialismo e Imperialismo. El accionar español y norteamericano sobre Cuba desde “La Nación”

Lic. Claudio Gallegos
Universidad Nacional Sur / CONICET
Bahía Blanca – ARGENTINA
cgallegos@uns.edu.ar

El presente trabajo intenta revelar y desarrollar las acciones de tipo coloniales, así como también las relacionadas al imperialismo sobre el territorio cubano en vísperas de su proceso independentista.

Para ello, tomaremos como fuente de trabajo el periódico La Nación quien, si bien plasma en sus ediciones diarias noticias concernientes a los sucesos del Caribe, desde una postura exógena al hecho en cuestión simplemente por encontrarse, incluso geográficamente, fuera del espacio de materialización del conflicto, vertebra diversas argumentaciones en lo concerniente al colonialismo español y a la entrada imperialista norteamericana.

En este sentido, intentaremos demostrar cómo La Nación establece diversos lazos de defensa y o denuncia de las acciones desarrolladas en Cuba, estableciendo en un plano más que secundario el hecho genuino de independe

Título ponencia: **Literatura de Augusto D’Halmar y Pedro Lemebel**

Autora: Karina González Tobar

María José Pizarro Echaiz

Eje Temático: Pensamientos alternativo como revisión crítica de la condición humana

Nacionalidad: Chilena.

Universidad: Católica Silva Henríquez

Pedagogía en Castellano

Correo: la_negra_kita@hotmail.com; mariajose_2107@hotmail.com.

Resumen:

En esta ponencia se busca plantear un análisis comparativo entre la literatura de Augusto D’Halmar y Pedro Lemebel como exponentes representativos de la literatura queers chilena, tomando en cuenta aspectos centrales como su temática, en relación a los nudos dramáticos presentes en las obras las obras *La pasión y muerte del cura Deusto* de Augusto D’Halmar y *Tengo miedo torero* de Pedro Lemebel.

Se sabe que entre ambos autores hay un siglo de diferencia, pero es esto lo que hace atractivo su análisis, debido a sus diferencias en la utilización del lenguaje y propiamente tal en la trama argumentativa, partimos de las premisas que Pedro Lemebel tiene una forma más directa de abordar el discurso homosexual, debido a que pertenece a una cultura más abierta a la diversidad, en cambio D’Halmar cuenta con un tabú inherente a su persona que buscaba demostrar una nobleza que no poseía. Se habla del uranismo como teoría recurrente entre ambos autores y que sin ella no se puede entender la literatura de ambos autores.

A partir de lo antes señalado se busca plantear un diálogo entre los concurrentes al congreso y las expositoras desde el discurso homoerótico chileno para con el resto de Latinoamérica.

Palabras claves: Uranismo, Otra realidad y nudo dramático.

Autor: Henor Luiz dos Reis Hoffmann – Graduando

Universidade do Vale do Rio dos Sinos- Unisinos

Email: henor9@hotmail.com

Título: O socialismo de Mariátegui e o socialismo do século vinte um

Resumo

É possível que o marxismo herético de José Carlos Mariátegui, possa ainda ter contribuições teóricas e práticas para a formulação de ideais revolucionários para a construção do socialismo no século vinte um? Quais seriam as possíveis contribuições do marxismo de Mariátegui para o desenvolvimento do socialismo no século vinte um?

Para responder essas questões procuro definir que marxismo Mariátegui professou e seu ideário revolucionário.

Concluindo a minha análise com uma reflexão acerca do pensamento de Mariátegui, e o chamado “socialismo do século vinte um” na América Latina.

La con-vivencia como perspectiva alternativa para México.

Adriana E. Mancilla Margalli, Benjamín Panduro Muñoz, Omer Buatu Batubenge
(Miembros del Cuerpo Académico Filosofía de la Convivencia, Universidad de Colima, México)

RESUMEN

Ante el paradigma individualista competitivo – posesivo, que se promueve desde las políticas sociales, educativas y culturales en México, es deseable reflexionar sobre la necesidad imperiosa de fundamentar la convivencia en algo más sólido que los intereses aislados o aglomerados de los sujetos. Porque los rasgos principales de las partes no son lo mismo que el semblante del todo, porque toda entidad social es falsa, hueca y vana si no se cimienta en un código ético que cobije la existencia y presencia de la comunidad como un ente común, histórico. Y aquí el problema no es que existan conflictos de intereses, y por lo tanto, violencia, coerción, acuerdos parciales, amañados e injusticia, sino que el privilegio de los derechos del hombre (individuo) haya opacado las responsabilidades de las personas con la comunidad. El problema es que seamos ignorantes o renegados de la gramática del diálogo, la comunicación e interacción entre las personas.

En este trabajo, se rastrea el concepto de con-vivencia en el pensamiento nuestroamericano en México. El supuesto que mueve esta investigación es la consideración de que es posible entender el pensamiento Nuestroamericano como una reacción a la mono-vivencia subyacente al neocolonialismo y neoliberalismo. Consideramos que el pensamiento nuestroamericano pretende irrumpir, reivindicar o fomentar la con-vivencia desde diferentes posturas que a veces parecen irreconciliables, por lo que se hace necesaria una perspectiva conceptual para entender el devenir del pensamiento nuestroamericano en nuestro país.

Llambías de Azevedo y algunas transposiciones filosóficas

Se procederá a la exposición de la línea metodológica del autor- adscripta a una "ética material de los valores"- que en su caso conduce a la defensa activa de posiciones religiosas. Se resaltarán luego el rigor técnico de la obra de Llambías, más allá de las objeciones críticas que a sus postulados eventualmente puedan proponerse y se lo propondrá como un ejemplo de filósofo latinoamericano "sin más" y a su obra como un sano ejercicio de pensamiento sistemático a imitar en el presente.

**MONTIEL
URUGUAY
PROF. IPA**

X Corredor de las Ideas

Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy.
10,11 y 12 de Setiembre del 2009.
Maldonado. Uruguay

Mesa 4: Pensamiento Latinoamericano

Expositor: Marisa A. Muñoz (Universidad Nacional de Cuyo-CONICET-Mendoza)

Título de la ponencia: Alcances de la "vía lógica" en la metafísica de Macedonio Fernández

Resumen:

La valoración del razonamiento y de su instrumento más conocido, el silogismo, se efectúa en el intelectual argentino Macedonio Fernández (1874-1952) teniendo presente un misticismo desde el que critica y condiciona fuertemente los alcances y posibilidades del conocimiento científico. Su teoría y vivencia del Ser, en relación con la cual se ponen de manifiesto las tesis que podrían ser entendidas como místicas, se enmarcan dentro de una cosmovisión, así como de una psicología, ciertamente interesantes en sus desarrollos, que adquieren matices experimentales.

RESUMEN

Este ensayo expone la crítica del filósofo argentino-mejicano Enrique Dussel al eurocentrismo y la modernidad. Ésta crítica al eurocentrismo es vislumbrada por Dussel ya en los años 70 en sus primeras obras. Se muestra que para Dussel la clásica división de la Historia en Antigua, Media y Moderna es reduccionista y semicientífica, pues excluye de su narración la participación de otras culturas y los aportes que éstas hicieron a Europa. Para Dussel fueron los autores alemanes románticos los que crearon en el siglo XVIII el eurocentrismo. Este proceso llega a su culmen en la filosofía de la historia de Hegel, que deja a América y a África por fuera de llamada "Historial Universal"; mientras tanto Asia aparece como el pasado de Europa. Asimismo, se expone la tesis de Dussel de la existencia de dos modernidades. Una que abarca los siglos XVI y XVII y otra que madura en el siglo XVIII comúnmente conocida como la Ilustración. Para Dussel, la primera modernidad nace en 1492 con el Descubrimiento de América (por lo tanto la segunda es producto de ese hecho) y sin el sistema-mundo que ésta creó en manos de Portugal y España, no hubiera sido posible la modernidad europea. Para Dussel, Descartes ya es producto de un siglo y medio de modernidad. Él sólo racionaliza lo que ya se llevaba a la práctica en el siglo XVI con el imperialismo ibérico. Asimismo, se expone lo que Dussel llama el "mito de la modernidad" y "la falacia desarrollista". Estos temas abren el camino para la teorización de un mundo alternativo posible: la transmodernidad. Por último, el autor valorará críticamente ésta pretensión teórica del autor argentino-mejicano.

X ENCUENTRO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR
Aproximación crítica de la condición humana en el contexto
latinoamericano de hoy
10,11 y 12 de Setiembre de 2009.
Maldonado, Uruguay.

La guerra ilustrada, una visión del conflicto hispano norteamericano

Lic. Carlos Javier Pretti
CONICET
Bahía Blanca-ARGENTINA-
pretozd@hotmail.com

El 98 cubano, marcó un hito en la historia latinoamericana y argentina. En nuestro país, este hecho dio origen a un campo observador signado por posturas antagónicas que legitimaban el accionar de las potencias en pugna, de esta manera, se establecieron dos posiciones bien definidas, una que justificaba el accionar de España y otra por el contrario, defendía la intervención norteamericana.

Dentro del campo hispanista, la colectividad vasca jugó un papel fundamental en la dinamización del movimiento en apoyo al esfuerzo bélico de "La Madre Patria" y en la difusión de la causa de la misma. En este trabajo, rescataremos la postura de la principal publicación de la colectividad, la revista "La Vasconia", a través del análisis de las diferentes fotografías, caricaturas y grabados referentes al conflicto.

Relación entre racionalidad instrumental y racionalidad sapiencial para una síntesis cultural latinoamericana, en el pensamiento de Juan Carlos Scannone

Resumen

Según Scannone el futuro cultural de América Latina estará marcado por el modo según el cual se resuelvan el conflicto histórico real y la oposición teórica entre la racionalidad instrumental y la racionalidad sapiencial propia de la cultura latinoamericana. Para el filósofo argentino una nueva síntesis cultural es posible ya que nuestra cultura popular posee una racionalidad sapiencial capaz de reubicar histórica y existencialmente la racionalidad instrumental.

Área temática

La racionalidad instrumental y su incidencia en la condición humana

X ENCUENTRO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy 10,11 y 12 de Setiembre de 2009. Maldonado, Uruguay.

Entre el reducto del margen y la internacionalización ideológica: Un aporte *al 98 cubano* desde la Protesta Humana

Adriana Rodríguez- María Eugenia Chederese
Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca -ARGENTINA-
acrodri@criba.edu.ar

La percepción que se conforma en torno a un hecho, da lugar a la cristalización de una *toma de posición*, que parte primero de un examen que focaliza en los distintos aspectos que lo componen y luego de una valoración que incluye elementos objetivos y subjetivos.

Teniendo como sustento documental el periódico la Protesta intentaremos reconstruir las formas de construcción de la percepción, que esta publicación estructura a la hora de focalizar en un hecho complejo como el '98 cubano.

Atenderemos a las características singulares que presenta la fuente, partiendo de sus principios ideológicos asumidos, las condiciones y ámbito de publicación y los fines comunicacionales de la misma, todos tópicos referenciales de vital impacto para desentrañar los nodos constitutivos que abren puntos de constelación convergentes hacia una mirada original del acontecimiento seleccionado.

Mesa 5

Pensamiento Alternativo

Dialéctica: este concepto tiene una larga historia en la filosofía occidental. En la filosofía antigua su significado es a veces próximo al de lógica formal, con los estoicos por ejemplo, y otras veces alude a un método orientado a la búsqueda de la verdad a través del razonamiento, emparentado con lo que hoy llamaríamos “lógica informal” (Zenón con sus paradojas, Sócrates y la mayéutica, Protágoras, Platón y Aristóteles). En la Edad Media “dialéctica” fue el nombre usado para la lógica en general. En la modernidad, Kant le dio al término el significado de una crítica de las ilusiones en las que caemos al realizar juicios sobre aquello que traspasa los límites de la experiencia. Kant muestra que, al traspasar dichos límites, la razón puede demostrar tanto la tesis como la antítesis (que el mundo debe tener un comienzo, y que no puede tenerlo, por ejemplo). Con todo, de acuerdo a Kant, estas contradicciones en las que cae nuestra facultad de conocimiento al traspasar los límites de su uso legítimo, son inherentes a la misma y por ello inevitables.

Para Hegel en cambio, la dialéctica es la lógica según la que ocurre o discurre la realidad, realidad que es concebida esencialmente como proceso o devenir global que incluye también al sujeto cognoscente. La dialéctica no puede sino ser la lógica de la realidad como un todo y no meramente, como en Kant, una afección de nuestra facultad de conocimiento. Esta tesis se elabora, justamente, a partir de la crítica de las ideas de Kant. Hegel sostiene que “lo verdadero es el todo” y que la filosofía debe concebir a lo absoluto, o a la totalidad de la realidad, no sólo como objeto, sino también como sujeto. En su polémica con Kant, al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se enfrentaba al presupuesto de la filosofía crítica kantiana acerca de la necesidad de comenzar a filosofar con un examen de la capacidad de conocer. Esta posición, al suponer una diferencia entre *nosotros* y el *objeto*, sostiene Hegel, conduce a un absurdo, “presupone que lo absoluto *se halla de un lado y el conocimiento de otro*”, ya que el conocimiento tendría que ser fuera de lo real (lo absoluto) y ser sin embargo algo real. El rechazo de esta posición lleva a Hegel a concluir que el conocimiento no es posible en el marco del dualismo kantiano, sino sólo dentro de un cuadro monista de la realidad (totalidad), que incluya la distinción entre sujeto y objeto como “momentos” de su manifestación. Hegel sale de la aporía que encuentra en la filosofía kantiana reconociendo que la realidad misma es esencialmente devenir, y por ello inestable y contradictoria, hasta tanto no se hayan realizado sus finalidades inmanentes, las que se concretan con el desarrollo del estado moderno, en el que cada uno es reconocido como libre de acuerdo a un principio racional (las modernas constituciones) y con la simultánea obtención del saber absoluto en la filosofía.

La dialéctica es entonces la lógica de los procesos que son necesariamente contradictorios. Usualmente, aunque Hegel nunca utilizó este esquema, se dice que la dialéctica procede según ternas de tesis, antítesis y síntesis, (i) tesis o afirmación, en la que algo se manifiesta o se presenta como real, autosubsistente o independiente, (ii) la antítesis o negación, en la que la manifestación considerada en la tesis se revela como contradictoria y por ello meramente aparente en su posición de realidad, y (iii) la síntesis, negación de la negación, o superación de la contradicción (el término alemán es *Aufhebung*), en la que las contradicciones son incluidas en una forma de realidad más amplia que las contiene y que vuelve a manifestarse como real o autosubsistente, pero que, a medida que el proceso dialéctico discurre, se revela como una tesis a la que se le opone su antítesis que da lugar a una nueva síntesis, etc. La dialéctica es también una lógica temporal, de los procesos históricos, que entiende que las etapas del desarrollo de un proceso no son medios auxiliares prescindibles, sino etapas constructivas íntimamente vinculadas con la naturaleza efectiva de los fenómenos.

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel es una exposición monumental de este proceso dialéctico. La misma narra la historia de las etapas a través de las cuales la conciencia adquiere estatuto de saber absoluto, es decir, la conciencia de su propia identidad con la realidad total y de la identidad de la realidad total consigo misma, identidad que no supone una fusión, la anulación de las diferencias entre el sujeto y el objeto tal como se manifiestan inicialmente –como independientes y opuestos el uno al otro– sino la crisis de los supuestos debido a los cuales los mismos se manifiestan como instancias independientes y opuestas. Hegel muestra, por un lado, cómo la manifestación de la realidad en términos de objetos subsistentes, como los objetos que captamos en la certeza sensible o en la percepción por ejemplo, sucumbe a sus propias contradicciones, debiendo concebirse en

términos de unidades mayores, tales como fuerzas o sistemas de leyes. Pero los sistemas de leyes, la legalidad natural, remite para Hegel, en concordancia aquí con la filosofía kantiana, a una razón ordenadora. Por ello, la manifestación de la realidad como objeto nos lleva considerar el sujeto para quien esta realidad es manifestación. La tesis de la realidad como objetos subsistentes se manifiesta luego de este recorrido como no real (antítesis), contradicción que es superada cuando reparamos en que la apariencia de subsistencia de una realidad contiene a la relación con un sujeto como momento suyo esencial (síntesis).

Ahora bien, en el análisis de la subjetividad -de la autoconciencia- vamos a encontrar un proceso semejante. Hegel muestra cómo la manifestación de la misma como una instancia autosubsistente independiente, de lo cual el cogito cartesiano sería un ejemplo paradigmático, supone en realidad relaciones sociales de reconocimiento, e instituciones sociales y culturales -que Hegel denomina con el nombre de *espíritu objetivo*- por lo cual la concepción cartesiana de la subjetividad, como una sustancia independiente, revela un rasgo de la misma, pero oculta el proceso que hace posible la conciencia. Dicho de otra manera, la concepción cartesiana de la subjetividad constituye una posible manifestación de esta forma de ser subjetivo a la que estamos inclinados a considerar como un dato, pero sin embargo el cogito cartesiano, la sustancia pensante, no puede dar cuenta de la realidad o la verdad de este modo de ser. A diferencia de Descartes, para Hegel la autoconciencia no puede considerarse como dato inicial sino como un resultado. Esto significa, esencialmente, que no puedo ser consciente de mí mismo, de mis capacidades por ejemplo, sino a través del reconocimiento de otro.

Hegel elucida en la *Fenomenología* cómo resulta imposible tomar conciencia del valor humano de la propia vida de manera individual. Hegel insiste en que la autoconciencia no puede ser resultado de la actitud teórica, ya que la misma sumerge al sujeto en el objeto. Aunque como hemos visto, el objeto sólo existe para un sujeto a quien se manifiesta, sin embargo, la manifestación inicial del sujeto, la toma conciencia de sí mismo, no ocurre por la vía teórica. El camino hacia la autoconciencia es, para Hegel, *práctico*. Sólo el deseo lleva al sujeto, desde la contemplación hacia sí mismo. Ahora, si la subjetividad tiene la forma del deseo, ello implica que la relación con lo otro, con lo diferente, está implicada en su ser subjetivo. El sujeto-deseo existe integrando lo otro, lo diferente (la naturaleza) para reafirmarse como deseo, es decir, como un ser carente de lo otro siempre en proceso de integrar a lo otro. Ésta es la forma de la vida animal, la del deseo ligado a la vida e integrado en la naturaleza. Mientras el deseo es meramente animal, se encuentra encerrado en este círculo natural. Sin embargo, el deseo humano va más allá de este círculo por poseer conciencia de su propio valor. Inicialmente la conciencia del propio valor se define negativamente, la conciencia de la dignidad humana es la conciencia de no ser un mero animal, de poder hacer lo que los animales no pueden. Es la conciencia subjetiva de no estar "ligado a la vida" -en el sentido de no orientarse a la supervivencia orgánica y de no estar "integrado" a la naturaleza, en el sentido de desear algo que no es natural. Dicho por la positiva, esto implica la conciencia de la propia posibilidad de arriesgar la vida por un fin que no posee un valor supervivencial. Ahora bien, el mero creer que puedo trascender el límite que la muerte representa para la acción del animal, no trasciende efectivamente este límite, ya que limitarme a creer esto no implica ningún riesgo para mi vida, por lo que me quedaría, de hecho, encerrado en dicho círculo. Pero, puesto que todo deseo es deseo de un valor y todo valor el objeto de un deseo, se torna inevitable desear que alguien tan valioso como yo reconozca, y le otorgue así valor, a esta capacidad mía.

Vemos aquí que este proceso es necesariamente contradictorio, ya que tampoco el reconocimiento mutuo con otro que se cree tan valioso como yo mismo nos saca del círculo de la ligazón a la vida dominada por el temor a la muerte, propio de la vida animal. Sólo el enfrentamiento a muerte puede tener el valor humanizador de trascender este círculo. Sin un riesgo de muerte *efectivo*, real, sobre el que no se tiene control y que en los azares de la acción puede llevar a la muerte, no hay humanización, sin riesgo de muerte no es posible la superación de la animalidad. Por ello, las creencias subjetivas llevan necesariamente a la confrontación, al enfrentamiento a muerte entre las mismas. Si mi creencia subjetiva en mi propio valor es la *tesis*, la creencia subjetiva de otro individuo no puede sino ser la *antítesis*, ya que en su pretensión de ser humana también ella irremediablemente amenaza con negar mi pretensión. La síntesis de ambas es el enfrentamiento o la lucha a muerte y los

comportamientos resultantes de la misma. Allí, en la lucha a muerte, resultan dos comportamientos diferentes, el del esclavo, que en el fragor de la lucha pide clemencia exhibiendo que su convicción subjetiva era equivocada, que su ligazón a la vida resulta ser más fuerte de lo que había creído, y por ello, acaba reconociendo, sin obtener él el mismo reconocimiento, un valor humano en su contendiente. Por otra parte está el amo, que triunfa en esta lucha siendo reconocido sin reconocer a su contraparte. Tenemos así, aparentemente, un comportamiento más humano, el del amo que rompe con la ligazón a la vida, y un comportamiento animal, el del esclavo ligado a la misma.

Sin embargo, esta valoración la del amo-humano-libre y la de esclavo-animal-no libre, es una nueva tesis, sometida a un desarrollo dialéctico. El amo-humano sufre, por una parte, las consecuencias de su reconocimiento unilateral, que lo lleva a obtener reconocimiento de su valor de quien no es valioso para él mismo, socavando así el reconocimiento obtenido. Por su parte, el esclavo se encuentra en una relación necesariamente contradictoria, en la que por la afirmación de su existencia animal, a través de la clemencia solicitada por el temor a la muerte que le infringe el amo, se ve obligado a *trabajar*. Ahora bien, trabajar implica renunciar a la unidad de necesidad y acción tendiente a la satisfacción propia de la vida animal, renunciar a la satisfacción inmediata para hacer lo que no se desea hacer. A diferencia de los animales, su satisfacción del deseo de conservar la vida se realiza ahora por medio de la negación de sus deseos particulares, satisfacción mediata que puede calificarse como "humana". Al recibir el amo los objetos producidos por el esclavo, está en posición de satisfacer libremente sus deseos, pero esta aparente libertad es un comportamiento inmediato con el objeto, en el que la relación deseo-necesidad se encuentra en una relación inmediata, semejante a del animal, trocándose por ello en su contrario, en compulsión, en esclavitud en relación con las pasiones. El esclavo por su parte, en los productos de su trabajo obtiene una percepción de su diferencia con los animales, y al renunciar por el trabajo a la satisfacción inmediata, gana un sentido nuevo de la libertad, el de autogobernarse, la posibilidad de decidir cuáles de sus deseos satisfacer y cuándo hacerlo. Esta conciencia de la propia libertad lo pone potencialmente en conflicto con su esclavitud, y por ello con el amo.

En este estado inicial, la lucha a muerte ocurre porque se tiende a un reconocimiento unilateral, lo que supone una noción limitada la libertad, previa al desarrollo de la sociedad civil, en la cual si reconozco que el otro es libre, puesto que ser libre en este sentido es ignorar las pretensiones de los demás y actuar de acuerdo al dictado de los propios deseos egoístas, pierdo mi libertad. El curso de la historia va a exhibir, según Hegel, un paulatino refinamiento de la idea de la libertad y del reconocimiento ampliado de la misma, hasta que en las constituciones burguesas modernas se llega a reconocer que cada ser humano es libre. Con el establecimiento de las sociedades civiles se socavan, para Hegel, las condiciones que empujaban al reconocimiento unilateral que conduce a la lucha a muerte.

Marx se mostró insatisfecho con la filosofía hegeliana, en particular con el tipo de conciliación de las contradicciones que la misma proponía. Para Hegel una forma determinada (el arte o la religión, por ejemplo) quedaba superada cuando se lograba comprender su rol como etapa necesaria del desenvolvimiento posterior, pero ello no impedía que esta forma siguiera manifestándose como una nota discordante de la realidad. Allí se revelaba, según Marx, el carácter idealista de la dialéctica hegeliana: éste concebía la superación dialéctica como algo concerniente al reino de la idea, de la justificación filosófica. En particular, Marx creyó que el reconocimiento legal de la libertad y los derechos individuales propios del liberalismo moderno, con los que Hegel acordaba, no eran suficientes, puesto que este reconocimiento constituía una ficción funcional a la permanente vulneración de los derechos y las libertades en la práctica. Sin embargo, incluso en su obra madura, *El capital*, Marx se presentó como un discípulo de Hegel. Es que Marx intentó desarrollar una dialéctica materialista. Como Hegel, Marx entendió que la esencia humana no debe concebirse de manera sustancialista, sino como el conjunto de sus relaciones sociales, y que el trabajo desempeña un rol fundamental en la distinción entre el hombre y otras especies animales.

Marx sostuvo que la historia humana estaba sometida a una contradicción fundamental, a la que él denominó alienación, al verse sometido el hombre a un poder extraño, que presupone el dominio del trabajo objetivado, del trabajo muerto (de quienes se apropian del mismo y son por ejemplo los

dueños de los medios de producción), sobre el trabajo vivo (sobre el trabajador). Se trata, en última instancia, de que al producir socialmente bienes que serán apropiados privadamente, los productores reproducen el poder que los oprime, y que por ello se les presenta como un poder extraño. Sin embargo, este poder extraño es generado esencialmente por los propios productores-trabajadores. Marx llama alienación a esta situación en la que el hombre se encuentra prisionero de una situación que sin embargo él mismo produce. Esta contradicción surge como consecuencia de la división del trabajo, que aumenta la productividad del mismo y que posibilita que la objetivación del hombre en el trabajo no sea recuperada por los productores en el consumo, generando un excedente que es apropiado por los no productores. Se trata del conflicto entre la producción social y la apropiación privada de los productos del trabajo. La producción social de la vida tiene lugar según cierto grado de desarrollo de las capacidades de producción, de las fuerzas productivas, y de acuerdo a ciertas relaciones de producción, tales como las formas de propiedad. En determinados momentos, en los que las relaciones de producción entran en conflicto con las fuerzas productivas, se producen grandes transformaciones sociales que acaban con nuevas formas de producción en las que las fuerzas productivas puedan desenvolverse de manera más acabada.

Marx concibe el proceso histórico como un proceso en cuyo inicio debemos presuponer la unidad del hombre con sus condiciones naturales. Esta unidad del hombre con la naturaleza –que debe comprenderse como una “unidad natural” ya que no es producida por la historia- constituye un presupuesto para que éste pueda reproducir su vida. En los estadios iniciales, la producción social de la vida coincide más o menos exactamente con la apropiación social. Se trata de los estadios en los que la vida humana se reproduce contando con un escaso desarrollo de las fuerzas productivas, siendo por lo tanto esta equidad entre producción y apropiación también un resultado natural, una consecuencia de la escasez. El proceso histórico muestra que los diferentes conflictos entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que dan lugar a los diferentes modos de producción históricos, manifiestan una tendencia a la creciente separación del hombre con la naturaleza y al aumento de la alienación y del poder extraño. El surgimiento del proletariado, esto es, el fenómeno histórico de la aparición de individuos libres en sentido jurídico, pero también separados de cualquier medio de producción que les permita reproducir su vida, separación que es un presupuesto necesario para que los proletarios se encuentren obligados a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario, es un momento clave en este proceso. Destaquemos aquí el punto de disenso de Marx con Hegel, las circunstancias sociales hacen que la libertad individual legalmente reconocida solo sea abstracta, ya que en la práctica esta libertad hace juego con la necesidad que obliga al obrero a vender su fuerza de trabajo, reforzando con su trabajo asalariado el poder de la clase que lo oprime. El proletariado constituye, a juicio de Marx, el punto límite de este proceso, más allá del cual ya no es posible avanzar en la misma dirección. El proletariado representa la posibilidad de un conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción en el que, puesto que la clase obrera no tiene nadie a quien explotar, no dará por resultado una nueva forma opresión, de conflicto entre productores y no productores. Por ello, la aparición del proletariado contiene en sí germinalmente la reversión de la dirección del proceso histórico, encaminándose a la reunión del hombre con la naturaleza, y a la coincidencia entre la producción social y la apropiación social de los productos del trabajo, unidad y coincidencias *históricas* esta vez, puesto que serán el resultado de la acción humana. El proletariado permite, entonces, pensar la realización de una organización social diferente, en la que no podrá distinguirse entre una producción social y una apropiación privada del producto del trabajo. Esta organización social, el comunismo, se presenta como la resolución de la contradicción fundamental de la historia humana en general y de la contradicción de la sociedad capitalista en particular, la contradicción entre capitalistas y proletarios, que constituye la expresión más aguda de aquélla. La serie unidad natural del hombre con sus condiciones de vida, separación social o histórica y reunión puede verse como una tema dialéctica de tesis, antítesis y síntesis.

EDUCACIÓN ALTERNATIVA

Mariana ALAVARADO

CONICET – Universidad Nacional de Cuyo

Mendoza, Argentina

marianaalavarado@yahoo.com

RESUMEN:

La constitución del modelo actual de enseñanza y escolaridad que nace en casi todos los países a mediados del siglo XIX, en plena Revolución Industrial y en cierta medida como consecuencia de ella, coexistió con otras prácticas y otras visiones de la educación. Los proyectos educativos del siglo XX, en Argentina, se opusieron a las formas educativas autoritarias del XIX. La Escuela Normal de Paraná generó un movimiento que dio lugar a una educación alternativa a la lancasteriana que fue conocida como “normalismo” o “normalista”. Sus egresados se arrojaron con ribetes de reformadores y, por ello, contrarios a las prácticas educativas instauradas por entonces. Con Arturo Andrés Roig no sólo es posible atender a las líneas gestadas en la escuela paranaense y aquella que pudo imponerse, la positivista, sino además conocer los proyectos de “educación alternativa” de fines del siglo XIX y principios del XX entre los que uno de los graduados en Paraná, Carlos Norberto Vergara, ha sido reconocido como antecedente de lo que se conoce como “escuela activa” o “escuela nueva”.

Las escuelas no convencionales que han tenido sus antecedentes a fines del siglo XIX, su divulgación y circulación de métodos entre las dos primeras décadas del XX y su expansión y ampliación hacia 1930 arrojan la posibilidad de contar otra historia. La historia de la constitución de la escolaridad convencional es también la de cómo nacen en los márgenes otras experiencias escolares, escuelas no convencionales animadas por otras lógicas y narradas por otras historias. Una historia episódica de las escuelas no convencionales atendería a una “educación alternativa”, a una “educación nueva”, a una “escuela nueva” esto es a una pedagogía alternativa y, por ello, “alternativas pedagógicas” que en la línea de Adriana Puiggrós se presentan como disidentes al “modelo educativo dominante latinoamericano” al que llama “sistema de instrucción pública centralizado estatal”.

Nos proponemos sistematizar y sintetizar este recorrido bajo el título “educación alternativa” en la propuesta como nueva entrada al *Diccionario de Pensamiento Alternativo Latinoamericano (Tomo II)*.

PALABRAS CLAVES:

Nueva educación, alternativas pedagógicas, escuelas no convencionales, nueva era,

EEDUCAICÓN ALTERNATIVA

Los proyectos educativos del siglo XX, en Argentina, se opusieron a las formas educativas autoritarias del XIX, las expresadas en el espíritu del “Sistema Lancasteriano” también conocido como “método monitorial”, “sistema de enseñanza mutua” o “método mutuo”, posterior a la organización de la enseñanza propia de las Escuelas de la Patria heredadas de las Escuelas del Rey que cesaron en 1810, así como al Plan de Educación Popular de carácter represivo propuesto y llevado a la práctica en el marco de una lógica de exclusión -o bárbaro o civilizado, o educable o no educable- para imponer la ilustración al pueblo por un Domingo Faustino Sarmiento que escatimó en disimular su racismo tal y como puede apreciarse en *Conflicto y armonías de las razas en América Latina* de 1883.

Los antecedentes filosóficos del “método monitorial”, el movimiento de escolarización de masas derivado de la corriente utilitarista desarrollada por algunos pensadores británicos en respuesta a la agitación social provocada por los primeros años de la Revolución Industrial, tuvo en Jeremy Bentham (1748/1832) y James Mill (1773/1836) a sus principales representantes. Se situó en tiempos en los que se establecieron las escuelas dominicales promovidas por la Iglesia Anglicana y, hacia 1800, entre los cuáqueros. Joseph Lancaster (1778/1838) organizó y dirigió una escuela en Londres hacia 1798 cuyo

método se expandió hacia los continentes europeos y americanos. En Argentina ingresó de la mano de Diego Thompson.

En 1822 Mr. Thompson fundó en Mendoza la primera Escuela de Educación Lancaster que tuvo por novedad no sólo el método de enseñanza mutua sino la de ser la primera para señoritas. Hacia 1823 la mayoría de las Escuelas de la Patria habían admitido e implementado el Sistema de Lancaster. En Mendoza se impuso por decreto la uniformidad de la enseñanza según este modelo que terminó por imponerse en el Río de la Plata y que perduró hasta la aparición de los primeros egresados de la Escuela Normal de Paraná quienes se encargaron de reformar las modalidades encalladas en la enseñanza (ROIG: 2007, 219-225).

En 1870 se creó, por un decreto de Sarmiento, en Paraná, capital de la República Argentina entre 1853 y 1861, la Escuela Normal que en 1919, durante el gobierno de Hipólito Yrigoyen, se convirtió en Facultad de Ciencias de la Educación. Tal y como lo presenta Arturo Andrés Roig, los orígenes del normalismo no coincidieron con los del positivismo. Con variadas metodologías la escuela respondió a una ideología liberal en la que convergieron formulaciones eclécticas, krausistas, comtistas como spencerianas, y en ese marco algunos practicaron un "liberalismo libertario" mientras que otros predicaban un "liberalismo del orden", en tanto unos atendían a la personalidad infantil, otros a la disciplina sobre los infantes. Ambas tendencias dieron forma muy distinta al ejercicio docente y al espacio en el que esa práctica se desarrolló (ROIG: 2007, 229 y 2009, 246-248).

La Escuela Normal de Paraná generó un movimiento que dio lugar a una educación alternativa a la lancasteriana que fue conocida como "normalismo" o "normalista". A partir de la fundación de la Escuela Normal paranense se multiplicaron las escuelas normales en todas las provincias del interior de la Argentina. En Mendoza, se percibió la influencia del instituto a partir de la inauguración de la Escuela Normal Nacional de maestras en 1878 y de varones en 1879.

Sus egresados, para los que valieron designaciones del racionalismo deísta tales como "apóstoles de la instrucción primaria", "soldados del progreso", "obreros del progreso", "apóstoles de la educación" actuaron como reformadores y, por ello, contrarios a las prácticas educativas instauradas ocuparon espacios estratégicos dentro de la estructura estatal como inspectores nacionales como provinciales, super-intendentes, visitadores, pero también en la cátedra como en la prensa desde donde se disponían a las tareas de redacción, propaganda, difusión y circulación de las alternativas pedagógicas y los métodos más novedosos en la instrucción.

Arturo Andrés Roig ejemplifica en su *Mendoza, identidad, educación y ciencias* los proyectos de "educación alternativa" de fines del siglo XIX y principios del XX (2007: 219-269) también lo hace en su *Mendoza en sus letras y sus ideas* (2009: 243-269 y 307-351). Allí presenta a Agustín Álvarez (1857-1914), Carlos Norberto Vergara (1859-1928), J. Leónidas Aguirre (1861-1914) como contemporáneos de Francisco Ferrer (1889-1909), uno de los partidarios de la renovación pedagógica que sería retomado por la Escuela Activa. En tanto que en Agustín y Carlos Norberto pueden rastrearse antecedentes mendocinos de la pedagogía que predicara más tarde la Escuela Activa. Es posible recorrer con Vergara una de las líneas de la Escuela Normal de Paraná, la krausista⁵⁸⁷ -a la difusión de cuyas ideas contribuye Emily Chamberlin de Eccleston (1840/1916) desde su magisterio en la Escuela Normal de Paraná-, con un evolucionismo de inspiración spenceriana y darwinista, mientras que en Leónidas Aguirre encontramos la línea que resulta ser exponente del positivismo comtiano. *El Instructor Popular* documenta en Mendoza esa disputa y, ese triunfo en 1885 cuando Carlos Norberto Vergara es separado de la redacción y el quincenario pedagógico queda en manos de la Comisión de Educación que empieza a aplicar las doctrinas de Comte a cuestiones pedagógicas.

⁵⁸⁷ Es posible concebir al krausismo argentino como un movimiento generacional jurídico, pedagógico y político, en tanto que sus principales representantes Julián Barraquero (1856-1935) y Wenceslao Escalante (1852-1912), Carlos Norberto Vergara (1859-1928), Hipólito Yrigoyen (1852-1933), respectivamente, nacieron a mediados del siglo XIX. Pero no sólo se trató de un movimiento generacional, sino que su dimensión pudo ser rastreada en pensadores americanos, de allí que pueda pensarse, como lo sugiere Arturo Andrés Roig (2006: 11-113) como un movimiento regional: José Martí (La Habana, Cuba), Miguel Antonio Caro (Bogotá), Eugenio María de Hostos (Puerto Rico), Antonio Bachiller y Morales (Cuba), Bartolomé Herrera y Alejandro Deústua (Perú), Prudencio Vázquez (Uruguay), José Silva Santisteban (Bolivia) y Patricio Muniz, Xavier Matos y Galvão Bueno (Brasil) (ROIG, 2006).

La constitución del modelo actual de enseñanza y escolaridad que nace en casi todos los países a mediados del siglo XIX, en plena Revolución Industrial y en cierta medida como consecuencia de ella, coexistió con otras prácticas y otras visiones de la educación. Alrededor de 1895, en la Argentina, la escuela positivista desplazó a la escuela norteamericana, es decir, la escuela inspirada en el espiritualismo sarmientino, en el de los eclécticos y en el de los católicos. El positivismo pedagógico se prolongó hasta 1930, dando a conocer antes de 1920 los trabajos de Víctor Mercante, Angel Bassi, Andrés Ferrera, Máximo Victoria. Ante la novedad de la Escuela Activa los jóvenes pedagogos abandonaron las lecturas tradicionales contribuyendo de este modo al agotamiento de la escuela positivista (ROIG: 2009, 264-266).

Carlos Norberto Vergara (1959/1928) arremetió desde sus escritos de juventud -como el quincenario mendocino dedicado a los maestros *El Instructor Popular o Educación República*, su primer libro-, con los que inaugura la primera campaña pedagógica krausista en la Argentina, contra una “falsa educación” en tanto que en las escuelas, colegios y universidades no sólo “se enseñan teorías y doctrinas como permanentes y definitivas; siendo que las teorías evolucionan de modo que resulta falso hoy casi todo lo que se tenía por verdadero (...)” sino que además “lo que se enseña es doblemente falso, por la forma antinatural y absurda en que se pretende sea aprendido, según el programa arreglado por los maestros, en el que se olvida el verdadero programa marcado por la evolución espontánea del espíritu (...)” (VERGARA: 1916, 14-15).

Proyectó, entonces, una serie de reformas que entendía representaban una *revolución pacífica*. Entre ellas contaron que las escuelas fuesen centros de trabajo semejantes a los de la vida cotidiana; que se instale el gobierno propio en las escuelas tanto entre maestros, organizados como cuerpo autónomo, como entre los niños –en lo que Vergara hizo experiencia desde 1889 en la Escuela Normal Mercedes, mucho antes que la primera médica italiana María Montessori, quien comienza a dirigir una escuela nacional italiana hacia 1898-; que los educadores y educandos gocen de libertad de acción, de conciencia y de pensamiento propio; que los padres y las madres intervengan en la marcha de la escuela y que decidan participativamente en las necesidades y rumbos de la enseñanza; que se asocien padres y vecinos a fin de que el pueblo tome la escuela; que el pueblo potencie su capacidad de fundar escuelas como centros de trabajo que generen una renta que les permita autosustentarse a fin privilegiar la descentralización; que la juventud de escuelas, colegios y universidades tienda a la acción solidaria a favor de la cultura pública para que actúe en política, funde bibliotecas, institutos, centros comunitarios, ect.; que los jóvenes discutan y estudien cuestiones prácticas; que aprendan las ciencias en sus aplicaciones, guiados por sus propios impulsos, dentro de un ambiente de respeto y amor, rodeados de todos los elementos de estudios en el que el docente disponga el ambiente. Con tales reformas daría lugar a la conformación de un “nuevo mundo moral” que Vergara entendía ya surgía con caracteres propios, originalísimos del alma americana para toda la América. (VERGARA: 1916, 30-38).

La historia de la constitución de la escolaridad convencional es también la de cómo nacen en los márgenes otras experiencias escolares, escuelas no convencionales animadas por otras lógicas, narradas por otras historias. Una historia que por marginal y fragmentada es menos conocida, poco desarrollada, manteniendo por ello la dimensión del episodio. Sosteniendo sus tradiciones y perspectivas como lo instituyente frente a lo instituido, como la dimensión creativa frente a la institucionalizada, consiguen sobrevivir a pesar de su marginalidad en soportes poco convencionales como periódicos, folletos, folletines, ensayos, discursos fronterizos a la sistematización de la academia, aunque propiamente latinoamericanos. Una historia episódica de las escuelas no convencionales atendería a soportes propiamente latinoamericanos a una “educación alternativa” (ROIG: 2007, 2009), a una “educación nueva” (LUZURIANA, L.: 1943), una “escuela nueva” (FORGIONE: 1942) esto es a una pedagogía alternativa y, por ello, “alternativas pedagógicas” (PUIGGRÓS, A. 1990, 1991, 1992).

Adriana Puiggrós en su *Sujetos, disciplina y currículum* trabaja la definición de “modelo educativo dominante latinoamericano” que llama “sistema de instrucción pública centralizado estatal” a partir de diez características que hacen del SIPCE un modelo con subsidiariedad privada y hegemonía estatal, escolarizado, verticalizado, centralizado, burocratizado, oligárquico-liberal, no participativo, ritualizado, autoritario, en el que la expulsión, repetición, no admisión, desgranamiento, marginación son

expresiones del alto grado de discriminación de los sujetos sociales que pertenecen a sectores sociales subordinados u oprimidos. Captura, entonces, cerca de tres mil eventos de cinco países latinoamericanos en el periodo 1880-1980 a partir de la ampliación de la categoría “alternativas pedagógicas” como “aquellos eventos en los cuales se encuentran elementos disidentes o alternativos del SIPCE. La disidencia y/o la propuesta de una nueva normalidad, es el elemento común” (PUIGGRÓS, 1990: 17-24).

Una educación alternativa que como alternativa a la educación propone una escuela no convencional que no puede por otra parte resumirse en el SIPCE en tanto que las experiencias que propicia no se acomodan a los estándares de la escuela convencional y mucho menos crean o pretenden otra convencionalidad. De allí que no todas las alternativas pedagógicas compartan los mismos principios, ideales, aspiraciones. Escuelas como la Casa-escuela de Yasnaia Poliana creada por el conde León Nicolaievich Tolstoi (1828/1910) en 1861, la Institución Libre de Enseñanza creada por Francisco Giner de los Ríos (1838-1915), la Escuela-laboratorio creada por John Dewey (1859/¿?), o bien, la tradición que dio en llamarse Escuela Nueva.

La Escuela Nueva, también conocida como Escuela Activa o Escuela del Trabajo, fue un movimiento constituido por propuestas, métodos y articulaciones surgidos en el marco de un escenario internacional –Europa, Norte América y Latinoamérica-, llevados a la práctica a inicios del siglo XX en una etapa histórica a la que se denominó Nueva era. En activa oposición a las prescripciones normalistas-positivistas. Aunó las ideas de individualidad, libertad y espontaneidad de Rousseau, la integración de idea y experiencia en Pestalozzi, actividad libre y creadora de Froebel. Abarcó corrientes diversas: John Dewey, María Montessori, Ovidio Decroly, Jean Piaget, Ferrière, Cousinet, Kerschesteiner, entre otros.

En los términos de Anibal Ponce (2001: 287-318) se trataría de la “corriente metodológica” que a diferencia de la “doctrinaria” y de su derivación en la escuela-cuartel de Mussolini, reconoce la necesidad de reformar programas y métodos. Corriente en la que sitúa a fines del XIX los nombres de Comenius, Pestalozzi, Froebel, Herbart, Spencer como quienes representarían el pensamiento burgués de los técnicos de la pedagogía –Binet, Decroly, Montessori, Dewey-, que encararían el problema de la enseñanza desde innovaciones metodológicas.

Las escuelas no convencionales que han tenido sus antecedentes a fines del siglo XIX, su divulgación y circulación de métodos entre las dos primeras décadas del XX y su expansión y ampliación hacia 1930, propias de la Nueva Era, comparten algunos rasgos: flexibilidad de los modelos en respuesta a diversas condiciones sociales, ambientales, educaciones vigentes; reconocimiento de la personalidad infantil; concepción de la infancia como fuerza creadora, como fuerza emergente, como impulso autocreativo; modificaciones en la actitud del magisterio hacia una modificación en el rol docente y en la relación docente-alumno; mutación en el vínculo educativo en todos los niveles de la organización escolar motivada desde la acción, el espontaneísmo y la libertad; atención sobre la relación con los contenidos más que sobre los contenidos mismos. Rasgos que distancian a las escuelas no convencionales de las convencionales en tanto que estas últimas estarían contenidas en la categoría de SIPCE trabajada por Puiggrós.

Entre 1920 y 1930 se conocen y aplican las propuestas pedagógicas de Ovidio Decroly en Chile casi a la par del Plan Dalton, de la norteamericana Helen Parkhurst, en Argentina. En Mendoza, Angélica Mendoza proponía enseñar la lecto-escritura a partir de una frase que expresara vivencias vitales, algo muy parecido a lo que en 1889, a un año de ser exonerado de su cargo como director en la Escuela Normal de Mercedes, Vergara propone como el primer libro de lectura y escritura simultánea, *La Mamá*, anticipando con un año el “método de la palabra generadora” reconocido en Francisco Berra hacia 1890. Florencia Fossati asimiló las ideas vergarianas desde una perspectiva renovadora en la línea del plan Dalton que pudo implementar cuando tuvo a cargo entre 1932 a 1936 la Escuela Presidente Quintana en Mendoza. Su proyecto pedagógico pudo transformar las aulas en laboratorios por especialidades a los que se podía acceder según lo requería la indagación infantil; poner en marcha el “gobierno propio escolar” vergariano, iniciativa del pedagogo alemán Kerchsteiner; revitalizar la propuesta vergariana organizando “los tribunales infantiles”; incorporar la educación sexual a la enseñanza escolar.

Entre 1930 y 1945 se hizo patente en Argentina la debilidad de una educación alternativa como alternativa a la educación gestada entre 1916 y 1930 frente a un sistema que se instaló como hegemónico desde 1880 hasta 1916. La implementación de experiencias que lograron incorporarse a programas escolares como una verdadera renovación didáctica permaneció como una insinuación de renovación en el magisterio de la escuela primaria. A partir de 1945 el sistema educativo argentino adquirió la especificidad propia del nacionalismo popular que se prolongó durante el gobierno peronista, para iniciar el proceso de destrucción del sistema de educación pública desde 1955 hasta 1989.

A fines del siglo XX la "educación alternativa" puede rastrearse en el ideario pedagógico del educador brasileño Paulo Freire. El gran pedagogo que empieza a incendiar la pedagogía tradicional, a dar forma a lo que se daría en llamar "Pedagogía aguda", "Pedagogía Latinoamericana" o "Pedagogía de la Liberación" (AVEIRO: 2006, 109-142). En Argentina hacia 1970 puede divisarse en la renovación estructural y pedagógica implementada en la Universidad Nacional de Cuyo que transformó radicalmente a todas las facultades y colegios a favor de una pedagogía participativa opuesta a estructuras y prácticas verticalistas, paternalistas e inhibidoras de la movilidad dentro de la enseñanza universitaria. (ROIG: 2009, 343-348).

FUENTES:

ABBAGNANO, N. y A. VISALBERGHI. Historia de la pedagogía. México, Fondo de Cultura Económica, 1992. AVEIRO, Martín. *La irrupción de la pedagogía de la liberación. Un proyecto ético político de educación popular*. Argentina, Miño y Dávila editores, 2006. BIAGINI, Hugo Eduardo. *Panorama Filosófico Argentino*. Bs. As., Eudeba, 1985. CATURELLI, A. *Historia de la filosofía argentina. 1600-2000*. Argentina, Universidad del Salvador, 2001. DUSSEL, Enrique. *La pedagogía latinoamericana*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1980. FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Argentina, siglo XXI, 2003. FORGIORE, José D. *Antología pedagógica universal. Desde el siglo XVIII hasta nuestros días*. Buenos Aires, El Ateneo, 1948. PONCE, Anibal. *Humanismo burgués y humanismo proletario. De Erasmo a Román Rolland. Educación y lucha de clases*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2001. PUIGGRÓS, A. *La educación popular en América Latina*. Argentina, Miño y Dávila Editores, 1998. PUIGGRÓS, A. y C. LOZANO (Comp.) *Historia de la educación iberoamericana*. Argentina, Miño y Dávila Editores, 1995. PUIGGRÓS, A. *Sujetos, disciplina y currículum en los orígenes del sistema educativo argentino*. Argentina, Editorial Galerna, 1990. PUIGGRÓS, A. *Sociedad Civil y Estado en los orígenes del sistema educativo argentino*. Bs. As. Editorial Galerna, 1991. PUIGGRÓS, A. *Escuela, Democracia y orden (1916-1943)*, Bs. As., Editorial Galerna, 1991. ROIG, A. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, 2009. ROIG, A. y María Cristina SATLARI. *Mendoza, identidad, educación y ciencias*. Mza., Ediciones culturales Mza., 2007. ROIG, A. *Los krausistas argentinos*. Bs. As., El andariego, 2006. ROIG, Arturo. *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mza., EDIUNC, 1998. VERGARA, Carlos Norberto. *Filosofía de la educación*. Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1916. VERGARA, Carlos Norberto. *Revolución Pacífica*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Juan Perrotti, 1911. VERMEREN, Patrice y Marisa MUÑOZ. *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia*. Argentina, Coliuhé, 2009.

ALVARADO, Mariana

Dr. Prof.ra Gabriella Bianco, PhD, LTO
gbvenice@yahoo.ca

AUTONOMÍA Y HEGEMONÍA:
ACCIÓN CULTURAL PARA LA LIBERTAD

de
GABRIELLA BIANCO

"Sólo será posible un nuevo movimiento revolucionario cuando una reconstrucción ideológica radical se encuentre con un movimiento real social"(C.Castoriadis, 1976)

"La concientización, en su contenido dinámico, supera la simple toma de conciencia e inserta al hombre críticamente, en la realidad".
(G.Bianco, Educazione e politica, 1975)

"Una pedagogía utopista de denuncia y de anuncio, como la nuestra, debe ser un acto de conocimiento de la realidad denunciada a nivel de alfabetización y post-alfabetización, que constituye, en todo caso, una acción cultural". (P.Freire, Teoría y práctica de la liberación, 1974)

"Nous ne philosophons pas pour sauver la révolution, mais pour sauver notre pensée et notre cohérence". (C.Castoriadis)

1. INTRODUCCIÓN:

LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD Y
LA "EDUCACIÓN COMO PRÁCTICA DE LA LIBERTAD".

2. LIBERTAD Y DEMOCRACIA.

a. Hacia una democracia sustantiva.

b. Autonomía y Hegemonía.

3. HEGEMONÍA Y DEMOCRACIA

a. La filosofía de la praxis.

b. Para una filosofía de la vida.

4. PSIQUE Y EMANCIPACIÓN HUMANA

5. CONCLUSIÓN: AUTONOMÍA Y RESPONSABILIDAD.

.....

Autores debatidos:

C. Castoriadis, P. Freire, A. Gramsci, N. Bobbio, H. Jonas,
Z. Bauman, A. Negri, E. Dussel, A.A. Roig, E. Levinas,
S. Freud, C. Jung. Otros son mencionados y comparados.

palabras clave: autonomía, concientización, ética de la liberación,
hegemonía, dicotomía libertad/igualdad, filosofía
de la vida/responsabilidad, democracia, cultura.

Resumen:

"Nous ne philosophons pas pour sauver la
révolution, mais pour sauver notre pensée
et notre cohérence". (C. Castoriadis)

Muchas aventuras intelectuales del siglo XX - de GRAMSCI a CASTORIADIS, de FREIRE a JONAS a BAUMAN - resultan fascinantes, porque representan genuinos *procesos de liberación* mental, de deconstrucción de mitos y de pensamientos heredados, hacia la reconstrucción y replanteamiento de las preguntas originarias en una acción y en un pensar auténticamente libertadores.

En el proyecto político y de emancipación humana de Castoriadis, IMAGINACIÓN Y AUTONOMÍA ocupan un lugar decisivo, donde la IMAGINACIÓN RADICAL como *interrogación permanente*, constituye una noción clave en su pensamiento.

El proyecto individual y social de interrogación permanente, indicado por CASTORIADIS como *autonomía*, crea, desde el punto de vista de una sociedad autónoma, un *eidos* histórico, cuya fórmula se identifica con aquellas "instituciones que, interiorizadas por los individuos, facilitan lo más posible el acceso a su autonomía y su posibilidad de participación efectiva en la sociedad". (Castoriadis, 1990)

En el camino de CASTORIADIS hacia la *autonomía*, la *educación como práctica para la libertad* de PAULO FREIRE adquiere un lugar central, ya que FREIRE, como CASTORIADIS, rechaza sea las imágenes sociales que nacen del mito que las imágenes escatológicas y ambos afirman la posibilidad y necesidad de que los seres humanos se muevan y revolucionen su existencia social en el marco de un pensamiento dis-utópico.

En el proceso dialéctico de liberación y *humanización*, delineado por FREIRE, la *praxis* toma el lugar central, y con CASTORIADIS, "es posible cambiar ese pensamiento instituido mediante una praxis histórica, que transforma el mundo...". (Castoriadis, 1983). En Castoriadis, es posible cambiar el pensamiento instituido mediante una PRAXIS histórica "más allá de una actividad no consciente de sus verdaderos fines y de sus resultados reales, (..), que transforme el mundo, que prepare lo nuevo rehusando predeterminarlo, pues sabe que los hombres hacen su propia historia" (C. 1983).

Así, la fundamentación política y filosófica del proyecto de autonomía de CASTORIADIS se encuentra con la *concientización* que, a través de la alfabetización, impulsa a la *democratización de la cultura* y a un diálogo crítico con todos los movimientos de la sociedad. Desde este punto de vista, CASTORIADIS sostiene:

"Es el movimiento que yo llamo proyecto por una sociedad autónoma (...), que tendrá la tarea de instituir una sociedad democrática". Es la *democracia* entonces el lugar de la reflexión crítica, que deriva su propia identidad constitutiva de esa reflexión y confrontación.

Los de FREIRE y CASTORIADIS son verdaderos escritos de combate y al mismo tiempo de reflexión y de descubrimiento, en el rechazo radical de todo determinismo por un lado y por el otro en el replanteamiento de una educación e implementación de un régimen democrático, que impulse un cambio profundo en relación de los integrantes de la sociedad con el conocimiento, con el saber, en una diferente relación con la autoridad, a partir de un renovado concepto de *libertad y democracia*.

En este mismo surco, en la *filosofía de la praxis* de Antonio GRAMSCI, el concepto de *hegemonía* implica el conflicto entre sistemas de valores distintos, subrayando - como factor decisivo del conjunto de las relaciones sociales - la capacidad de dirigir los modelos culturales, implicando el concepto de dirección cultural, que tiende a la elaboración y a la actuación de una nueva concepción del mundo. Es entonces el concepto de hegemonía en GRAMSCI, en sus 'Quaderni dal carcere', que define la *dirección ético-política y cultural de la sociedad*.

El pensamiento de JONAS es muy significativo en el sentido de que marca el pasaje de una cultura todavía dominada por las viejas categorías de la tradición filosófica occidental a una *cultura* netamente opuesta no sólo a la tradición racionalista, positivista, fenomenológica y analítica, sino al existencialismo de HEIDEGGER y las posturas economicistas y cientistas marxistas, echando un puente entre la *modernidad* racionalista y las problemáticas del *humanismo*. JONAS representa un momento muy notable en la formulación de una *filosofía de la vida* anclada a la *ética de la responsabilidad*, como indicación y guía hacia esa *ética de la liberación*, propugnada por FREIRE.

Si no se pueden separar las dos formas de emancipación, la formulación de una *filosofía de la vida* no puede prescindir de una *ética de la responsabilidad*, sea como responsabilidad hacia sí mismo y las futuras generaciones como en JONAS, que como responsabilidad hacia el *otro*, como acto constitutivo del *yo*, como en LEVINAS y BAUMAN. "Una ética pos-moderna - afirma BAUMAN -, debería ser una ética que readmite al otro como prójimo". (Z.Bauman, 1996)

Desde este punto de vista, no hay antinómia entre el proyecto de autonomía de CASTORIADIS, clásico y psico-analítico, y el proyecto moderno y sociológico de BAUMAN. Pero hay más: en la nueva ética y en la nueva antropología de la pos-modernidad, el fundamento de la *responsabilidad* moral hacia el otro representa el acto constitutivo del sujeto.

Re-personalizar la moral significa devolver la responsabilidad moral al punto de partida del proyecto ético, (Bauman, 1996), en una *ética de la responsabilidad y cultura de la praxis*, que se extiende hasta ocupar la totalidad del 'Lebenswelt', del 'mundo de la vida', que debería ser tan grande como la de KANT, 'la unión universal de toda la humanidad'.

En este contexto, el *sentido pedagógico* propio de la *concientización* en Paulo FREIRE que implica una actitud dialógica y acompaña la *revolución cultural* en cada fase, y el *proyecto infinito* de CASTORIADIS como *autonomía e interrogación permanente*, adquieren pleno sentido, en una verdad nunca acabada y que se contruye en el profundo del yo moral y se extiende a ese colectivo moral, donde el otro constituye el acto constitutivo del individuo e indica la *responsabilidad* que nos une como especie humana y determina nuestra *emancipación humana* que es también *política y social*.

BIBLIOGRAFÍA

- P. Freire, - Cultural Action for Freedom, Penguin Education, Middlesex, 1972
- L'educazione come pratica della libertà, Mondadori, Milano, 1973
 - Teoria e pratica della liberazione, A.V.E Minima, Roma, 1974
 - La pedagogia degli oppressi, Mondadori, Milano, 1971
 - Pilgrims of the Obvious, in, Risk, vol. 11, n.1, 1975
 - Cultural Action and Conscientization, Penguin, Middlesex, 1972
 - Education, Liberation and the Church, en, Study Encounter, vol. IX, n. 1, World Council of Churches, Geneva, 1974
 - Sobre la acción cultural, Icira, Santiago de Chile, 1969
 - Coscientizzazione e rivoluzione, Centro di documentazione IDAC, n. 1, Pistoia, 1973
 - The Adult Literacy Process as Cultural

- Action for Freedom, en, Literacy Discussion, UNESCO, Spring, 1974
- Pedagogía de la esperanza, Siglo Veintiuno, Mexico, 1993
- Pedagogía de la autonomía, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1997

D. Blanchard, Castoriadis, en, Socialisme ou Barbarie, Courant Alternatif, Février, 1998

- C. Castoriadis, - Fait et a faire. Le carrefours du laberynthe, V, Paris, Seuil, 1997
- Les carrefours du laberynthe, IV, Paris, Seuil, 1996
 - Contre le conformisme generalisé. Stopper la montée de l'insignificance, en, Le Monde diplomatique, 2000
 - La crise des sociétés occidentales, 1996a
 - Le delabrement de l'Occident, 1996a
 - La montée de l'insignificance, 1996a
 - El descubrimiento de la imaginación, 1988
 - Imagination, imaginaire, réflexion, 1997
 - El destino de los totalitarismos, en, La institución imaginaria de la libertad, Tusquets, Barcelona, 1983, 1989
 - L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975:
 - La institución imaginaria de la sociedad:
 - vol. 1: Marxismo y teoría revolucionaria, op. cit.
 - vol. 2: El imaginario social y la injusticia, op. cit.
 - Culture in a Democratic Society, 1994, en, The Castoriadis Reader, ed. Davis Ames Curtis, Oxford, Blackwell, 1997
 - Social Transformation and Cultural Creation, 1978, en, Political and Social Writings, vol. 3, cfr. The Crisis of Culture and the State, 1986, Philosophy, Politics, Autonomy, ed. Davis Ames Curtis, New York, Oxford University Press, 1991
 - On the Content of Socialism, 1955, en, Political and Social Writings, vol. 1, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1988, 1993
 - Modern Capitalism and Revolution, en, Political and Social Writings, vol. 3, op.cit.
 - G.L. Boggs, The Reconstruction of Society, part II of Paul Romano and Ria Stone, The American Worker, Detroit, Beurek Editions, 1972

- J. Habermas, - El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989
- Communication and the Evolution of Society,

- Beacon Press, 1979
- Ideologies and Society in Post-War World, en, Autonomy and Solidarity, Interview with Juergen Habermas, a cargo de Peter Dews, Verso, 1986
 - Post-modern Culture, ed. Hal Foster, Pluto, 1983
- H.Jonas, - Das Prinzip Verantwortung, en, Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica, Einaudi, Torino, 1990
- Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica, Einaudi, Torino, 1999
 - Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Il Melangolo, Genova, 1990
- H. Kung, Progetto di un'etica mondiale, Rizzoli, Milano, 1991
- G. Bianco, - Educazione e politica. Note alla pedagogia di Paulo Freire, C.U.E.U, Milano, 1975
- The Concept of Praxis in Antonio Gramsci, University of Toronto, M.A., 1977
 - Epistemologia del diálogo. Pensamiento del éxodo, Biblos, Buenos Aires, 2003
- A. Gramsci, - Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, en, Opere di Antonio Gramsci, Einaudi, Torino, 1970
- Quaderni dal carcere, Einaudi, Torino, 1974
 - "Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce", Il vol., ibidem
- B.Baczko, Les imaginaires sociaux. Memoirs et espoirs collectifs, Payot, Paris, 1984
- L. Boia, Pour une histoire de l'imaginaire, Les Belles Lettres, Paris, 1998
- A. Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, Siglo Veintiuno, México, 2001
- E. Dussel, - Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, Trotta, Madrid, 1999
- Introducción a la filosofía de la liberación, Nueva América, Bogotá, 1983
 - Para una ética de la liberación latinoamericana, Siglo Veintiuno, Buenos Aires - Mexico - Bogotá, 1973-1980
- A.A.Roig, - Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, Fondo de cultura económica, México, 1981
- Ética del poder y moralidad de la protesta, EDIUNC,

Mendoza, 2002

J.C.Scannone, El nosotros ético-histórico. Hacia una ética en perspectiva latinoamericana, en, G.Bianco (coord.), El campo de la ética. Mediación, discurso y práctica, Edicial, Buenos Aires, 1997

P.Guadarrama (comp.), Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina, El Buho, Bogotá, 1993

D. Coben, Gramsci y Freire, héroes radicales, Miño y Davila, Buenos Aires, 2001

Antonio Negri y Michael Hardt, Empire, Harvard University Press, Cambridge 2000

Antonio Negri y otros, Contrapoder, Introducción, Ediciones De Mano en Mano, Bs. As., 2001

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Hegemonía y estrategia socialista, 1985

B. Suchodolski, Fondamenti di pedagogia marxista, La Nuova Italia, Firenze, 1967

A. Savinio, Maupassant y el otro, Brugnara, Barcelona, 1983

G.B. Vico, Scienza nuova, Napoli, 1725/1744

K. Marx - F. Engels, L'ideologia tedesca, Editori Riuniti, Roma, 1958

E. Kant, La paz perpetua, Aguilar, Madrid, 1967

E. Fromm, - Il cuore dell'uomo, Barabba, Roma, 1965
- Grandezze e limiti del pensiero di Freud, Mondadori, Milano, 1985

S. Freud, - Opere, Bollati e Boringhieri, Torino, 1976
- Introduzione alla psicanalisi (1929), Boringhieri, Torino, 1976

U. Galimberti, - La terra senza il male, Feltrinelli, Milano, 1985
- Il gioco delle opinioni, Feltrinelli, Milano, 1985

C. Jung, Tipi psicologici, en, Opere, vol. 6°, Boringhieri, Torino, 1969

M. Trevi, Per uno junghismo critico, Bompiani, Milano, 1987

G. Vacca, Percezione della democrazia liberale, en, Appuntamento con Gramsci, Carocci, Roma, 1999

- C. Lasch, La ribellione delle elites, Feltrinelli, Milano, 1995
- E. Levinas, - La sfida all'etica, Feltrinelli, Milano, 1996
 - Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Montpellier, 1972
- M. Buber, Il principio dialogico, Comunità, Milano, 1959
- G. Leopardi, Trattato delle passioni, Donzelli, Roma, 1997
- Z. Bauman, - La solitudine del cittadino globale, Feltrinelli, Milano, 1999
 - La sfida dell'etica, Feltrinelli, Milano, 1996
 - La sociedad sitiada, FCE, Ns As, 2004
 - Identidad, Editorial Losada, Bs. As., 2005
- N. Bobbio, - Derecha e izquierda, Taurus, Madrid, 1995
 - Gramsci e la concezione della società civile, Feltrinelli, Milano, 1976
 - El tiempo de los derechos, Sistema, Madrid, 1991
- U. Beck, A. Giddens y S. Lash, Modernización reflexiva, Alianza, Madrid, 1997
- D. Blanchard, Castoriadis, en, Socialisme ou Barbarie, Courant Alternatif, Février, 1998
- R. Mondolfo, - Origen y sentido del concepto de cultura humanista, Inauguración del Instituto de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 1940
 - La ética antigua y la noción de conciencia moral, en, Publicaciones del Instituto de Humanidades, n. 41, 1944
- D. Mermet, La montée de l'insignifiance, 1996
- I. Ramonet, La pensée unique, en, Le Monde Diplomatique, enero de 1995
- D. Ramaglia, "Alcances de la crítica de la modernidad y la recuperación del sujeto en la filosofía latinoamericana actual", en, J. de la Fuente y Y. Acosta (coords.), Sociedad civil, democracia e integración, UCSH, Santiago de Chile, 2005
- V. Possenti, La società liberale al vivo, Marietti, Genova, 1991
- L. Strauss, Su Freud. L'avvenire di una illusione, en, Micromega, 5-2003 nov-dic., 2003

- G. Soros, La crisi del capitalismo globale. La sociedad abierta in pericolo, Ponte delle Grazie, Milano, 1999
- S. Toulmin, en, Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity, MacMillan Inc., New York, 1990
- A. Tortorella, Il fondamento etico della politica in Gramsci, en, Critica marxista, II, III, 1997
- J.M. Vera, - La izquierda, en, Iniciativa socialista, n. 45, Junio de 1997
- Cornelius Castoriadis (1922-1997): la interrogación permanente, en, Iniciativa socialista, n. 48, Marzo de 1998
- L. Zea, La filosofía americana como filosofía sin más, Siglo Veintiuno, México, 2001

AUTONOMÍA Y HEGEMONÍA:
ACCIÓN CULTURAL PARA LA LIBERTAD

De

GABRIELLA BIANCO

"Sólo será posible un nuevo movimiento revolucionario cuando una reconstrucción ideológica radical se encuentre con un movimiento real social"(C.Castoriadis, 1976)

"La concientización, en su contenido dinámico, supera la simple toma de conciencia e inserta al hombre críticamente, en la realidad".
(G.Bianco, Educazione e politica, 1975)

"Una pedagogía utopista de denuncia y de anuncio, como la nuestra, debe ser un acto de conocimiento de la realidad denunciada a nivel de alfabetización y post-alfabetización, que constituye, en todo caso, una acción cultural". (P.Freire, Teoría y práctica de la liberación, 1974)

"Nous ne philosophons pas pour sauver la révolution, mais pour sauver notre pensée et notre cohérence". (C.Castoriadis)

1. INTRODUCCIÓN:

LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD Y LA "EDUCACIÓN COMO PRACTICA DE LA LIBERTAD".

2. LIBERTAD Y DEMOCRACIA.

- a. Hacia una democracia sustantiva.
- b. Autonomía y Hegemonía.

3. HEGEMONÍA Y DEMOCRACIA

- a. La filosofía de la praxis.

b. Para una filosofía de la vida.

4. PSIQUE Y EMANCIPACIÓN HUMANA

5. CONCLUSIÓN: AUTONOMÍA Y RESPONSABILIDAD.

1. INTRODUCCION:

La institución imaginaria de la sociedad y la "educación como práctica para la libertad".

Muchas aventuras intelectuales del siglo XX - de GRAMSCI a CASTORIADIS, de FREIRE a JONAS a BAUMAN - resultan fascinantes, porque representan genuinos procesos de liberación mental, de deconstrucción de mitos y de pensamientos heredados, hacia la reconstrucción y replanteamiento de las preguntas originarias en una acción y en un pensar auténticamente libertadores.

En el caso específico de Castoriadis, todo su universo conceptual se ordena alrededor de una innovadora Teoría de la Imaginación.

Así, en la INSTITUCION IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD, destaca el papel de los significados imaginarios en la construcción, mantenimiento y cambio del orden de la sociedad, que, como institución, nos convierte en individuos sociales.

Por lo tanto, la imaginación hace estallar tanto la teoría de la determinación del ser como del saber. En su estudio rastrea en Aristoteles y en Kant la aparición y la marginación filosófica de la imaginación.

Dos conclusiones significativas derivan de su trabajo:

1. que la imaginación es el origen de lo que puede ser representado y pensado, el origen de lo que llamamos racional.

2. la propiedad fundamental del ser humano es la imaginación libre

y desfuncionalizada. La imaginación va a revolucionar su concepción de lo histórico y de lo social. CASTORIADIS se pregunta qué es lo que mantiene unida a la sociedad y la respuesta es que la une su institución - el conjunto de normas, valores, lenguaje, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas. (C. 1988)

El proyecto individual y social de interrogación permanente, indicado por CASTORIADIS como *autonomía*, crea, desde el punto de vista de una sociedad autónoma, un *eidós* histórico, cuya fórmula se identifica con aquellas "instituciones que, interiorizadas por los individuos, facilitan lo más posible el acceso a su autonomía y su posibilidad de participación efectiva en la sociedad". (Castoriadis, 1990).

La subjetividad es producto de la incorporación de significaciones imaginarias sociales de la sociedad a la que pertenece. Estas son creadas por el colectivo anónimo de los sujetos, a partir de su imaginario social instituyente, que se acerca - como veremos - a lo que Tony Negri define como MULTITUD. Así, por ejemplo, las ideas de libertad, de democracia etc. son una creación del colectivo, no tienen ningún sentido en sí mismas, ni son cuestiones inefables. La Historia no tiene sentido, no va en ningún lugar en especial, ni el pasado es el resultado de determinaciones.

Para Castoriadis, la individuación de nuevas determinaciones es algo constante a tal grado, que hace desvanecer toda idea de determinación. La imaginación nos empuja a pensar a la historia no en forma determinista, sino en el terreno de la creación (C, 1983), que presupone un IMAGINARIO RADICAL en la sociedad que adquiere un poder instituyente y que cabe contraponer a lo ya creado, a lo ya instituido, al sentido que los seres humanos encuentran en una sociedad dada.

500

En el proyecto político y de emancipación humana de Castoriadis, IMAGINACIÓN Y AUTONOMÍA ocupan por lo tanto un lugar decisivo, donde la IMAGINACIÓN RADICAL es una noción clave en su pensamiento, el cual gira en su conjunto alrededor de ella.

En la "Institución imaginaria de la sociedad" aparecen conceptos como: imaginación radical; imaginario social instituyente; la sociedad como creación del imaginario; significaciones imaginarias sociales; lógica de los magmas - basada tanto en la posibilidad permanente de nuevas determinaciones de la sociedad, aplicada tanto al inconsciente, cuanto a los lugares de la imaginación radical de la sociedad.

Las sociedades se mueven entre la AUTONOMÍA y la alienación, o sea HETERONOMÍA. Para alcanzar la AUTONOMÍA se necesita la implementación de un régimen democrático, un tipo de sociedad capaz de reflexionar sobre sus significaciones e instituir de modo lucido nuevas. El elemento imaginario de una sociedad o de una época, es el que "da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que determina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones". (C.Castoriadis, 1988).

El proyecto social de autonomía exige pues individuos autónomos, en la participación igual de todos en el poder, donde una imaginación liberada y no des-funcionalizada, como característica fundamental del sujeto humano, es aplicada a un proyecto humano y social-histórico lucido y emancipatorio que, como institución, nos convierte en individuos sociales. Por lo tanto, el proyecto social-histórico de autonomía además de emancipador, debe ser lucido.

En el camino de CASTORIADIS hacia la autonomía, la "educación como práctica para la libertad" de PAULO FREIRE adquiere, en mi entender, un lugar central, ya que FREIRE, como CASTORIADIS, rechaza sea

las imágenes sociales que nacen del mito que las imágenes escatológicas y ambos afirman la posibilidad y necesidad que los seres humanos se muevan y revolucionen su existencia social en el marco de un pensamiento des-utópico.

Exactamente en el marco de un pensamiento des-utópico, se mueve la concepción educativa de Paulo FREIRE, que se impulsa en la capacidad de quien aprende en un conocimiento crítico, establecido en un proceso de des-velamento de las relaciones con el mundo histórico-cultural en el cual y con el cual él existe". (P. Freire, 1974)

En esta misma lógica, cabe resaltar que Castoriadis propugna un cambio profundo de la relación de los integrantes de la sociedad con el conocimiento, con el saber, lo que implica en última instancia una diferente relación con la autoridad. La fragmentación del mundo del conocimiento debido a la crisis actual, debe dejar lugar a un trabajo conjunto entre disciplinas, lo que Edgar Morin define como interdisciplinariedad en el marco del pensamiento complejo.

Al mismo tiempo, si con FREIRE esta idea de autonomía impulsa y exige la reflexión y la acción transformadora sobre la realidad que masifica al hombre, "la historia misma del mundo griego-occidental puede interpretarse como la historia de la lucha entre la autonomía y heteronomía". (C.Castoriadis, 1988), entendiendo como sociedad heterónoma aquella sociedad que atribuye un origen extra-social a la Ley que las instituye, pues en la heteronomía, "La Ley es siempre dictada por Dios o por la Naturaleza", (C.Castoriadis, 1988).

Cada fundamento extra-social, para C., es una ILUSIÓN, ya que la LEY siempre es auto-creación de la sociedad en su momento instituyente.

En la interpretación de C., "la historia misma del mundo griego-occidental puede interpretarse como la historia de la lucha entre la autonomía y la heteronomía" (C. 1988, pág. 102). Una sociedad autónoma niega la existencia de un fundamento extra-social a la ley y extrae consecuencias de ello. A partir de

esa idea de autonomía, es posible - como sociedad que cuestiona su propia ley de existencia, su propia representación del mundo, sus significaciones imaginarias sociales - redefinir el contenido del proyecto revolucionario, como la búsqueda de una sociedad capaz de modificar en todo momento sus instituciones, una sociedad autodirigida "que se autoconstituye explícitamente en todo momento" (C. , introducción 1972, 1976)

A través de los mitos y de las religiones, se prohíben las preguntas sobre la Ley y se castiga simbólicamente al que la formula. La aspiración presente en los seres humanos, de obtener una respuesta definitiva a las preguntas sobre la ley conduce a las ideologías míticas y utópicas, una de cuyas realizaciones heteronómicas extremas son los TOTALITARISMOS. (Vera, 1997). HERACLITO, como fiel representante del movimiento radical, afirma que "el pueblo debe combatir más por la Ley, que por los muros de su ciudad", ya que son las preguntas sobre la Ley que marcan el origen de la filosofía y el germen de la democracia.

Las preguntas sobre la Ley surgen en la historia y son formuladas por sujetos históricos. Son preguntas que se refieren al significado que han de tener conceptos como justicia, como igualdad, como libertad. Son preguntas que carecen de una respuesta final, ya que son producto de un proceso de elucidación siempre provisional, que deben quedar abiertas para siempre (C, 1988) y por lo tanto se inscriben en una interrogación sin fin.

La INTERROGACIÓN SIN FIN niega la existencia de una verdad definitiva, pero no supone un simple relativismo. Es, al contrario, un proyecto infinito. Por tanto, en este contexto, carece de sentido la idea de un agotamiento del proyecto propio de la modernidad y adquiere, en cambio, plena significación su crisis actual, como consecuencia de la agresiva trivialidad e incapacidad creativa del imaginario capitalista. La interrogación permanente es por lo tanto un proyecto infinito. "La creencia en una verdad acabada, adquirida de una vez por todas, no es sólo intrínsecamente absurda, sino, también, reaccionaria, pues implica el final de ese proyecto infinito". (Castoriadis, 1983)

Cabe destacar que en ARISTOTELES y en KANT la aparición de la imaginación es totalmente marginal. Ni ARISTOTELES ni KANT reconocen en la imaginación una fuente de creación. Al contrario - afirma CASTORIADIS -, la imaginación es el origen de lo que puede ser pensado y representado, que revoluciona la concepción de lo histórico y de lo social, que determina las "metáforas con las que vivimos" y las referencias intelectuales con las que intentamos cambiar la sociedad, es decir él da un "reconocimiento pleno a la imaginación radical, la imaginación histórico-social, la sociedad instituyente que se despliega como historia". (Castoriadis, 1988)

Si con CASTORIADIS la imaginación nos empuja a pensar en la historia no en forma determinista, sino en el terreno de la creación (Castoriadis, 1983), dentro de un imaginario radical, Paulo FREIRE expresa un concepto similar, cuando insiste en la concientización como *human phenomenon* (Freire, 1975), en el sentido de que la concientización, en su sentido dinámico, supera la simple toma de conciencia e inserta al hombre críticamente en la realidad.

En este proceso dialéctico de liberación y humanización, delineado por FREIRE, la praxis toma el lugar central, y con CASTORIADIS, "es posible cambiar ese pensamiento instituido mediante una praxis histórica, que transforma el mundo...". (Castoriadis, 1983). En Castoriadis, es posible cambiar el pensamiento instituido mediante una PRAXIS histórica "más allá de una actividad no consciente de sus verdaderos fines y de sus resultados reales, (...), que transforme el mundo, que prepare lo nuevo rehusando predeterminarlo, pues sabe que los hombres hacen su propia historia" (C. 1983).

Así, la fundamentación política y filosófica del proyecto de autonomía de CASTORIADIS se encuentra, en mi entender, con la concientización que, a través de la alfabetización, impulsa la democratización de

la cultura y a un diálogo crítico con todos los movimientos de la sociedad. Los de FREIRE y CASTORIADIS son verdaderos escritos de combate y al mismo tiempo de reflexión y de descubrimiento, en el rechazo radical de todo determinismo por un lado y por el otro en el replanteamiento de una educación e implementación de un régimen democrático, que impulse un cambio profundo de la relación de los integrantes de la sociedad con el conocimiento, con el saber, en una diferente relación con la autoridad, a partir de un renovado concepto de libertad y democracia.

En este contexto, es posible entender el ligamen existente en FREIRE entre educación y política: en la educación, entendida como acción cultural para la libertad, reside el carácter fundamental de cada auténtica transformación política. La acción cultural no tiene que ser entendida en sentido abstracto, sino cultura y praxis política terminan por identificarse. A su vez, en Castoriadis, es posible cambiar todo pensamiento instituido mediante una PRAXIS, "una praxis histórica que transforma el mundo". Por lo tanto, la propia teoría es un hacer, el intento siempre incierto de realizar el proyecto de una elucidación del mundo que no se apoya ni en tesis ontológicas basada sobre una fundamentación metafísica ni en todo determinismo, (C, 1983), pues sabe que los hombres hacen su propia historia" (C. 1983).

Cuando FREIRE habla de acción cultural, entiende aquella de las clases oprimidas que luchan por su propia liberación. Este tipo de actividad educativa no puede conformarse con la simple denuncia ni de las mistificaciones de la ideología ni de los mitos, sino tiene que emprender una crítica racional y rigurosa de la ideología y tomar posición ante la realidad. "En la *concientización* hay mucho más que la simple toma de conciencia: ella representa más bien la inserción crítica de la persona en la realidad despojada de cada mito". (G.Bianco, 1975)

2. LIBERTAD Y DEMOCRACIA.

- a. Hacia una democracia sustantiva.
- b. Autonomía y responsabilidad.

a. HACIA UNA DEMOCRACIA SUSTANTIVA.

CASTORIADIS estaba fascinado por la construcción que supuso la democracia antigua. El carácter excepcional - para no decir revolucionario - de la fórmula griega, está dado por el hecho de que todas las sociedades anteriores y sucesivas dirán que las normas deberían ser respetadas, porque son justas. Sociedades de este tipo son sociedades *heterónomas* o bien, *alienadas*, - donde el liberalismo económico-radical constituye una fórmula agresiva y renovada de la heteronomía - y las preguntas encuentran una respuesta dentro de sus sentidos imaginarios alienados, incapaces de formular sus propios proyectos como libertad de autocritica y reforma.

El paso decisivo hacia la autonomía fue hecho por los antiguos griegos, cuando precedieron sus leyes por el "EDOXE TE BOULE KAI TO DEMO", o sea, "parece justo al Consejo y al Pueblo". "Parece justo - subraya CASTORIADIS - no es justo". El reino de la autonomía empieza ahí donde termina el reino de la certidumbre, ya que los seres humanos raramente son autónomos y al mismo tiempo seguros. El proyecto de la autonomía es problemático y no puede ser de otra manera, ya que necesita individuos autónomos y los individuos pueden ser autónomos solamente en una sociedad autónoma.

En la concepción de DEMOCRACIA SUSTANTIVA de Castoriadis, las ideas de libertad, igualdad y de justicia no son mitos, ni tampoco formas plenamente determinadas, sino significaciones sociales imaginarias. En consecuencia, los valores democráticos carecen de fundamento. Sin embargo, si se trata de "fundamentar" racionalmente la igualdad, hay que rechazar la AUTORIDAD,

discurso que ya ha presupuesto la igualdad de los seres humanos como seres racionales. (C, 1988).

Aparece así la idea esencial en el pensamiento de C., es decir de CIRCULARIDAD entre PROYECTO e INTERPRETACIÓN. La democracia no tiene ningún valor en sí misma, que no sea el de su propia subsistencia. Ahora, según Castoriadis, la idea de una democracia meramente procedimental es una concepción formalista de origen kantiano. Por el contrario, una concepción sustantiva de la democracia, (C. 1996) es parte del esfuerzo humano por dar sentido a su existencia social. Es la sociedad que determina las "metáforas con las que vivimos" y las referencias intelectuales con las que intentamos cambiar la sociedad.

b. AUTONOMÍA Y RESPONSABILIDAD

C. llega al proceso de reflexión sobre la autonomía y sobre la democracia después de un largo proceso intelectual. En toda la etapa de SOCIALISMO O BARBARIE eludió el problema general y global del gobierno de la sociedad. En las palabras del mismo CASTORIADIS: "Desde el fin de SOCIALISMO O BARBARIE, me he ocupado de política, a parte un breve momento durante el mayo de 1968. He intentado proyectarme como una voz crítica, pero estoy convencido de que la pérdida de las grandes concepciones heredadas - el marxismo, el liberalismo y otras visiones generales sobre la sociedad - hace necesario una reconsideración de todo el horizonte de pensamiento en el cual se sitúa desde hace siglos, el movimiento político de emancipación".

Sólo después, en el periodo de elaboración de LA INVESTIGACION IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD, C. empieza a reflexionar sobre la naturaleza común de los grandes proyectos de autonomía de la historia humana. El primero de ellos fue la excepcional experiencia de la antigüedad griega. El segundo es el proyecto nacido en la ILUSTRACIÓN, que ha llegado a nuestros días a través de las luchas por la democracia, de las experiencias del movimiento obrero, de la lucha por los derechos humanos y de la aspiración colectiva a la igualdad social y a la libertad política. En el proyecto nacido en la Ilustración se puede leer también el recorrido hacia la emancipación humana y social, que expresa en un cierto sentido la responsabilidad hacia la humanidad y el mundo de la vida.

En términos educativos, FREIRE define auténtica esa educación que actúa en la inter-acción del hombre con la realidad - el mundo de la vida - es decir, se dirige a un hombre que siente, percibe y ejerce una actividad de transformación de la realidad, en una relación dialéctica que desemboca en un proceso de liberación para el hombre. En una concepción *depositaria* de la educación, el hombre tiende a adaptarse a las condiciones objetivas existentes, mientras que una educación *crítico-problematizante* confía en los recursos humanos individuales frente a la precariedad de la existencia, contribuyendo a un modelo de sociedad, que reconoce como su *raison d'être*, a una libertad cada vez más amplia, capaz de auto-examen, crítica y reforma.

Si, en Marx, la educación "es un importante proceso de auto-generación" en el curso de su trabajo productivo históricamente determinado, (B.Suchodolski, 1967), en la concepción educativa y dialéctica de FREIRE "la capacidad de quien aprende hacia un conocimiento crítico se establece en el proceso de des-velamiento de las relaciones con el mundo histórico-cultural en el cual y con el cual el existe". (P.Freire, 1974). Una auténtica 'cultura de la liberación' en FREIRE que desemboca en una auténtica sociedad, debería acoger el principio de la ética y de la justicia no como patrimonio privado, sino como 'bien común', promoviendo la preocupación activa para los valores de la comunidad política.

El hombre es creador de cultura cuando, partiendo de las relaciones que establece con su mundo, lo hace dinámico y con la actividad humana del trabajo, los hombres cumplen para transformar y re-crear la realidad. Una acción culta, por la tanto, es aquella que de algún modo presupone, conscientemente, un conocimiento de su efectos posibles; según las palabras de Gabriel García Márquez, la cultura

puede considerarse como el aprovechamiento social de la inteligencia humana. Desde este punto de vista, no sería paradójico afirmar que la cultura salvará al mundo, si el mundo sabe salvar la cultura.

El sociólogo BAUMAN enriquece la definición del "mundo histórico-cultural en el cual vivimos", es decir, distingue entre una sociedad autónoma "an sich" y una "fuer sich", según el grado de concientización y autonomía, ahí donde la sociedad "fuer sich", como conciencia de su propia historicidad, en un desplegarse histórico que rechaza la herencia sagrada y por lo tanto intocable de las decisiones pasadas, produce una asunción colectiva de responsabilidad hacia sus propias instituciones, que, en su historicidad, se despliegan en un movimiento perpetuo y continuo.

El hombre moderno, según JONAS, no es simplemente "arrojado" en el mundo - hineingeworfen - sino es "arrojado" afuera de la naturaleza - hervorgeworfen - en el sentido de que el hombre no es el producto de un creador, sino es, como todos los seres vivos, el resultado de aquella "lucha por la existencia" de la cual hablaba DARWIN. Pero una vez que el hombre ha emergido de la naturaleza, él se ha echado sobre sí mismo - zuruechgeworfen - y experimenta su propia soledad. Así el hombre moderno siente la angustia del mundo, por la condición teológico-metafísica de haber sido "arrojado".

El extrañamiento del hombre en relación a la naturaleza, se transforma en extrañamiento hacia sí mismo, aunque, en su pensamiento más maduro, JONAS reconoce que en la formación de los organismos vivos, el hombre posee interioridad, subjetividad, libertad, en un grado distinto de los otros organismos vivos. Pero el camino de la evolución es un camino en ascenso y no está garantizado el éxito. JONAS tiene la lúcida conciencia de la precariedad de la vida, ya que existir implica estar siempre en peligro. El Ser está siempre expuesto al riesgo de no-ser. (H. Jonas, Organismo e libertad. Verso una biología filosófica, Einaudi, Torino, 1999) Por lo tanto, no solamente el hombre, el Dasein heideggeriano, debe preocuparse por sí mismo, sino cada ser vivo debe hacerlo.

En el centro del pensamiento de JONAS encontramos la recuperación de una dimensión teleológica constitutiva de cada organismo vivo, según una concepción de tipo aristotélico, por la cual el hombre no inaugura "el reino de los fines", sino prolonga la finalidad existente en la naturaleza; no obstante la precariedad a la cual la vida está constantemente expuesta, la vida "quiere" continuar. Por eso, afirma JONAS en "Organismos y libertad", la filosofía de la vida orgánica filtrada por la libertad, se expresa plenamente en el hombre, ya que "solamente una ética fundada sobre la amplitud del hombre puede tener importancia".

En la conjunción entre organismo y libertad, JONAS llega a poner en el centro de la ética el concepto de responsabilidad. (Das Prinzip Verantwortung, 1979), donde la ética se funda solamente pensando en el ser dotado de pensamientos y valores, proponiendo una ética de la civilización tecnológica que sea al mismo tiempo "una ética del futuro", basada sobre un imperativo ético de tipo kantiano. Para JONAS el ser o el no-ser de las generaciones futuras está basada en una "idea ontológica", una idea del ser según la cual el principio ético y de la responsabilidad está fundado sobre un meta-principio ontológico y preliminar a la ética, el sólo que puede decirse kantianamente categórico.

En este surco, la ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD de JONAS expresa en forma cumplida el *querer ser* del hombre en favor de la vida, en particular a favor de las generaciones futuras, y se propone como el único proyecto laico, motivado en el plano cultural, por una ética universal y por la sobrevivencia de la humanidad. Aunque CASTORIADIS no estaría seguramente de acuerdo sobre la tentativa de JONAS de fundar una ética basada sobre un postulado metafísico, la cuestión ontológica y ética, en la medida en que concierne al hombre, se hace hoy en día, imprescindible.

Asimismo, mientras que en la AUTONOMÍA Castoriadis pone la liberación del hombre, él insiste menos sobre el concepto de responsabilidad. En la insignificancia del individuo y en la ausencia de

significaciones sociales e individuales, Castoriadis subraya los factores que son externos al hombre y que le quitan la responsabilidad en relación a sus acciones. Es la heteronomía que quita al hombre un cierto grado de responsabilidad en su accionar. Sin embargo, en la medida en que el sujeto adquiere la autonomía, más grande se vuelve su responsabilidad. En este proyecto individual y colectivo que involucra la responsabilidad individual y colectiva, aparece importante también recurrir a la Teoría Crítica para asumir la causa de la autonomía y de la responsabilidad.

3. AUTONOMÍA Y DEMOCRACIA

La interrogación sin fin.

a) Igualdad y libertad.

a. LA INTERROGACIÓN SIN FIN.

Aunque la aspiración a obtener una respuesta a las preguntas que se refieren al significado que han de tener conceptos como justicia, igualdad y libertad, "carecen de una respuesta final"(Castoriadis, 1988), ellas son producto de un proceso de elucidación siempre provisional y que deben quedar abiertas, en un proyecto infinito que presupone una interrogación sin fin.

Con pedagógica insistencia, CASTORIADIS subraya que en la lógica de una investigación imaginaria de la sociedad y en el proceso de reflexión sobre la autonomía y sobre la democracia, carece de sentido la idea de un agotamiento del proyecto propio de la modernidad y adquiere plena significación su crisis actual, como consecuencia de la agresiva trivialidad e incapacidad creativa del imaginario capitalista.

El dominio integral del imaginario capitalista que nos ha sido impuesto dentro de la lógica de la globalización que determina como sea el capital y especialmente como sean los mercados financieros desregulados los que dictan la Ley en aspectos tan esenciales como la política fiscal y monetaria, ha determinado la crisis de los programas de protección social y de esas políticas ecologistas que tratan evitar el deterioro acelerado y ya dramático del sustrato natural del planeta, es plenamente contradictorio con el proyecto social-histórico de la autonomía.

a idea de un mercado capitalista globalizado y auto regulable, capaz de producir un equilibrio, constituye una formula agresiva y renovada de la heteronomía y representa un peligro mortal para la democracia.

El dilema SOCIALISMO O BARBARIE ha sido remplazado por sus correlativos términos DEMOCRACIA O CAPITALISMO, en el sentido que más democracia exige nuevo capitalismo y más capitalismo implica menos democracia.

b. IGUALDAD Y LIBERTAD

En la concepción sustantiva de la democracia en CASTORIADIS (Castoriadis, 1996), que es parte del esfuerzo humano para dar sentido a su existencia social. CASTORIADIS, rechazando cualquier intento de contraponer *igualdad y libertad*, subraya: "Hay que afirmar vehementemente, contra los lugares comunes de cierta tradición liberal, que, entre las exigencias de la libertad y de la igualdad, no sólo no hay contraposición formal entre igualdad y libertad, sino, tratando fundamentar

racionalmente la igualdad, hay que rechazar no sólo la 'autoridad', sino una concepción formalista y procedimental de la democracia, hacia una definición de la 'virtud social' o del 'buen vivir' como contenido de la misma democracia". (Castoriadis, 1988)

No existe - afirma - contraposición formal entre *igualdad* y *libertad*, como sostenido por una parte significativa de la filosofía política liberal, en el sentido de que la derecha defendería la libertad y la izquierda la igualdad. Este ejercicio en realidad no tiene ningún sentido histórico, ya que las luchas sociales de los últimos tres siglos nos sugieren que el proyecto de la autonomía conlleva simultáneamente el intento de conquistar la libertad y la igualdad como creaciones humanas.

Como decía CAMUS, en realidad "la miseria crece a medida de que la libertad retrocede en el mundo y a la inversa". (A. Camus, 1996^a) Precisamente la experiencia de los totalitarismos comunistas demuestran la unión entre desigualdad y dictadura, frente a lecturas que consideran a esos totalitarismos como igualitarios, cuando su realidad fue una desigualdad extrema, que respondía a su naturaleza de sociedades ultra-jerárquicas sometidas a una dominación fuertemente burocrática.

En relación al mito indestructible de la igualdad como sustancia de la idea de 'izquierda', ha sido el filósofo liberal BOBBIO que ha indicado a la izquierda la idea de igualdad como clave de su propia identidad. En la relación *igualdad-libertad*, BOBBIO siempre sostuvo que la igualdad del presente llevaría a un máximo de libertad en el futuro. BOBBIO siempre mantuvo que las formas concretas de la igualdad creaban crecientes grados de libertad, como en el caso de los derechos sociales, que consideraba como 'derechos de libertad', como había mantenido también CALAMANDREI en 1946.

Según BOBBIO y CALAMANDREI, la igualdad como extensión de los derechos sociales, lleva a conquistas materiales, que, en sí mismas, serían también productoras de libertad. Sin olvidar que Marx en la 'Ideología alemana', había hablado de 'igualdad en la pobreza', sin embargo BOBBIO tenía la convicción que la mejora material conllevaría también una idea igualitaria. En su libro *DERECHA E IZQUIERDA* (N. Bobbio, 1995), BOBBIO sostuvo la idea de igualdad como clave de la identidad de la izquierda, cuyo mérito político, como CASTORIADIS, que se consideraba más político que histórico de la filosofía, fue de mantener la pulsión progresiva hacia la igualdad, un principio que él había defendido desde la época de su breve militancia en el Partido de Acción. No puede haber libertad sin justicia social, ni justicia social sin libertad - sigue recordando BOBBIO, el viejo antifascista del Partido de Acción.

Por lo tanto, en mi opinión, no podemos conformarnos con una izquierda que prefiere la igualdad frente a una derecha liberal que prefiere la libertad. Justicia social como igualdad y el respeto de las libertades individuales no representan sistemas alternativos: me parece más bien que los gobiernos deberían garantizar una igualdad tendencial, mientras que la libertad es asunto de las personas y las relaciones civiles, sobre la cual cualquier intervención de gobierno representa sobre todo una limitación.

La aspiración a la igualdad no puede anteponerse a la pasión por la libertad, sino tendría que atenerse a la libertad como un medio noble y necesario al fin, que es justamente la igualdad, pero que no puede llevar a la indulgencia hacia la suspensión o postergación de las libertades políticas y personales. Miseria y hambre reclaman una urgente intervención, pero cambiar el sueño de la libertad - la felicidad que nos hace felices - por el sueño de la igualdad puede llevar a multiplicar pobreza y opresión.

Desde una filosofía popular de la democracia - tal como propone Arturo ROIG - con su fuerte trayectoria en el pensamiento latinoamericano que comienza con Simon Bolívar y José Artigas -, se promueve una alternativa a los proyectos excluyentes, a favor del respeto de los derechos humanos y sociales bajo el principio ordenador de la dignidad humana. Se podría sostener la consideración de que ciertos derechos - los individuales - son fundamentales - y sugieren que se establezca una

jerarquización y, en caso de conflicto, prevalezca aquel que permitiese la máxima realización de los otros derechos. Sin embargo, siguiendo a Bobbio, si existiera un derecho fundamental, sería justamente aquel que permitiese la máxima realización de los otros derechos.

El comunismo real, con su culto al poder y la propaganda de masas, reservó al anticomunismo el privilegio de la libertad y los derechos de la persona, y denigró las instituciones de la democracia como formas vacías. Desde las experiencias de los "comunismos reales" a los populismos más o menos militares, que han bastardeado los objetivos de la igualdad social, negando los derechos fundamentales de los individuos y de los pueblos, del reformismo liberal de BOBBIO vale rescatar el planteo en términos institucionales de la necesaria conjunción e indivisibilidad entre democracia y socialismo, donde la libertad es la bandera de la "buena" izquierda, mientras que la promoción por la igualdad a fin absoluto pertenece al fracaso.

Desde este punto de vista, CASTORIADIS sostiene: "Es el movimiento que yo llamo proyecto por una sociedad autónoma (...), que tendrá la tarea de instituir una sociedad democrática". Es la democracia entonces el lugar de la reflexión crítica, que deriva su propia identidad constitutiva de esa reflexión y confrontación. La política y la democracia realmente existentes están muy lejos del modelo de la sociedad autónoma, que sin embargo - como afirma Bauman - tiene que seguir existiendo como proyecto, un proyecto que está en manos de la política, no de la filosofía. (Z. Bauman, 1999)

No por casualidad las claves interpretativas de la 'educación como práctica para la libertad' de Paulo FREIRE, incluyen una variedad de interpretaciones, desde la filosófico-antropológica a las interpretaciones histórico-sociológicas, la pedagógico-metodológica y la política. (G. Bianco, 1975). Más específicamente, la 'pedagogía de los oprimidos' como acción cultural y educativa, impulsa, como diría CASTORIADIS, a la autonomía, la concientización y la acción política llevan a la revolución cultural y, como última *ratio*, a la transformación revolucionaria de sociedad.

En todos los escritos de FREIRE, las proposiciones pedagógicas se juntan a consideraciones políticas, sociológicas y filosóficas, y el método de la alfabetización, que lleva a la concientización, es la lógica consecuencia de elecciones culturales y políticas, maduradas justamente en la situación educativa, o sea "la experiencia educativa es también experiencia política, en la no-distinción entre teoría y praxis, comprometida en el plano de la elección y de la colocación en la lucha para la transformación revolucionaria de las estructuras socio-económicas y políticas". (G. Bianco, 1975)

La práctica educativa como praxis desmitificadora de la opresión incorpora de modo complementario los aportes filosóficos y sociológicos del marxismo. El discurso de Freire de denuncia y su lenguaje de posibilidad se explican desde su concepción gramsciana, sobre un poder no reducido a los aparatos del Estado, sino en términos de relación social, lo cual permite justificar la función de los educadores para construir un orden más justo e igualitario. Freire asume dialécticamente la naturaleza política de la práctica educativa y el componente pedagógico de la práctica política.

En la misma línea, en 1967, CASTORIADIS, con motivo de la suspensión definitiva de la publicación SOCIALISMO O BAR-BARIE afirma que "sólo será posible un nuevo movimiento revolucionario, cuando una reconstrucción ideológica radical se encuentre con un movimiento social real". (C. Castoriadis, 1976) Algunas semanas antes de morir, CASTORIADIS afirmaba: "Je suis un révolutionnaire favorable a des changements radicaux". Y añadía: "Je ne pense pas que l'on puisse faire marcher d'une manière libre, égalitaire et juste le système capitalisme tel qu'il est".

Por otro lado, es Albert CAMUS a señalar que el único pensamiento fiel a sus fuentes revolucionarias tiene que ser un pensamiento de los límites, ya que el pensamiento democrático es un pensamiento de los límites. De hecho, no en vano los griegos, que descubrieron la democracia, condenaban la desmesura. En esta concepción, la democracia es el régimen de la auto-limitación, es el régimen de la libertad y del riesgo. Sin embargo, los peligros propios de nuestro tiempo proceden de un imaginario extraordinariamente activo y destructivo, el imaginario capitalista.

En la "confusión, ilusión y mistificaciones que renacen constante-mente de sus cenizas" (Castoriadis, 1976), el peligro de la heteronomía propia de nuestro tiempo, con el cual se enfrenta el mismo proyecto democrático, está en la ausencia de significación sea social que individual, en la incapacidad de generar representaciones colectivas creativas, que no afecta únicamente a Occidente, sino se va extendiendo al conjunto del sistema-mundo.

El dominio integral de ese imaginario capitalista es plenamente contradictorio con el proyecto social-histórico de autonomía, ya que, en ausencia de confianza en la finalidad y en el destino colectivos, además en la falta de responsabilidad social de las elites que deberían ejercer una *leadership* espiritual, el individuo 'privatizado' debe enfrentarse con la precariedad de la existencia humana, ya que cada vez la sociedad es más inexistente y los miedos individuales, si pueden ser contados, aun con extrema dificultad, son raramente compartidos.

Ahora que las aporías de la tradición cultural de Occidente aparecen al descubierto, su impotencia ética, la disolución de las clases como identidades sociales acompañada por la crisis de la identidad individual y nacional, en el horror de las guerras, del integralismo y de los totalitarismos, es necesario reformular una nueva ética y una nueva antropología, que recupere la multiplicidad de las consonancias sea en las dimensiones biológico-evolutivas que culturales y humanas.

En la 'interrogación permanente', CASTORIADIS, niega la existencia de una verdad objetiva, pero no supone un simple relativismo. "Existen nuestras verdades - afirma CASTORIADIS - en el sentido que somos capaces de crear en la historia, ya que (...) a lo que apunta la verdad (...), no es más que a ese proyecto de esclarecer otros aspectos del objeto y de nosotros mismos". (J.M.Vera, Cornelius Castoriadis -1922-1997: la interrogación permanente", 1998)

Sin embargo, el concepto de identidad individual - afirma BAUMAN - se ha vuelto tan ambiguo "hasta convertirse en una idea que solo se esgrime en el contexto de un conflicto, en un campo de batalla", y que "si alguna vez sirvió como estandarte para la emancipación, hoy puede resultar una forma encubierta de opresión". (Z. Bauman, Identidad, 2005) Al liberalismo propugnado por las democracias occidentales, no queda que un agregado de individuos aislados, impotentes e indiferentes frente a las contradicciones entre libertad e igualdad, entre individuo y sociedad, entre el bien público y el bien privado.

Una auténtica sociedad liberal y democrática debería acoger el principio de la ética y de la justicia no como hecho privado, sino como 'bien público', promoviendo la preocupación activa para los valores de la comunidad política. La teoría política teoriza la separación entre la esfera pública y la privada, como si no hubiese ninguna dependencia y comunicación entre las dos esferas. Sin embargo, CASTORIADIS individua una tercera esfera, la *agorá*, la esfera de la comunicación que une la esfera pública y privada, el lugar en constante tensión, del diálogo, de la cooperación y del compromiso, donde se disputan los problemas de la *polis*, el lugar de la comunicación y de la política.

Así, la influencia del pensamiento aristotélico resulta clara en las ideas de CASTORIADIS, que considera indispensable una definición de la virtud social, del diálogo y de la comunicación

social como contenido de la democracia, en una concepción sustantiva de la democracia (C. Castoriadis, 1996), que, una vez más, es parte del esfuerzo humano de dar sentido a su existencia social.

4. HEGEMONIA Y DEMOCRACIA

- a. La filosofía de la praxis.
- c. Para una filosofía de la vida.

a. LA FILOSOFIA DE LA PRAXIS

En la afirmación de Stephen Toulmin, "En filosofía nos encontramos donde los humanistas nos han dejado". (S. Toulmin, 1990), vemos como la filosofía sea efectivamente involucrada en la "comprensión del hombre", pertenece ontológicamente al hombre y no es solamente un instrumento para 'explicar al hombre'.

La comprensión del hombre de la filosofía, como observa Leo STRAUSS en 1958 - que parecería no distinta de la que el pensamiento psico--analítico nos propone - no puede hacernos olvidar una diferencia radical: la filosofía misma tiene que ser entendida como una posibilidad humana eminente, que no es derivada, sino pertenece al hombre como hombre".
(L. Strauss, MICROMEGA, 5/2003)

En la afirmación de Toulmin y en la observación de STRAUSS sobre la política en la sociedad tecnológica, se inscribe la exigencia por un lado de una renovada cultura humanística, propia también del humanismo pedagógico de Paulo FREIRE, y por el otro el retorno a la concepción gramsciana de HEGEMONIA, o bien, la necesidad de aquella dirección cultural que "tienda no solamente a la formación de una voluntad colectiva (...), sino a la elaboración, difusión y actuación de una nueva concepción del mundo".
(N. Bobbio, 1976).

En el pensamiento de GRAMSCI, no hay hegemonía solamente en el sentido político, sino y sobre todo como dirección cultural. Al mismo tiempo - anota Giuseppe VACCA - no hay *hegemonía* sin *democracia*, ni puede haber democracia si el ejercicio 'normal' de la hegemonía se interrumpe. Y añade: "El presupuesto de la democracia es el pluralismo - no solamente de los grupos sociales, sino de las organizaciones económicas y políticas - de las sociedades modernas". (G. Vacca, 1999).

Como Castoriadis, otro pensador que hay que tomar en cuenta es Rodolfo Mondolfo, cuya versión de la "filosofía de la praxis", rompe con toda interpretación determinista de los escritos marxiano y con toda comprensión de la historia como un proceso ineluctable autónomo de la praxis concreta de los hombres. En un ensayo de 1955, estableciendo las coincidencias y marcando las diferencias con el pensamiento gramsciano, rechaza la idea del Partido como vanguardia, sin caer en la espontaneidad de las fuerzas sociales. A la escisión entre Partido y Pueblo, Mondolfo opone la auto-organización democrática de las clases populares.

Sin embargo, Gramsci - como Mondolfo y Bobbio - había desarrollado sus reflexiones desde un pensamiento profundamente humanista, desarrollando una lectura humanista de Marx, inspirada en el pensamiento de Antonio Labriola. En la filosofía de la praxis gramsciana, el concepto de hegemonía implica el conflicto entre sistemas de valores distintos, subrayando - como factor decisivo del conjunto de las relaciones sociales - la capacidad de dirigir los modelos culturales, implicando el concepto de dirección cultural, que tiende a la elaboración y a la actuación de una nueva concepción del mundo.

El mismo Gramsci así escribe: "Hay que poner de relieve como el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico y no solo político-práctico, ya que necesariamente involucra y supone una unidad intelectual y una crítica conforme a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha vuelto, aunque en límites todavía restringidos, crítica".

(A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1975).

Gramsci individúa en el plano de la súper-estructura, en el concepto de hegemonía, la capacidad de dirigir los modelos culturales y a los valores ético-políticos de la sociedad, como orientaciones generales de pensamiento y acción.

La dirección cultural y ético-política de la sociedad, como la indica GRAMSCI en el sentido de la hegemonía, se demuestra el factor decisivo para la connotación del conjunto de las relaciones sociales, es decir en la capacidad de acompañar los modelos culturales y los valores históricamente orientados, radicados en las emociones humanas fundamentales, que involucran los valores a favor de la vida y no en contra de ella.

Es entonces el concepto de hegemonía en GRAMSCI, en sus 'Quaderni dal carcere', que implica fuertemente la dirección ético-política y cultural de la sociedad: "El problema más importante para discutir es esto: si la filosofía de la praxis excluya la historia ético-política, o sea no reconozca la realidad de un momento de la hegemonía, no confiera importancia a la dirección cultural y moral y juzgue realmente como 'aparencias' los hechos de la súper-estructura. Se puede decir que no solamente la *filosofía de la praxis* no excluye la historia ético-política, sino su más reciente fase de desarrollo considera como esencial la reivindicación del momento de la hegemonía".

(A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, 1975) .

El precepto de la modernidad, que implica el pasaje desde la dimensión subjetiva a la inter-subjetiva, es equivalente a la construcción gramsciana de la hegemonía participada individualmente, y al mismo tiempo, al pasaje gramsciano recíproco de la hegemonía al consenso individual y a la activa participación, o sea el momento de la individuación de un "nuevo sujeto de los valores compartidos", del pasaje del yo al nosotros y desde el nosotros al yo.

En relación a la concepción gramsciana de hegemonía, BOBBIO subraya: " El teórico por excelencia no es LENIN, sino GRAMSCI. (...) En LENIN prevalece la dirección política, en GRAMSCI la dirección cultural....la hegemonía no mira solamente a la formación de una voluntad colectiva capaz de crear un nuevo aparato estatal de transformar a la sociedad, sino a la elaboración y por tanto a la difusión y actuación de una nueva concepción del mundo". (N. Bobbio, 1976).

Por lo tanto, es una vez más el filósofo liberal Norberto Bobbio que pone el problema de la relación entre hegemonía y democracia. En el denso capítulo "Percezione della democrazia liberale", BOBBIO afirma que no hay hegemonía sin democracia; el presupuesto de la democracia de las sociedades modernas es el pluralismo - no solo de los grupos sociales, sino también de sus organizaciones económicas y políticas -, o sea la articulación de la relación entre "sociedad civil" y "sociedad política": la política misma es representación".

Y Bobbio concluye, en relación a Gramsci: "Es difícil negar que GRAMSCI haya individuado los problemas fundamentales de la democracia contemporánea y que su concepción de la hegemonía sea quizás la percepción más previsoras del dilema de la política del siglo XX". (N. Bobbio, 1976). Así se pone de manifiesto lo que está también en el pensamiento de Croce, la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia.

Cabe destacar que, en Tony NEGRI, autor, con Hardt del controvertido libro IMPERIO, para, "hablar de hegemonía hoy, hay que hablar de una potencia de las multitudes de expresarse y de una forma de derecho que sea adecuada, que establezca procedimientos y que sea capaz de institucionalizar sistemáticamente las relaciones, los contratos, las instituciones que estén ligadas a esta potencia de expresión.". (R.Negri, M.Hardt, 2000). Así que, para Negri, el planteo es ¿cómo es posible transformar en hegemonía el conjunto de las luchas, micro y macro, que son las que hoy conocemos?

Contrariamente al teórico argentino Ernesto LACLAU, que ha transformado la hegemonía en teoría del consenso, NEGRI interpreta la cuestión de la hegemonía más bien para explicar cómo se debe hacer para mandar cuando no se tiene la mayoría.

En realidad para GRAMSCI, en su lectura íntimamente vichiana y humanística del marxismo, en diálogo ideal con CROCE, la cuestión decisiva reside, en una sociedad históricamente determinada, en la calidad de los valores ético-políticos hegemones que se imponen en ella. Por eso, el objetivo políticamente determinante reside en la 'reforma intelectual y moral', o bien en esa reforma de los valores, que es el objetivo cultural para el cambio.

Asimismo, en la tradición de la filosofía política, contra el "revolucionarismo" de izquierda de NEGRI, la cuestión decisiva del Poder político no reside en su aspecto de coerción y dominio, sino en aquella del consenso de la hegemonía, que se expresa "en ese subjetivismo de los valores compartidos" que recupera la primacía de los valores teorizados por el *humanismo* italiano, esa *via italiana* hacia un humanismo crítico y socialista mundializado.

Así el concepto de hegemonía, en la modernidad, marca el pasaje de la dimensión subjetiva a la dimensión inter-subjetiva, desde el consenso individual a la participación activa, como ruptura de nuestra época con la tradición metafísica de Occidente, como producto de nuestro pensar y actuar. A su vez, para NEGRI, como para CASTORIADIS, el problema central es el de la AUTONOMIA del sujeto, ya que concibe a la multitud como un sujeto autónomo, cuyo movimiento positivo es la fuerza motriz de la historia. El sujeto ya no es el partido, como para LENIN, sino la multitud militante, donde San Francisco de Asís sería el modelo del militante puro y sujeto positivo y autónomo. (T.Negri, 2000)

b. PARA UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA

Sin embargo, el tema dramático de hoy es como conseguir, que *Dasein* - cada ser-ahí - no solamente escuche las sollicitaciones epocales, sino se confronte con los valores hegemónicos de nuestro tiempo, para que actúen como valores en favor de la vida y no se opongan a ella. La tendencia actual, tanto en la sociedad como en el sujeto, parece residir en el cierre de sentido, en el cierre a la emergencia de lo magmático, abierto a la imaginación desenfrenada, fuente de la creación, según las definiciones de CASTORIADIS.

Así, en los valores hegemónicos de un proceso histórico que se constituye continuamente, encontramos en GRAMSCI no sólo el teórico apasionado, sino el subjetivismo humanístico de los valores compartidos, en el pasaje del yo al nosotros y del nosotros al yo, mientras que la adhesión a las temáticas biológicas subrayadas por el filósofo Hans JONAS, nos empuja hacia el universalismo de los valores, en su multiplicidad y necesidad, que dan un sentido al mundo en que vivimos.

El pensamiento de JONAS es muy significativo en el sentido de que marca el pasaje de una cultura todavía dominada por las viejas categorías de la tradición filosófica occidental a una cultura netamente opuesta no sólo a la tradición racionalista, positivista, fenomenológica y analítica, sino al existencialismo de HEIDEGGER y las posturas economicistas y científicas marxistas,

echando un puente entre la *modernidad* racionalista y las problemáticas del *humanismo*.

JONAS representa un momento muy notable en la formulación de una *filosofía de la vida* anclada a la *ética de la responsabilidad*, como indicación y guía hacia esa *ética de la liberación*, propugnada por FREIRE y decididamente secundaria en el pensamiento de CASTORIADIS. De hecho, si en la filosofía política de CASTORIADIS, la *autonomía* es libertadora para el sujeto, lo que no parece claramente teorizado es la *responsabilidad* del sujeto mismo. En presencia de la heteronomía, el sujeto autónomo no se declara totalmente responsable por sus acciones, ya que la responsabilidad se atribuye a factores que están afuera del sujeto.

Sin embargo, más el sujeto es teorizado como autónomo, más la responsabilidad se atribuye a factores que están afuera de él, lo que subraya la necesidad que la responsabilidad sea más puesta en relieve, ya que se manifiesta como un 'punto oscuro' en la teoría de CASTORIADIS sobre el sujeto, no sólo autónomo, sino también responsable. Aunque CASTORIADIS no estaría de acuerdo con JONAS en su tentativa de fundar la *ética de la responsabilidad* sobre un postulado metafísico, la cuestión ontológica y ética en relación a nuestro actuar, sea como potencial destructivo hacia la naturaleza, que en la posible manipulación genética de nuestra misma identidad biológica, es crucial.

La responsabilidad se presenta en la forma de un imperativo orientado a la adecuación del actuar del hombre en la época de la técnica y de la globalización. No sólo: la ética de la responsabilidad del hombre en JONAS, como principio ontológico, expresa el "querer ser" del hombre a favor de la vida, en particular a favor de las generaciones futuras, poniéndose como proyecto laico y cultural a sostén de una ética universal para la sobrevivencia de la humanidad. (H.Jonas, 1990, H. Jonas, 1991, H.Kung, 1991)

También Zygmunt BAUMAN, que trata de salir de la impasse entre una modernidad incapaz de sustituir una razón que construya una ética universal y 'fundada subjetivamente' y una pos-modernidad que ha perdido cada confianza en este proyecto, pone en el centro de su discurso alternativo al *otro*, el mismo *otro* radicalmente ético de LEVINAS. LEVINAS acuerda al *otro* aquella prioridad anteriormente reconocida al *yo*, actuando un vuelco de los principios de la ética moderna.

"Una ética pos-moderna - comenta BAUMAN - debería ser una ética que admite al *otro* como prójimo, como lo que está a estricto contacto físico y mental, en la profundidad del *yo* moral, arrancándola del desierto de los intereses calculados, donde había sido exilado". (Z.Bauman, 1996).

BAUMAN, como JONAS, fundamenta la nueva ética de la pos-modernidad en la *responsabilidad* hacia el *otro* como acto de la auto-constitución del *yo*, mientras que, como hemos visto, CASTORIADIS lo pone en la autonomía, alcanzada por el hombre cuando arriba al estado de reflexión, cuando deviene un sujeto reflexivo, no sólo como individuo socializado, sino capaz de cuestionar las significaciones imaginarias sociales - hecho éste íntimamente emparentado con el psico-análisis como praxis práctico-poética. La psique como lugar de la imaginación radical.

Insertando el elemento psíquico en la significación social, CASTORIADIS repite que no hay oposición en el 'el individuo versus la sociedad', mediada por la intersubjetividad, y que psique y sociedad son polos irreductibles. Sin embargo, en la pérdida de significación social, que en la *montée de l'insignificance*, es decir en la ausencia de significación social e individual, CASTORIADIS sitúa el conformismo generalizado y el terrorismo del pensamiento único, que nos debe obligar a reconsiderar todo el horizonte del pensamiento hacia un movimiento político de emancipación, que configure un cambio en la concepción antropológica del ser humano.

¡Quizá el terrorismo del pensamiento único y la desaparición de la confianza en uno mismo, en la comunidad y en los otros, sean más peligrosos del terrorismo global, que es también usado como arma diabólica para debilitar nuestra idea de seguridad!

4. PSIQUE Y EMANCIPACION HUMANA

La *autonomía*, en el dominio del pensamiento, consiste en la interrogación ilimitada, y la ausencia de autonomía en la sociedad dominada por la *heteronomía* - que aumenta la precariedad a nombre de la ganancia, en el paralelo deterioro de los sistemas de protección social, y la insignificancia individual provocada por el racismo social y el *gap*, cada vez mayor, entre ricos y pobres - nos obliga, con CASTORIADIS, a re-considerar la necesidad de una evolución de la cultura, que, superando la inercia y la pasividad social y política actual, lleve a un nuevo movimiento social histórico, que, reactivando la democracia, pueda darle la forma y el contenido que el proyecto de la autonomía requiere. (The Castoriadis Reader, 1997)

Profundizar las significaciones sociales imaginarias y la fundamentación política y filosófica del proyecto de autonomía, en el llamamiento a la responsabilidad individual y social frente a la trivialización capitalista del ser humano (C.Castoriadis,Fait et a refaire, 1997), permitiría replantear el pensamiento y la praxis de nuestro tiempo, a la luz también de la teoría psico-analítica, como reflexión sobre el lenguaje y sobre las referencias intelectuales con las que intentamos cambiar la sociedad.

A partir de esa idea de autonomía, es posible - como sociedad que cuestiona su propia ley de existencia y su propia representación del mundo - redefinir el contenido de un proyecto que, en CASTORIADIS y FREIRE, son esencialmente revolucionarios, hacia una 'sociedad auto dirigida' que se autoconstituye explícitamente en cada momento.

(CASTORIADIS, introducción, 1972, 1976).

Y FREIRE repite que la adquisición de una conciencia crítica se consigue no solamente a través del sólo esfuerzo intelectual, sino a través de la auténtica unión de reflexión y acción. La *síndrome del hombre privatizado*, en la sociedad del *malestar*, abre la puerta a ese *malaise de la civilización*, progresivo e irreversible, que parece ser, con FREUD, el único posible destino del hombre. "El hombre civilizado ha trocado una parte de su posibilidad de felicidad con un poco de seguridad".

(S. FREUD, Opere, 1976).

Sin embargo, contra la represión y sublimación de los instintos, que impide al hombre la plena explicación de sus propias tendencias pulsionales y por tanto de su felicidad, o sea la interpretación de FREUD, JUNG formula un diagnóstico según el cual el *malestar* de la civilización no es tanto causada por la represión y rimoción de las pulsiones, sino se explica en la represión e rimoción de los símbolos.

Y el filósofo GALIMBERTI precisa: "Lo que ha sido removido en nuestra sociedad no es el instinto, sino la trascendencia entendida

como ese *más de sentido* en relación al sentido codificado". (U.GALIMBERTI, 1985) Y añade: "Reduciendo el *malestar* de la civilización a la represión de las pulsiones, FREUD ha hecho un gran servicio al diseño represivo de la civilización occidental", (U. Galimberti, 1985), en el sentido de que la concepción antropológica freudiana permite a las organizaciones político-sociales de mantener intacto el "nivel de represión" en las formas y maneras de representar y vivir el mundo a través de valores distintos de los valores dominantes, que es justamente el lugar donde se gana o se pierde, como afirma GRAMSCI, la hegemonía.

Lo que JUNG intuye es que la rimoción no es "lo instintual", sino lo históricamente determinado, o sea el cultural, otro de los valores dominantes, ese otro cultural, como trasgresor respecto al codificado, que constituye una abertura de sentido y de libertad y que se ejerce en la amplitud de esa abertura.

La cultura no puede ser reducida entonces a represión y sublimación de las pulsiones, sino abre extraordinarias posibilidades a la especie humana. JUNG intuye que en una realidad históricamente determinada, la rimoción significativa non reside en lo instintual, sino en lo cultural otro de lo dominante.

Y FROMM precisa: "FREUD quita al hombre el orgullo de su propia racionalidad, ya que desquicia el modelo tradicional de subjetividad....indicando la cultura como el resultado de la represión/sublimación de los instintos, FREUD se ha precluído la posibilidad de entenderla como lo específico de la especie humana, el resultado de un proceso evolutivo". (E. FROMM, 1985).

A su vez, FREIRE indica que la necesidad que cualquier *acción cultural* se haga *revolución cultural*, conectando de esta manera el proceso educativo y la praxis política. Como en CASTORIADIS, también en FREIRE y anteriormente en GRAMSCI, la creación de una nueva cultura implica la expulsión de los residuos míticos interiorizados. La acción cultural y la revolución cultural son, en distintos momentos, modos para operar esa expulsión. "Una pedagogía utopística de denuncia y de anuncio, lo que es nuestra pedagogía, debe ser un acto de conocimiento de la realidad denunciada a nivel de alfabetización y de pos-alfabetización, que constituyen, en todo caso, una acción cultural". (P. FREIRE, 1974)

Así, la *ética de la liberación* de FREIRE se encuentra con la *hegemonía cultural* de GRAMSCI como problema fundamental de la democracia contemporánea (BOBBIO), con la *teología de la liberación* de LEONARDO BOFF y de HERLDER CAMARA, mientras que, en la *autonomía* y en la *interrogación sin fin* de CASTORIADIS, se hace *proyecto infinito*. Sin duda, el pensamiento de CASTORIADIS ofrece una riqueza de instrumentos conceptuales, relevantes para una teoría crítica que tenga relevancia política global.

En relación al pasaje gramsciano de la hegemonía al consenso individual, o sea al pasaje del yo al nosotros y desde el nosotros al yo, Arturo ROIG también destaca que la alteridad es un "concepto axial" de la filosofía de la liberación, proponiendo como a-priori antropológico la "posición del sujeto", de un nosotros que se valora a sí mismo, que toma conciencia de la rica alteridad que lo constituye y que surge contingentemente para autoafirmarse en su identidad. Si la cuestión del sujeto del filosofar se reabre continuamente, dejando a salvo el problema la legitimidad del término alteridad, sin embargo, DUSSEL, reclamando que la víctima sea escuchada, sigue hablando de víctima, categoría que se mantiene más cerca de la caridad que de la apertura a un sujeto colectivo autónomo.

Sin embargo, ROIG destaca el carácter político inherente a la auto-afirmación del "nosotros" señalando que su modo de manifestación por excelencia es la rebelión: de esta manera, la irrupción del "nosotros" es siempre histórica, política y contingente, sin predeterminaciones que pudieran anticiparse intelectualmente sobre sus formas de liberación, no admitiendo sino pensamientos plurales.

Si la conciencia del nosotros se nutre de la eficacia del imaginariomítico-utópico, el desafío de pensar la alteridad de este tan paradójico "otros que irrumpen como un sujeto", vendría a ser más bien y justamente el desafío permanente de ensayar pensamientos alternativos, abriendo recorridos históricos alternativos dentro de la modernidad.

En relación al pensamiento propio de América Latina, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel asume el diagnóstico de Augusto Salazar Bondy (A. Salazar Bondy, *Existe una filosofía de nuestra América?*, 1968), de la alienación como marca propia de una cultura colonial.

En lugar de aplicar correctamente la dialéctica hegeliana, DUSSEL

busca la superación del propio Hegel, al cual considera el filósofo paradigmático de la "modernidad europea-occidental". Asimismo, DUSSEL plantea la necesidad de romper con la lógica de la totalidad y alteridad levinasiana, abriéndose al Otro: el pobre, los pueblos periféricos, los hombres y las mujeres latinoamericanas. Esta forma alternativa de filosofía, que asume la perspectiva de las víctimas y exige la transformación del sistema que las victimiza, es la filosofía de la liberación.

DUSSEL, próximo a la teológica "opción de los pobres", procura ponerse del lado de la exterioridad de la que habla Levinas, pero critica a este filósofo que nunca identificara el rostro de los otros, elaborando la polaridad centro-periferia para construir un genuino contra-discurso europeo. En el nuevo humanismo y en la hegemonía expresada por la ética de la Liberación del tercer Milenio, aparece central una ética fundada en los valores de la vida, basada en un "ethos" universal de los valores y de una renovada democracia.

En la actualidad se recurre a la concepción de "modernidades múltiples" para dar cuenta de la heterogeneidad y pluralidad que engloba la modernidad, donde coexisten e interactúan diversas realidades culturales. Entender la *modernidad* a través del proyecto de la autonomía de CASTORIADIS, que se expresa por un lado en los movimientos estudiantiles, de las mujeres, de las minorías raciales y culturales, en el psico-análisis y en la pedagogía y por el otro en contra del proyecto capitalista de explotación de la humanidad y de la naturaleza, nos permite mirar a la conflictividad cultural, política y social y nos ofrece un instrumento mucho más complejo que en la *racionalidad comunicativa* sostenida por HABERMAS en su teoría del *proyecto inacabado de la Ilustración*, o bien, the unfinished project of the Enlightenment.

La extensa comprensión de CASTORIADIS de lo que implica el término *cultura*, está acompañada por un esfuerzo de cambiar y revolucionar a la sociedad: "The revolutionary society ought to appear as what it really is: a total movement concerned with everything people do and are subject to in society, and above all in their daily life". (C. CASTORIADIS, University of Minnesota Press, 1988, 1993).

5. CONCLUSIÓN. AUTONOMÍA, RESPONSABILIDAD Y LIBERACIÓN

¿Existe entonces una modalidad de la existente, que inglobe la autonomía, la educación, la responsabilidad y la liberación?

Solamente una investigación que tenga en cuenta sea la conciencia, la subjetividad y la identidad humana filogenética, ontológica y existencialmente, así como desde el punto de vista de los valores y de los elementos *a priori* biológicos e histórico-culturales, puede darnos ese conocimiento indispensable para contestar a esa pregunta y anclarla a la ética.

La cuestión antropológica nos sugiere la relación entre la emancipación humana y política, que resulta crucial y determinante, ya que no puede haber división entre la emancipación humana y la emancipación política, entre la dimensión del individuo privado y la del ciudadano público. "No es un gran resultado la conquista de la emancipación política, si ella cubre una vida social donde las personas o son extranjeras o entran en una relación exclusivamente mercantil". (V. Possenti, 1991).

Si no se pueden separar las dos emancipaciones, la formulación de una *filosofía de la vida* no puede rescindir de una *ética de la responsabilidad*, sea como responsabilidad hacia sí mismo y las futuras generaciones como en JONAS, que como responsabilidad hacia el *otro*, como acto constitutivo del *yo*, como en LEVINAS y BAUMAN. "Una ética pos-moderna - afirma BAUMAN - (Z. Bauman, 1996), debería ser una ética que readmite al otro como prójimo".

Desde este punto de vista, no hay antinomia entre el proyecto de autonomía de CASTORIADIS, clásico y psico-analítico, y el proyecto moderno y sociológico de BAUMAN. Pero hay más: en la nueva ética y en la nueva antropología de la pos-modernidad, el fundamento de la responsabilidad moral hacia el otro representa el acto constitutivo del sujeto.

Re-personalizar la moral significa devolver la responsabilidad moral al punto de partida del proyecto ético, (Bauman, 1996), en una ética de la responsabilidad y cultura de la praxis, que se extiende más allá de las fronteras hasta ocupar la totalidad del 'Lebenswelt', del 'mundo de la vida', que debería ser tan grande como la de KANT, 'la unión universal de toda la humanidad'.

Así, la responsabilidad moral, radicada en nuestra misma condición de seres humanos, que define y anima las acciones morales en nuestro estar juntos en un 'colectivo moral', donde la empatía constituye la específica pre-condición – como diría Arno Johan Vetten - cognitivo-emocional de la capacidad moral, fundamenta la nueva ética de la pos-modernidad.

En este contexto, el sentido pedagógico propio de la concientización en Paulo FREIRE que implica una actitud dialógica y acompaña la revolución cultural en cada fase, y el proyecto infinito de CASTORIADIS como autonomía e interrogación permanente, adquieren pleno sentido, en una verdad nunca acabada y que se contruye en el profundo del yo moral y se extiende a ese colectivo moral, donde el otro constituye el acto constitutivo del individuo e indica la responsabilidad que nos une como especie humana y determina nuestra emancipación humana que es también política y social.

Gabriella Bianco

Junio de 2009

BIBLIOGRAFÍA

- P. Freire, - Cultural Action for Freedom, Penguin Education, Middlesex, 1972
- L'educazione come pratica della libertà, Mondadori, Milano, 1973
- Teoria e pratica della liberazione, A.V.E Minima, Roma, 1974

- La pedagogia degli oppressi, Mondadori, Milano, 1971
- Pilgrims of the Obvious, in, Risk, vol. 11, n.1, 1975
- Cultural Action and Conscientization, Penguin, Middlesex, 1972
- Education, Liberation and the Church, en, Study Encounter, vol. IX, n. 1, World Council of Churches, Geneva, 1974
- Sobre la acción cultural, Icirca, Santiago de Chile, 1969
- Coscientizzazione e rivoluzione, Centro di documentazione IDAC, n. 1, Pistoia, 1973
- The Adult Literacy Process as Cultural Action for Freedom, en, Literacy Discussion, UNESCO, Spring, 1974
- Pedagogia de la esperanza, Siglo Veintouno, Mexico, 1993
- Pedagogía de la autonomía, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1997

D. Blanchard, Castoriadis, en, Socialisme ou Barbarie, Courant Alternatif, Février, 1998

C. Castoriadis, - Fait et a faire. Le carrefours du laberynthe, V, Paris, Seuil, 1997

- Les carrefours du laberynthe, IV, Paris, Seuil, 1996
- Contre le conformisme generalisé. Stopper la montée de l'insignificance, en, Le Monde diplomatique, 2000
- La crise des sociétés occidentales, 1996a
 - Le delabrement de l'Occident, 1996a
- La montée de l'insignificance, 1996a
- El descubrimiento de la imaginación, 1988
- Imagination, imaginaire, réflexion, 1997
- El destino de los totalitarismos, en, La institución imaginaria de la libertad, Tusquets, Barcelona, 1983, 1989
- L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975:
- La institución imaginaria de la sociedad:

vol. 1: Marxismo y teoría revolucionaria, op. cit.

vol. 2: El imaginario social y la injusticia, op. cit.

- Culture in a Democratic Society, 1994, en, The Castoriadis Reader, ed. Davis Ames Curtis, Oxford, Blackwell, 1997
- Social Transformation and Cultural Creation, 1978, en, Political and Social Writings, vol. 3, cfr. The Crisis of Culture and the State, 1986, Philosophy, Politics, Autonomy, ed. Davis Ames Curtis, New York, Oxford University Press, 1991
- On the Content of Socialism, 1955, en, Political and Social Writings, vol. 1, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1988, 1993
- Modern Capitalism and Revolution, en, Political and Social Writings, vol. 3, op.cit.

- G.L. Boggs, *The Reconstruction of Society*, part II of Paul Romano and Ria Stone, *The American Worker*, Detroit, Beurek Editions, 1972

- J.Habermas, - *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989
- *Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, 1979
 - *Ideologies and Society in Post-War World*, en, *Autonomy and Solidarity*, Interview with Juergen Habermas, a cargo de Peter Dews, Verso, 1986
 - *Post-modern Culture*, ed. Hal Foster, Pluto, 1983
- H.Jonas, - *Das Prinzip Verantwortung*, en, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1990
- *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1999
 - *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Il Melangolo*, Genova, 1990
- H. Kung, *Progetto di un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano, 1991
- G. Bianco, - *Educazione e politica. Note alla pedagogia di Paulo Freire*, C.U.E.U, Milano, 1975
- *The Concept of Praxis in Antonio Gramsci*, University of Toronto, M.A., 1977
 - *Epistemologia del diálogo. Pensamiento del éxodo*, Biblos, Buenos Aires, 2003
- A. Gramsci, - *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, en, *Opere di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino, 1970
- *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1974
 - "Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce", Il vol., ibidem
- B.Baczko, *Les imaginaires sociaux. Memoirs et espoirs collectifs*, Payot, Paris, 1984
- L Boia, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Les Belles Lettres, Paris, 1998
- A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo Veintiuno, México, 2001
- E. Dussel, - *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1999
- *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983

- Para una ética de la liberación latinoamericana, Siglo Veintiuno, Buenos Aires - Mexico - Bogotá, 1973-1980

A.A.Roig, - Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, Fondo de cultura económica, México, 1981
- Etica del poder y moralidad de la protesta, EDIUNC, Mendoza, 2002

J.C.Scannone, El nosotros ético-histórico. Hacia una ética en perspectiva latinoamericana, en, G.Bianco (coord.), El campo de la ética. Mediación, discurso y práctica, Edicial, Buenos Aires, 1997

P.Guadarrama (comp.), Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina, El Buho, Bogotá, 1993

D. Coben, Gramsci y Freire, héroes radicales, Miño y Davila, Buenos Aires, 2001

Antonio Negri y Michael Hardt, Empire, Harvard University Press, Cambridge 2000

Antonio Negri y otros, Contrapoder, Introducción, Ediciones De Mano en Mano, Bs. As., 2001

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Hegemonía y estrategia socialista, 1985

B. Suchodolski, Fondamenti di pedagogia marxista, La Nuova Italia, Firenze, 1967

A. Savinio, Maupassant y el otro, Brugnara, Barcelona, 1983

G.B. Vico, Scienza nuova, Napoli, 1725/1744

K. Marx - F. Engels, L'ideologia tedesca, Editori Riuniti, Roma, 1958

E. Kant, La paz perpetua, Aguilar, Madrid, 1967

E. Fromm, - Il cuore dell'uomo, Barabba, Roma, 1965
- Grandezze e limiti del pensiero di Freud, Mondadori, Milano, 1985

S. Freud, - Opere, Bollati e Boringhieri, Torino, 1976
- Introduzione alla psicanalisi (1929), Boringhieri, Torino, 1976

U. Galimberti, - La terra senza il male, Feltrinelli, Milano, 1985
- Il gioco delle opinioni, Feltrinelli, Milano, 1985

- C. Jung, Tipi psicológicos, en, Opere, vol. 6°, Boringhieri, Torino, 1969
- M. Trevi, Per uno junghismo critico, Bompiani, Milano, 1987
- G. Vacca, Percezione della democrazia liberale, en, Appuntamento con Gramsci, Carocci, Roma, 1999
- C. Lasch, La ribellione delle elites, Feltrinelli, Milano, 1995
- E. Levinas, - La sfida all'etica, Feltrinelli, Milano, 1996
- Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Montpellier, 1972
- M. Buber, Il principio dialogico, Comunità, Milano, 1959
- G. Leopardi, Trattato delle passioni, Donzelli, Roma, 1997
- Z. Bauman, - La solitudine del cittadino globale, Feltrinelli, Milano, 1999
- La sfida dell'etica, Feltrinelli, Milano, 1996
- La sociedad sitiada, FCE, Ns As, 2004
- Identidad, Editorial Losada, Bs. As., 2005
- N. Bobbio, - Derecha e izquierda, Taurus, Madrid, 1995
- Gramsci e la concezione della società civile, Feltrinelli, Milano, 1976
- El tiempo de los derechos, Sistema, Madrid, 1991
- U. Beck, A. Giddens y S. Lash, Modernización reflexiva, Alianza, Madrid, 1997
- D. Blanchard, Castoriadis, en, Socialisme ou Barbarie, Courant Alternatif, Février, 1998
- R. Mondolfo, - Origen y sentido del concepto de cultura humanista, Inauguración del Instituto de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 1940
- La ética antigua y la noción de conciencia moral, en, Publicaciones del Instituto de Humanidades, n. 41, 1944
- D. Mermet, La montée de l'insignifiance, 1996
- I. Ramonet, La pensée unique, en, Le Monde Diplomatique, enero de 1995
- D. Ramaglia, "Alcances de la crítica de la modernidad y la recuperación del sujeto en la filosofía latinoamericana actual", en, J. de la Fuente y Y. Acosta (coords.), Sociedad civil, democracia e integración, UCSH, Santiago de Chile, 2005

V. Possenti, La società liberale al bivio, Marietti, Genova, 1991

L. Strauss, Su Freud. L'avvenire di una illusione, en, Micromega, 5-2003 nov-dic., 2003

G. Soros, La crisi del capitalismo globale. La società aperta in pericolo, Ponte delle Grazie, Milano, 1999

S. Toulmin, en, Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity, MacMillan Inc., New York, 1990

A. Tortorella, Il fondamento etico della politica in Gramsci, en, Critica marxista, II, III, 1997

J.M. Vera, - La izquierda, en, Iniciativa socialista, n. 45, Junio de 1997
- Cornelius Castoriadis (1922-1997): la interrogación permanente, en, Iniciativa socialista, n. 48, Marzo de 1998

L. Zea, La filosofía americana como filosofía sin más, Siglo Veintiuno, México, 2001

P.S. La distinción entre acción cultural y revolución cultural está analizada por FREIRE en TEORIA E PRÁTICA DELLA LIBERAZIONE, AVE, Minima, Roma, 1974, en, CULTURAL ACTION FOR FREEDOM, Penguin, Middlesex, 1972 y SOBRE LA ACCIÓN CULTURAL, Icirá, Santiago de Chile, 1969).

X ENCUENTRO CORREDOR DE LAS IDEAS. Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy. 10, 11 y 12 de Setiembre del 2009. Maldonado, Uruguay.
corredor2009uruguay@gmail.com

AUTOR: Humberto Rocha Cunha

TITULAÇÃO: Doutor

INSTITUIÇÃO: Governo do Estado do Pará – Secretaria de Estado de Integração Regional – Diretoria de Logística para Integração

E-MAIL: cunha.humberto@gmail.com

RESENHA DE CURRÍCULO

Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2008) e mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria (1996), possui graduação em Agronomia pela Universidade Federal Rural da Amazônia (1976). Atuação em Tópicos Específicos de Educação, com ênfase em Educação Permanente, atuando principalmente nos seguintes temas: educação, educação popular, ensino-aprendizagem, cidadania e problematização. Experiência também em Gestão Pública, Movimentos Sociais, Consultoria Ambiental e Assessoria em processos de planejamento. É servidor público temporário do Governo do Estado do Pará, Brasil.

MESA 5: Pensamiento Alternativo

522

TITULO: Sustentabilidade, uma perspectiva na Amazônia Brasileira.

RESUMEN:

La exuberancia de la naturaleza amazónica atrae el colonizador europeo, y los conductores del Estado después de la independencia nacional. Ellos saquearon la región durante siglos. A los Pueblos de la Selva, se les quedó la deforestación, la contaminación del agua, la extinción de especies, la urbanización descontrolada y la inseguridad social. Una alianza política entre los intelectuales y las capas populares produjo nueva comprensión del desarrollo regional, vinculada a la cuestión de la sostenibilidad. Acciones del Gobierno Popular y la reforma de las estructuras de la Universidad Federal, en el Estado de Pará, Brasil, son expresiones de esta preocupación social y activismo intelectual.

PONENCIA COMPLETA

SUSTENTABILIDADE, UMA PERSPECTIVA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

O Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó (Brasil & Pará, 2009), lançado em junho de 2009 pelos governos Federal e do Estado do Pará, representa um pensamento inovador em ação na Amazônia Brasileira. Ele é o primeiro de uma série de doze planos de desenvolvimento regional em processo de elaboração, correspondentes às doze regiões de integração estabelecidas pelo Governo Popular empossado no ano de 2007 (ver mapa à página 3).

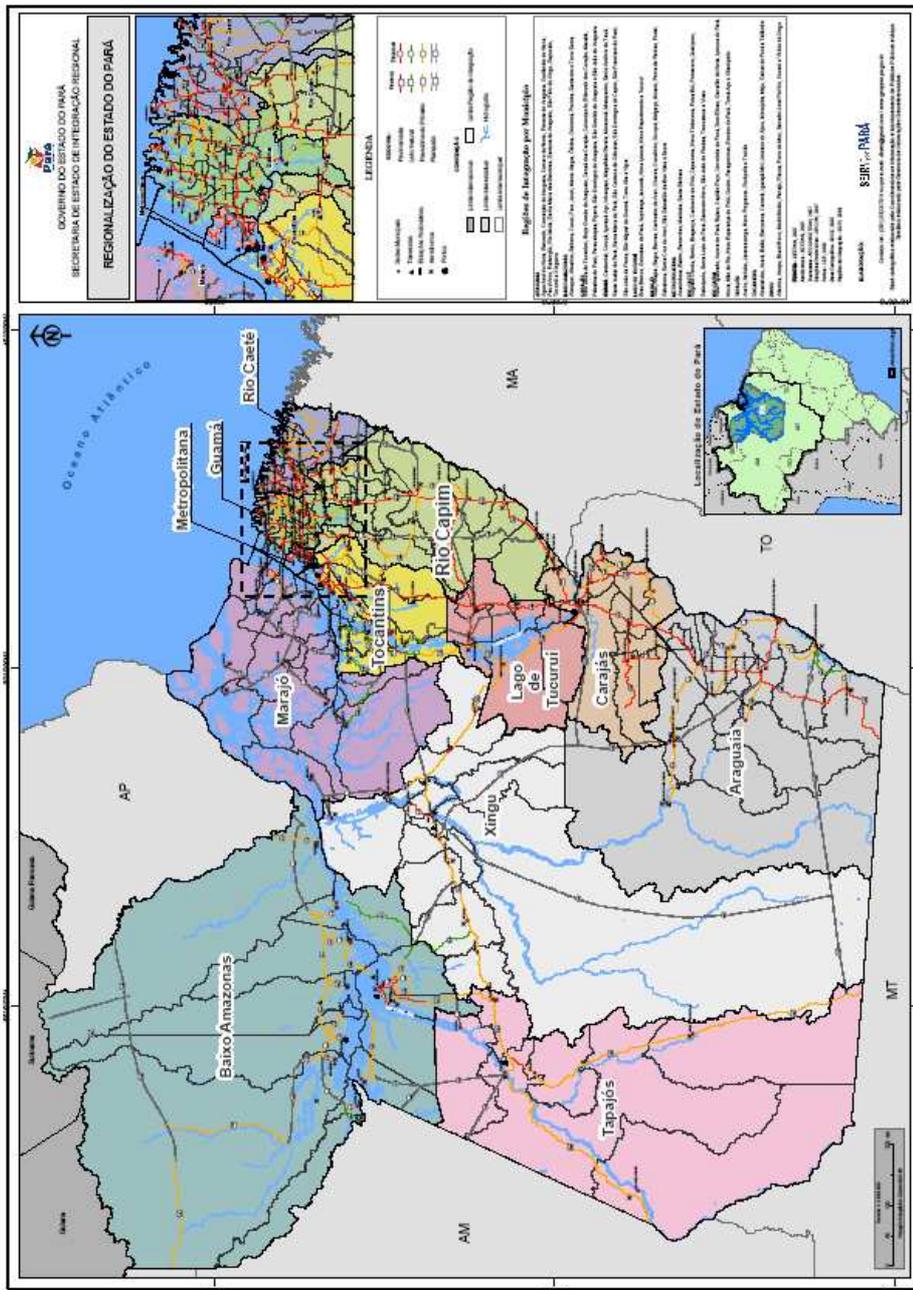
A participação popular e a sustentabilidade são características do Plano que o tornam inovador no Estado do Pará. A experiência no Marajó constitui a metodologia para o planejamento do desenvolvimento nas outras onze regiões de integração. Três delas, Xingu, Tocantins e Metropolitana, já iniciaram o processo.

Uma vez constituído o corpo técnico encarregado da produção do Plano, são convocadas audiências públicas, gerando a possibilidade de recolher amplamente a experiência e os anseios da população da área atingida. O Plano nasce da interação entre técnicos e população e sua implantação será efetivada por um comitê gestor, constituído por representantes da sociedade civil e dos governos.

A ação colonialista, quer externa quer interna, pouca atenção dedicou às necessidades populares e ao imaginário social amazônicos, por conta de políticas sociais, culturais e educacionais afirmadas numa ideologia de reprodução da cultura branca da Península Ibérica. Portugueses e espanhóis no período colonial, ingleses no século XIX, norte-americanos no século XX, em aliança com o poder econômico e político nacional e contando com a conivência da elite latifundiária local, esta é a equação do saque desenfreado das riquezas da Amazônia.

Produziu-se, desta forma, a ocultação dos sujeitos regionais, sua ausência social, a auto-estima regional ferida. Só recentemente se tenta a desconstrução/reconstrução desse paradigma em plano nacional e no próprio território amazônico.

O Governo Popular do Pará incentiva a participação da população nos mecanismos de governo através de diversos fóruns setoriais, especializados e, também, através do PTP-Planejamento



Territorial Participativo (Fontes, 2008). A priorização dos investimentos é sugerida em audiências 524

públicas municipais e regionais. A partir dessas sugestões, o Conselho Estadual do PTP define as prioridades para a construção do Plano Plurianual de Governo (período de 3 anos) a ser discutido e votado pela Assembléia Legislativa.

Esta forma de pensar e operacionalizar o desenvolvimento inova na Amazônia, submetida durante séculos ao colonialismo, por parte de potências estrangeiras e de interesses dominantes na economia nacional. Dom José Luiz Azcona Hermoso, OAR, Bispo da Prelazia do Marajó, assim se pronuncia.

O protagonista deste Plano é o homem marajoara. Ele deve ser o sujeito principal do seu próprio desenvolvimento. [...] Este Plano não pode ser mais um exemplo de colonialismo atualizado por uma implantação não-participativa do mesmo, mas o início efetivo de um Marajó respeitado na sua liberdade e no direito de forjar seu próprio destino histórico (Brasil & Pará, 2009: 7).

Ao recorrer à valorização das tradições, das culturas locais como agentes de mobilização, é possível promover a emergência dos sujeitos do desenvolvimento local, no sentido apontado por Boaventura Sousa Santos (2004). Descentralização e desconcentração das ações culturais, fortalecendo cidades-pólos em todas as regiões, são mecanismos de empoderamento popular, num território marcado fortemente pela floresta, pelos rios e pela vida rural. Uma base social sustentável ao desenvolvimento é, desta forma, estabelecida.

Por pressão do mercado e por iniciativa da União, no passado a floresta amazônica foi derrubada em milhares de quilômetros quadrados para venda de madeiras em tora ou tábuas e para implantação de projetos pecuários, com vista ao fornecimento de carne bovina ao mercado internacional. Aos povos da floresta restou o desmatamento e a precarização no acesso aos bens da natureza e à qualidade de vida (Otávio, 2007). Hoje, o Governo Popular trabalha com o programa "Um Bilhão de Árvores para a Amazônia". Lançado em 2008, é um programa voltado à reconstituição de parte da floresta derrubada no passado (Pará, 2008a: 7). O programa pretende combinar geração de emprego e renda com o combate ao desmatamento, enfocando especialmente agricultores familiares, comunidades tradicionais e povos indígenas.

A atividade pecuária devastou fortemente a floresta, gerando fazendas de pastoreio extensivo com corte de cem por cento da vegetação arbórea. Considerando que existia exigência legal de conservação da ordem de 50% da área, exigência esta elevada recentemente para 80%, e que cabe à União a tutela aos bens da natureza, o Ministério Público Federal iniciou procedimento contra 21 pecuaristas que realizaram a devastação, 10 frigoríficos e 3 curtumes que industrializam a carne e o couro oriundos de área desmatada. Um acordo foi firmado, sendo assinado pelos frigoríficos um TAC-Termo de Ajustamento de Conduta, em que se comprometem a somente comprar e industrializar carnes oriundas de áreas livres de desmatamento ou trabalho escravo. A Governadora do Estado, por sua vez, comprometeu-se *"a acelerar políticas públicas em andamento para zonear o território paraense e fazer a regularização ambiental e fundiária da cadeia produtiva da pecuária"* (Pará, 2009c: 7).

O Governo Popular do Pará estimula, ainda, o desenvolvimento tecnológico, compreendendo que um modo de vida e de produção fortemente vinculado à natureza necessita da mais alta tecnologia para que se realize de modo não agressivo, minimizando os impactos sobre o ambiente. No campo da produção de energia elétrica, por exemplo, além das grandes usinas hidrelétricas, já tradicionais, estão sendo estimuladas pequenas e micro centrais hidrelétricas, etanol, biodiesel, biogás e outros sistemas isolados baseados em fontes alternativas de produção de energia. Os produtos da floresta são também pesquisados para abastecimento local e para exportação de alimentos, biofármacos e biocosméticos.

O tempo dirá da eficiência e eficácia destas ações do Governo Popular do Pará. Elas constituem uma crítica à razão indolente da modernidade (Santos, 2004). O passivo social e ambiental é imenso, mas o esforço de colocar em prática um pensamento alternativo voltado à sustentabilidade

pode abrir canais por onde a experiência dos sujeitos venha a emergir, superando suas ausências e estabelecendo sinergia no processo de desenvolvimento.

O Governo Popular do Pará age em parceria com o Governo Federal, de modo a potencializar os investimentos nas doze regiões de integração que compõem o estado, combinando o incentivo à produção agro-florestal, pecuária e industrial, com a construção de infra-estrutura e a geração de empregos no setor de serviços (Pará, 2007). Em toda a área rural, há um esforço concentrado para o fornecimento de luz elétrica a todas as residências. Na região metropolitana da capital, Belém, o Programa Ação Metrópole está focado em eixos estruturantes até 2014, reconstruindo sua infra-estrutura viária, condições de acessibilidade e sistema de transportes urbanos (Pará, 2009a: 5; 2009a: 8).

O Brasil é um país de consciência filosófica tardia (Corbisier, 1975; 1978). O pensamento nacional formou-se no desenrolar do século XX, enraizando-se de forma diferenciada segundo as regiões do país. Na Amazônia Brasileira, a resistência e a contra-hegemonia tomam cor local, fundadas no processo histórico havido e em andamento no território regional. Quem propõe a resistência tem que fazê-lo num patamar que conjugue responsabilidade, justiça e solidariedade, na conceituação que lhes é atribuída por André Comte-Sponville (2003). Isto exige esforço intelectual organizado, produção científica, criação tecnológica.

Grande parte das mudanças que hoje se operam na governança no estado do Pará está vinculada aos processos vivenciados nos anos de luta pela redemocratização do país, que uniram as categorias de trabalhadores aos intelectuais, entre os quais os professores e pesquisadores da UFPA-Universidade Federal do Pará. A evolução do voto da população em busca de participação nas decisões de governo coincide com a evolução interna da Universidade estabelecendo novos compromissos com o desenvolvimento regional (Brasil, 2009).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRASIL. Universidade Federal do Pará (2009): **UFPA, Relatório Social de Gestão 2001/2009**. Belém.
- BRASIL. Grupo Executivo Interministerial; PARÁ. Grupo Executivo do Estado do Pará (2009): **Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó**. Belém.
- COMTE-SPONVILLE, André (2003): **Dicionário filosófico**. São Paulo: Martins Fontes.
- CORBISIER, Roland (1978): **Autobiografia filosófica: das ideologias à teoria da práxis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ____ (1975): **Filosofia política e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- FONTES, Edilza Joana Oliveira (2008): **Imagens do Planejamento Territorial Participativo**. Belém: Paka-Tatu.
- OTÁVIO, Chico (2007): **Inventário Amazônia: ocupação, preservação e futuro**. Rio de Janeiro: Desiderata.
- PARÁ. Secretaria de Comunicação (2008a): *“Estado do Pará planta 1 bilhão de árvores”*. Em: **Notícias do Governo Popular**, 0: I, 7.
- ____. Secretaria de Comunicação (2009a): *“Sistema viário desafoga trânsito”*. Em: **Notícias do Governo Popular**, 12: II, 5.
- ____. Secretaria de Comunicação (2009b): *“Cidade fica com obras”*. Em: **Notícias do Governo Popular**, 14: II, 8.
- ____. Secretaria de Comunicação (2009c): *“Acordo libera venda de carne do Pará”*. Em: **Notícias do Governo Popular**, 15: III, 7.

____. Governo do Estado (2007): **Política de fomento ao desenvolvimento sustentável – concepções para debate**. Fundo de Desenvolvimento Industrial Sustentável. Belém, Governo do Estado do Pará.

SANTOS, Boaventura Sousa (2004): **Conhecimento prudente para uma vida decente**: Um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez.

POR UMA REFLEXÃO LATINOAMERICANA ACERCA DO CONCEITO DE SEGURANÇA ALIMENTAR⁵⁸⁸

*Gabriela Albarello Friedrich⁵⁸⁹
Íásin Schäffer Stahlhöfer⁵⁹⁰
Luiz Ermani Bonesso de Araujo⁵⁹¹*

Resumo

A Declaração dos Direitos do Homem consagra o Direito à Vida, à Saúde e ao Meio Ambiente. Diante disso, é mister que o conceito de Segurança Alimentar, muito trabalhado nos países centrais sob a sua própria perspectiva, seja adequado à realidade Latinoamericana quanto aos OGMs alimentares. Assim, objetiva o trabalho em tela refletir acerca da necessidade de um conceito que atente para as peculiaridades econômicas, políticas, sociais, ambientais e jurídicas desses países em desenvolvimento.

Palavras-chave: OGM. Segurança Alimentar. Latinoamericano.

POR UNA REFLEXIÓN LATINOAMERICANA ACERCA DEL CONCEPTO DE SEGURIDAD ALIMENTARIA

Resumen

La declaración de los Derechos del Hombre consagra el derecho a la vida, a la salud y al medio ambiente. Frente a esto, es importante que el concepto de Seguridad Alimentar, muy difundido en los países centrales sobre su propia perspectiva, sea adecuado a la realidad Latinoamericana en cuanto a los OGMs alimentares. De este modo, el presente trabajo objetiva el pensamiento acerca de la necesidad de un concepto que atienda las peculiaridades económicas, políticas, sociales, ambientales y judiciales de estos países en desenvolvimiento.

Palabras-clave: OGM. Seguridad Alimentaria. Latinoamericano.

Introdução

Um dos principais fatores que propulsionam o avanço tecnológico é a busca de alternativas que possibilitem ao homem solucionar antigos problemas como a fome. Nesse sentido, o cultivo de alimentos geneticamente modificados aparenta ser uma solução, contudo, as conseqüências de sua utilização na saúde humana e ambiental ainda devem ser mais bem apuradas cientificamente. Frente a

⁵⁸⁸ Pesquisa decorrente do Projeto de Pesquisa "Aspectos relevantes da Segurança Alimentar com relação a organismos alimentares geneticamente modificados frente à Sociedade de Risco e ao Direito Ambiental" vinculado ao Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade da Universidade Federal de Santa Maria.

⁵⁸⁹ *Autora.* Atualmente é graduanda do 8º semestre do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão na Instituição. Participante do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade sob coordenação do Prof. Dr. Luiz Ermani Bonesso de Araujo e Prof. Ms. Jerônimo Siqueira Tybusch. Estagia no Ministério Público Federal - PRM/SM. Email: gabriela_friedrich@yahoo.com.br

⁵⁹⁰ *Autor.* Atualmente é graduando do 8º semestre do Curso de Ciências Jurídicas e Sociais da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão com bolsa provida pela própria Instituição. Participante do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade sob coordenação do Prof. Dr. Luiz Ermani Bonesso de Araujo e Prof. Ms. Jerônimo Siqueira Tybusch. Editor-Assistente da Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM. Estagia no Lutz Coelho Advogados Associados. Email: iasindm@gmail.com

⁵⁹¹ *Autor e Orientador.* Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito de Santo Ângelo, Mestre e Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenador do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade. Atualmente é professor e coordenador do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Email: luiz.bonesso@gmail.com

este impasse é necessário analisar o tema sob a ótica da Segurança Alimentar, respeitadas as particularidades latinoamericanas.

Dessa forma, a presente pesquisa faz uma reflexão, sob o ponto de vista latinoamericano, acerca do conceito de Segurança Alimentar criado pelos países centrais, no que tange aos Organismos Alimentares Geneticamente Modificados (OGM). Isso porque, são assegurados ao homem direitos relativos à vida, à saúde e ao meio ambiente, possivelmente colocados em risco frente à incerteza científica quanto à utilização em larga escala de OGM.

1. Os Direitos à vida, à saúde e ao meio ambiente ecologicamente equilibrado

Uma das primeiras conquistas referente aos Direitos Humanos em nível internacional foi a Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH) de 1948, prevista pela Carta das Nações Unidas em 1945. Assinado no dia 10 de dezembro de 1948, em Paris, este documento enumera os direitos que todos os seres humanos possuem, interessando, principalmente, para o trabalho em comento, o direito à vida, saúde e, conseqüentemente, ao meio ambiente equilibrado.

A DUDH consagra, em seu artigo III, o direito à vida⁵⁹², que é o direito fundamental de primeira geração⁵⁹³ mais essencial, dele originando-se todos os demais direitos assegurados ao homem. E ainda, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, documento posterior àquela, aprovado pela XXI Assembléia Geral das Nações Unidas, afirma que “o direito à vida é inerente à pessoa humana. Este direito deverá ser protegido pela lei, ninguém poderá ser arbitrariamente privado de sua vida”⁵⁹⁴.

A proteção garantida à vida abrange o direito “de estar vivo, de lutar pelo viver, de defender a própria vida, de permanecer vivo”⁵⁹⁵. Ademais, pressupõe a noção de qualidade de vida, a qual garante ao ser humano também o direito de viver bem e em condições dignas de existência como pessoa. Aqui se insere o direito à saúde como conseqüência do direito à vida.

Assim sendo, o direito à saúde diz respeito à qualidade de vida e dignidade da pessoa humana, escopos de todo homem. Pois de nada serve ser assegurado a este o direito à vida se não forem também assegurados os meios de preservá-la. O direito à saúde, apesar de extremamente ligado ao direito à vida, insere-se nos de segunda geração⁵⁹⁶. Isso porque, possui cunho social e é concebido como direito de todos e dever do Estado, principal responsável por garantir a efetividade desse direito mediante políticas sociais e econômicas.

Quanto ao direito ao meio ambiente equilibrado, este está intimamente ligado aos direitos anteriormente referidos, pois o ser humano somente exercerá seu direito à vida, de forma saudável, em um meio ambiente que apresente as condições naturais necessárias para o desenvolvimento pleno da vida. É um direito fundamental inserido nos de terceira geração⁵⁹⁷ por apresentar-se como um direito transindividual, ou seja, não pertence aos seres humanos de forma singular, sendo marcado pelas alterações da sociedade, que, ante aos novos problemas e preocupações mundiais, adotou uma nova concepção preservacionista ambiental em relação ao desenvolvimento científico-tecnológico.

Diante disso, toda e qualquer prática que se apresente como possivelmente nociva à vida, à saúde ou ao meio ambiente deve ser analisada com a devida cautela. Os Organismos Alimentares Geneticamente Modificados são um bom exemplo do exposto, uma vez que a desmedida utilização, sem conhecimento científico suficiente acerca das conseqüências desta, pode gerar danos irreparáveis à vida, saúde e meio ambiente.⁵⁹⁸

⁵⁹² “Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.”

⁵⁹³ Segundo Pedro Lenza, os direitos de primeira geração “dizem respeito às liberdades públicas e aos direitos políticos, ou seja, direitos civis e políticos a traduzirem o valor de liberdade”.

⁵⁹⁴ Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, Parte III, Art. 6º.

⁵⁹⁵ SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 27ª ed. São Paulo: Malheiros, 2006. p. 198.

⁵⁹⁶ Conforme definição do autor Pedro Lenza, os direitos de segunda geração “privilegiam os direitos sociais, culturais e econômicos, correspondendo aos direitos de igualdade”.

⁵⁹⁷ Pedro Lenza define direitos de terceira geração da seguinte forma: “marcados pela alteração da sociedade, por profundas mudanças na comunidade internacional (sociedade de massa, crescente desenvolvimento tecnológico e científico), (...) o ser humano é inserido em uma coletividade e passa a ter direitos de solidariedade”.

⁵⁹⁸ “Tal como vem ocorrendo na Argentina e no Brasil, a monocultura da soja em larga escala tem empregado de forma maciça os agrotóxicos e adotado OGMs (Organismos Geneticamente Modificados), que demandam maiores quantidades de glifosato, agravando os riscos ambientais e para a saúde”. Fonte: SILVA, Maria Aparecida de Moraes; MELO, Beatriz Medeiros de. **Soja: A expansão dos negócios**. In: *Le Diplomate Brasil*, Fevereiro de 2009. p. 04.

2. Organismos Geneticamente Modificados e o Princípio da Precaução

Imperioso se faz conceituar, mesmo que de forma concisa, o que são OGM, a fim de que se possa compreender melhor a profundidade do tema. A União Européia, em seu glossário, assim os define: “Os OGM são organismos cujo material genético (ADN⁵⁹⁹) não foi modificado por multiplicação e/ou recombinação natural, mas pela introdução de um gene modificado ou de um gene pertencente a uma outra variedade ou espécie”⁶⁰⁰.

Para os efeitos da Lei de Biossegurança⁶⁰¹, que estabelece normas de segurança e mecanismos de fiscalização de atividades que envolvam OGM, no Brasil, considera-se OGM aqueles cujo material genético – ADN ou ARN⁶⁰² – foi modificado por qualquer técnica de engenharia genética⁶⁰³. E complementa, ainda, Celso Antonio Pacheco Fiorillo:

(...) são corpos vivos (unicelulares ou multicelulares cujos diferentes componentes funcionam como um todo para realizar processos vitais; animais, plantas, fungos e micróbios são todos organismos) cujo material genético – ADN/ARN (os ácidos ADN e ARN são estruturas bioquímicas que contêm informações determinantes dos caracteres hereditários transmissíveis à descendência) tenha sido modificado por qualquer técnica de engenharia genética (...).⁶⁰⁴

Entende-se, portanto, que OGM são seres vivos que tiveram sua carga genética alterada pelo homem por meio de alguma técnica de engenharia genética. Ou seja, organismos que possuem em sua identidade genética uma alteração que provoca a saliência de uma característica ou tiveram inserido, na sua carga genética, um gene de outro ser vivo.

Relaciona-se diretamente com a transgenia o Princípio da Precaução, que foi materializado no Princípio 15 da Declaração do Rio, oriunda da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992):

De modo a proteger o meio ambiente, o princípio da precaução deve ser amplamente observado pelos Estados, de acordo com as suas capacidades. Quando houver ameaça de danos sérios ou irreversíveis, a ausência de absoluta certeza científica não deve ser utilizada como razão para postergar medidas eficazes e economicamente viáveis para prevenir a degradação ambiental.⁶⁰⁵

Da redação desse princípio pode-se apreender um importante passo no tratamento do meio ambiente, uma vez que a incerteza científica sobre as conseqüências de determinada prática não poderá servir de escusa para que o Estado mantenha-se inerte. Em outras palavras, na dúvida sobre os efeitos decorrentes de atividades potencialmente nocivas ao meio ambiente, como é o caso dos OGM, o Estado deve intervir de forma substancial com o fito de manter o equilíbrio ecológico, a saúde e a vida da sua população.

Importante salientar, por fim, que a aplicação deste princípio deve se dar de forma comedida, ou seja, somente as demandas bem fundamentadas que apresentem reais possibilidades de dano é que merecem provimento. Não se poderia admitir que toda e qualquer manifestação de mudança no meio ambiente possa ser considerada um risco, pois se estaria tolindo de forma exacerbada o desenvolvimento humano.⁶⁰⁶ Este é o posicionamento de Paulo Affonso Leme Machado:

⁵⁹⁹ ADN (em português) ou DNA (em inglês) – Ácido Desoxirribonucleico.

⁶⁰⁰ UNIÃO EUROPEIA. **Europa Glossário**. Disponível em: <http://europa.eu/scadplus/glossary/genetically_modified_organisms_pt.htm>. Acesso em 23 de junho de 2009.

⁶⁰¹ Lei nº 11.105, de 24 de março de 2005

⁶⁰² ARN (em português) ou RNA (em inglês) – Ácido Ribonucleico.

⁶⁰³ Art. 3º, V da Lei 11.105 de 24 de março de 2005.

⁶⁰⁴ FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. Curso de Direito Ambiental Brasileiro. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2009. p. 288.

⁶⁰⁵ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração do Rio de Janeiro sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento**. Disponível em <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/bmestar/rio92.htm>>. Acesso em 23 de junho de 2009.

⁶⁰⁶ Observa-se o posicionamento jurisprudencial brasileiro, no Superior Tribunal de Justiça (STJ), acerca do tema nos Agravos de Instrumento nº 2007.04.00.020136-0 e 2008.04.00.034672-9.

A implementação do princípio da precaução não tem por finalidade imobilizar as atividades humanas. Não se trata da precaução que tudo impede ou que em tudo vê catástrofes ou males. O princípio da precaução visa à durabilidade da sadia qualidade de vida das gerações humanas e à continuidade da natureza existente no planeta.⁶⁰⁷

Assim sendo, a principiologia ambiental não busca impossibilitar a utilização dos OGM, mas objetiva que sua implementação não coloque em eminente risco a Segurança Alimentar da população. Gize-se que, por precaução, não se prima apenas pela garantia de alimentos com valor nutricional e em quantidade necessária para atender a demanda, mas visa-se à proteção de toda cadeia de produção alimentar. Em suma, a principiologia ambiental reflete também sobre a questão da soberania alimentar⁶⁰⁸.

3. A visão dos países centrais acerca da Segurança Alimentar

Os países centrais apresentam grande avanço tecnológico e científico no que tange à produção de gêneros alimentícios. Assim, foram os primeiros a definir o conceito de Segurança Alimentar com o fito de garantir aos consumidores que os produtores visem conferir altos padrões de qualidade aos alimentos, utilizando técnicas de produção que não causem danos ao meio ambiente.

Entende-se por países centrais, aqueles considerados mais desenvolvidos, que apresentam padrões superiores de qualidade de vida, grande avanço tecnológico e, por conseqüência, influência na ceara internacional. Boaventura de Sousa Santos, ao manifestar-se sobre os países centrais e a globalização, refere que:

Os países centrais, que presidem à globalização hegemônica, são os que têm dela tirado mais vantagens, maximizando as oportunidades que ela cria e transferindo para outros países menos desenvolvidos os custos sociais e outros que ela produz. Ser hoje um país central significa precisamente ter a capacidade de maximizar as vantagens e minimizar os inconvenientes da globalização hegemônica.⁶⁰⁹

Quanto aos países periféricos, são aqueles menos desenvolvidos, com pouco avanço tecnológico e população, muitas vezes, vivendo em condições miseráveis. Esses países sofreram degradação da sua posição no sistema mundial, bem como de seus já muito baixos padrões de vida, pois foram forçados a arcar com os custos da globalização hegemônica sem terem capacidade para usar as oportunidades por ela criadas.⁶¹⁰

No que tange ao conceito de Segurança Alimentar, a Declaração de Roma, redigida pela FAO em 1996, traça as principais linhas acerca do tema, tomando como base, principalmente a questão nutricional. Além de reconhecerem a questão da pobreza no mundo e sua conseqüente relação com a fome, a Declaração enumera medidas com o fito de amenizar a situação.

O aspecto político da Segurança Alimentar é visualizado na Declaração, vez que os países signatários comprometem-se a “erradicar a pobreza e a desigualdade, melhorar o acesso físico e econômico de todos, e a todo momento, a alimentos suficientes, nutricionalmente adequados e seguros (...)”⁶¹¹. Outra questão, também presente, é a relacionada com a proteção do meio ambiente, senão vejamos:

⁶⁰⁷ MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro**. 8 ed. São Paulo: Malheiros, 2000. p. 47.

⁶⁰⁸ Desdobramento do princípio constitucional da soberania da população sobre seu território e destino, a soberania alimentar visa à adoção de medidas que garantam ao Estado que a sua população seja satisfatoriamente abastecida por alimentos saudáveis. Neste sentido, a Declaração de Nyélény: “A soberania alimentar é um direito dos povos a alimentos nutritivos e culturalmente adequados, acessíveis, produzidos de forma sustentável e ecológica, e seu direito de decidir seu próprio sistema alimentício e produtivo. (...)A soberania alimentar promove o comércio transparente, que garanta o ingresso digno para todos os povos, e os direitos dos consumidores para controlarem sua própria alimentação e nutrição. Garanta que os direitos de acesso e a gestão de nossa terra, de nossos territórios, nossas águas, nossas sementes, nossos animais e a biodiversidade, estejam nas mãos daqueles que produzimos os alimentos. A soberania alimentar supõe novas relações sociais livres de opressão e desigualdades entre homens e mulheres, grupos raciais, classes sociais e gerações.” Disponível em <http://www.wrm.org.uy/temas/mujer/Declaracion_Mujeres_Nyeleni_PR.html>. Acesso em 13 de agosto de 2009.

⁶⁰⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 2002. p. 12.

⁶¹⁰ Idem.

⁶¹¹ ONU. **Declaração de Roma Sobre a Segurança Alimentar Mundial**. Disponível em <<http://www.fao.org/DOCREP/003/W3613P/W3613P00.HTM>>. Acesso em 22 de junho de 2009.

Prosseguiremos políticas e práticas participativas e sustentáveis de desenvolvimento alimentar, agrícola, de pesca, florestal e rural, em zonas de alto e baixo potencial produtivo, as quais são fundamentais para assegurar uma adequada e segura provisão de alimentos a nível familiar, nacional, regional e global, assim como para combater as pragas, a seca e a desertificação, considerando o carácter multifuncional da agricultura.⁶¹²

Ademais, a Declaração diz respeito às políticas comerciais agrárias e comerciais em geral, com o escopo de que “contribuam a fomentar a segurança alimentar para todos, através de um sistema comercial mundial justo e orientado no mercado”.⁶¹³ Além disso, algumas medidas a serem adotadas pelos países signatários fazem referência à prevenção e preparação para enfrentar possíveis catástrofes naturais e emergências de origem humana, assim como necessidades provisórias e urgentes de alimentos, bem como o desenvolvimento da capacidade de satisfazer necessidades futuras, o que denota a ampla abrangência do conceito de Segurança Alimentar trazido pela Declaração.

Imperioso se faz, ao tratar-se do conceito de Segurança Alimentar nos países centrais, levantar o que diz a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO) sobre o assunto: “Food security exists when all people, at all times, have access to sufficient, safe and nutritious food to meet their dietary needs and food preferences for an active and healthy life”⁶¹⁴. Ou seja, Segurança Alimentar é definida como o acesso a alimentos suficientes, saudáveis e nutritivos, que garantam aos seres humanos aquilo que necessitam em sua dieta, conforme suas preferências, para uma vida saudável e ativa.

No que se refere à segurança dos alimentos, a União Europeia afirma que

O objectivo central da política de segurança dos alimentos da Comissão Europeia consiste em assegurar um nível elevado de defesa da saúde humana e dos interesses dos consumidores no que diz respeito aos alimentos, tendo em conta a diversidade, incluindo os produtos tradicionais, garantindo simultaneamente o funcionamento efectivo do mercado interno.⁶¹⁵

Tem-se, portanto, que, nos países europeus, Segurança Alimentar abrange a defesa da saúde humana, bem como a garantia de satisfação do consumidor em relação aos produtos alimentares que adquire. Ainda, traz questão importante quanto ao funcionamento do mercado interno, fazendo a ligação entre Segurança Alimentar e o aspecto econômico da produção de gêneros alimentícios.

Dessa forma, observa-se que o conceito de Segurança Alimentar construído pelos países centrais não se refere apenas a garantir ao homem o acesso aos alimentos com o objetivo de erradicar a fome. O conceito de Segurança Alimentar é mais abrangente e refere-se também à forma com que esse alimento foi produzido e, principalmente, leva em conta o seu teor nutricional a assegurar a qualidade de vida dos consumidores.

Destarte, Segurança Alimentar, conforme a definição dos países centrais, visa a uma produção de alimentos que não agrida o meio ambiente, seja na agricultura ou pecuária. Busca a existência de alimentos em abundância e acessíveis ao homem. E, por fim, objetiva que os alimentos ingeridos pelo homem possuam valor nutritivo.

Entretanto, tal conceito serve a países desenvolvidos, que não compartilham das peculiaridades econômicas, sociais, políticas e jurídicas dos países latinoamericanos. Assim, deve-se analisar de forma aprofundada a possibilidade de se aplicar o referido conceito nos países da América Latina.

4. Por uma visão latinoamericana sobre a Segurança Alimentar

⁶¹² ONU. Declaração de Roma Sobre a Segurança Alimentar Mundial. Disponível em <<http://www.fao.org/DOCREP/003/W3613P/W3613P00.HTM>>. Acesso em 22 de junho de 2009.

⁶¹³ Idem.

⁶¹⁴ FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. What is Food Security? Disponível em: <<http://www.fao.org/spfs/en/>>. Acesso em 23 de junho de 2009.

⁶¹⁵ EUROPA. Segurança Alimentar: da exploração agrícola à mesa. Disponível em: <http://ec.europa.eu/food/intro_pt.htm>. Acesso em 11 de agosto de 2009.

A criação de um conceito envolve mais que apenas a descrição de um fenômeno. É fruto de um complexo contexto que abrange questões econômicas, históricas, sociais, ambientais, jurídicas, políticas, entre outras. Dessa forma, hodiernamente se percebe, ao contrário do pensamento cartesiano largamente difundido, que a formulação de um conceito é o resultado de toda uma análise sistêmica (consciente ou não) por parte do cientista quanto ao mundo que o cerca.

Neste sentido, mister se faz as palavras de Fritjof Capra: "...o pensamento sistêmico é pensamento 'contextual'; e, uma vez que explicar coisas considerando o seu contexto significa explicá-las considerando o seu meio ambiente, também podemos dizer que todo pensamento sistêmico é pensamento ambiental"⁶¹⁶. Isso porque, o referido autor reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, considerando que os indivíduos e meio ambiente estão necessariamente interconectados nos processos cíclicos da natureza.

Assim sendo, parece claro que, para aplicar-se o conceito de Segurança Alimentar na América Latina, este deve exprimir as peculiaridades latinoamericanas e não se utilizar de um conceito pronto que atende as expectativas dos países centrais. Nesta esteira, Ricardo Zeledón Zeledón explicita, relacionando com os Direitos Humanos, que a Segurança Alimentar implica "impacto en los pueblos, los grupos y las personas, con profundo sentido económico y social, pues ha sido concebido para la adecuada protección de la vida, la salud y la seguridad de las personas, los alimentos vegetales y animales, y el medio ambiente"⁶¹⁷.

Buscar a formação de uma intelectualidade dos países periféricos não significa rejeitar o conhecimento oriundo do norte, mas sim, utilizar-se dele para a melhor adequação e concretização da identidade latinoamericana. Exatamente neste sentido, posiciona-se Eduardo Devés Valdés:

Detectar la manera como se configura nuestro pensamiento es ir descubriendo los peldaños, las etapas de construcción de una siempre inacabada identidad intelectual; es decir, aprehender los trazos fundamentales de un quehacer que se perfila en temas y problemas, que se configura en escuelas y corrientes, que maneja categorías y conceptos, que se define en una trayectoria o una tradición, que se establece en tipos de relación con lo otro: otros mundos intelectuales y otros mundos no intelectuales, como lo institucional, lo político, etc. A través de esos elementos el pensamiento latinoamericano va logrando identidad, en contraste con la metodología de la actividad intelectual europea, con la cual se emparenta por muchos caracteres y se distancia por otros.⁶¹⁸

Pensar uma visão latinoamericana acerca da Segurança Alimentar, no que tange os OGM, perpassa, portanto, diversos aspectos como a grande massa populacional que passa fome e necessita de alimentos⁶¹⁹, pouco se importando com a origem e as conseqüências incertas de sua ingestão⁶²⁰. Soma-se a isso a influência externa na política interna dos países periféricos⁶²¹ e a conseqüente superficialidade da legislação que trata da utilização de OGM alimentares.⁶²²

Sendo ainda a América Latina composta de diversos países incapazes economicamente de subsidiar a agricultura familiar⁶²³, os OGM tomam conta das lavouras, agravando ainda mais o êxodo rural e o agravamento dos cinturões de pobreza nas cidades. O contágio acidental de plantações

⁶¹⁶ CAPRA, Fritjof. *A Teia da Vida*. 6 ed. São Paulo: Cultrix, 2001. p. 46.

⁶¹⁷ ZELEDÓN, Ricardo Zeledón. *Derecho Agrario: Nuevas Dimensiones*. Curitiba: Juruá, 2003. p. 174.

⁶¹⁸ DEVÉS VALDÉS, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad: Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Tomo I. Buenos Aires: Biblos, 2000. p. 20.

⁶¹⁹ Conforme o Diretor-Geral da Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação (FAO), "54 milhões de pessoas passam fome na América Latina e Caraíbas". Disponível em <<https://www.fao.org.br>>. Acesso em 06 de agosto de 2009.

⁶²⁰ "211 milhões de latino-americanos e caribenhos vivem abaixo da linha de pobreza, com um aumento de 11 milhões desde 1990. (Junho de 2002)". Isso demonstra que muitos latinoamericanos não tem escolha entre ingerir ou não OGM devido à sua condição financeira. Disponível em <<https://www.fao.org.br>>. Acesso em 06 de agosto de 2009.

⁶²¹ Neste sentido assevera o Diretor-Geral da FAO: "As perspectivas futuras continuam a ser pouco risonhas para toda a América Latina. Os efeitos da globalização far-se-ão sentir por muito tempo, nomeadamente através de continuas crises econômicas (sic). As suas frágeis economias estão hoje à mercê das empresas dos países mais ricos". Disponível em <<https://www.fao.org.br>>. Acesso em 06 de agosto de 2009.

⁶²² Em 2005 entrou em vigor no Brasil a Lei 11.105 – Lei de Biossegurança – entretanto, tal lei "(...) é omissa quanto a mecanismos para minimizar ou resolver problemas que a aplicação da engenharia genética na agricultura tem causado em diversas partes do mundo, tais como a contaminação genética, a proteção dos agricultores que optam por não plantar transgênicos, normas quanto à rastreabilidade e segregação e proteção da Biodiversidade". Disponível em <<http://alainet.org/active/8071&lang=es>>. Acesso em 15 de Agosto de 2009.

⁶²³ "(...) os governos desta Região além de não subsidiarem e não adotarem medidas protecionistas em favor dos seus agricultores, estão reduzindo exatamente aqueles recursos e serviços com os quais, tradicionalmente, se pretendeu fazer esta imprescindível modernização". Disponível em <<http://www.agronline.com.br/artigos/artigo.php?id=31>>. Acesso em 12 de Julho de 2009.

tradicionais por OGM⁶²⁴ e o necessário pagamento de royalties às empresas gerenciadoras da tecnologia, bem como a utilização de herbicidas específicos⁶²⁵ são outras questões intimamente ligadas com a aplicabilidade do conceito de Segurança Alimentar na América Latina.

Os povos latinoamericanos necessitam de um conceito de Segurança Alimentar, vez que o cultivo de Organismos Alimentares Geneticamente Modificados é uma realidade em expansão. Entretanto, para isso, não se pode utilizar de forma automática, como de costume, o conceito criado nos países desenvolvidos, pois este atende os seus anseios. Dessa forma, imprescindível é que se empregue ao conceito uma visão latinoamericana, vez que:

La constitución de un espacio latinoamericano de trabajo ha sido un desafío permanente, aunque no siempre tematizado, para nuestra intelectualidad. Los esfuerzos de integración, revitalizados en la última década del siglo, le dieron un nuevo impulso pero, claro está, desde mucho antes fue un problema teórico y una tarea en la práctica. La construcción de redes intelectuales en América latina puede ser comprendida como parte de esta empresa.⁶²⁶

Considerações Finais

O cultivo de Organismos Alimentares Geneticamente Modificados apresenta riscos, que fazem frente à efetividade dos direitos à vida, à saúde e ao meio ambiente equilibrado. Dessa forma, mister se faz analisar o que seja Segurança Alimentar.

Nos países centrais, há uma definição de Segurança Alimentar que abrange aspectos nutricionais, econômicos, políticos, jurídicos, sociais, o que atende satisfatoriamente as suas expectativas. Situação diversa, contudo, ocorre na América Latina. As peculiaridades dos povos latinoamericanos impedem a aplicação automática do conceito criado nos países desenvolvidos, vez que a realidade encontrada é diametralmente oposta àquela.

Nesse sentido, o conceito de Segurança Alimentar dos países centrais deve ser utilizado como um modelo a ser adequado à realidade latinoamericana. Assim sendo, estará se respeitando a identidade desses povos, bem como fomentando a criação de uma intelectualidade local para que se reflita sobre a utilização de OGM nos países latinoamericanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

América Latina en movimiento. Aspectos da nova lei de Biossegurança. Disponível em <<http://alainet.org/active/8071&lang=es>>. Acesso em 15 de Agosto de 2009.

BRASIL. **Lei nº 11.105** de 24 de março de 2005. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11105.htm>. Acesso em 14 de Agosto de 2009.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida**. 6 ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo. **El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad: Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)**. Tomo I. Buenos Aires: Biblos, 2000.

DEVÉS VALDÉS, Eduardo. **El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad: Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90**. Tomo III. Buenos Aires: Biblos, 2004.

⁶²⁴ "A Secretaria de Agricultura e Abastecimento (Seab) do Paraná enviou na última segunda-feira (10 de Agosto de 2009) uma nota técnica a diversos órgãos do Governo Federal para alertar que a contaminação de transgênicos nas lavouras de milho (convencionais e orgânicas) é inevitável". Disponível em <www.nead.org.br>. Acesso em 18 de Agosto de 2009.

⁶²⁵ "Uma vez infectada uma plantação, não há como voltar atrás. Isso possibilita não só a cobrança de royalties sobre essas plantas geneticamente modificadas, que nem sequer foram adquiridos pelos agricultores, como também condiciona o controle técnico aos produtos daquela empresa específica. Por exemplo: um OGM responde preferencialmente aos herbicidas produzidos pela mesma empresa que o desenvolveu, em geral mais caro. Sutilmente, os OGMs estão, portanto, se impondo, sem que os cidadãos percebam". Fonte: GERAD, François. **Agricultura patentada**. In: *Le Diplomatie Brasil*, Fevereiro de 2009, p. 28.

⁶²⁶ DEVÉS VALDÉS, Eduardo. **El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad: Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90**. Tomo III. Buenos Aires: Biblos, 2004, p. 77.

EUROPA. **Segurança Alimentar: da exploração agrícola à mesa.** Disponível em: <http://ec.europa.eu/food/intro_pt.htm>. Acesso em 11 de agosto de 2009.

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. **Curso de Direito Ambiental Brasileiro.** 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

Foro Mundial pela Soberania Alimentar. **Declaração de Nyélény.** Disponível em <http://www.wrm.org.uy/temas/mujer/Declaracion_Mujeres_Nyeleni_PR.html>. Acesso em 13 de agosto de 2009.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. **What is Food Security?** Disponível em: <<http://www.fao.org/spfs/en/>>. Acesso em 23 de junho de 2009.

GERAD, Françoise. **Agricultura patenteada.** In: Le Diplomatique Brasil, Fevereiro de 2009.

LACKI, Polan. **Rentabilidade na Agricultura: com mais subsídios ou com mais profissionalismo.** In: Agronline. Disponível em <<http://www.agronline.com.br/artigos/artigo.php?id=31>>. Acesso em 12 de Julho de 2009.

LENZA, Pedro. **Direito Constitucional Esquemático.** 12^o Ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro.** 8 ed. São Paulo: Malheiros, 2000.

Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural. **Contaminação do milho transgênico já é realidade no Paraná.** Disponível em <www.nead.org.br>. Acesso em 18 de Agosto de 2009.

ONU. Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos. Disponível em <http://www.aids.gov.br/legislacao/vol1_2.htm>. Acesso em 19 de Agosto de 2009.

ONU. **Declaração de Roma Sobre a Segurança Alimentar Mundial.** Disponível em <<http://www.fao.org/DOCREP/003/W3613P/W3613P00.HTM>>. Acesso em 22 de junho de 2009.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração do Rio de Janeiro sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento.** Disponível em <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/bmestar/rio92.htm>>. Acesso em 23 de junho de 2009.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo.** 27^o ed. São Paulo: Malheiros, 2006.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes; MELO, Beatriz Medeiros de. **Soja: A expansão dos negócios.** In: Le Diplomatique Brasil, Fevereiro de 2009.

Superior Tribunal de Justiça. **Consulta Jurisprudencial.** Disponível em <www.stj.jus.br>. Acesso em 15 de julho de 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Globalização e as Ciências Sociais.** São Paulo: Cortez, 2002.

UNIÃO EUROPEIA. **Europa Glossário.** Disponível em: <http://europa.eu/scadplus/glossary/genetically_modified_organisms_pt.htm>. Acesso em 23 de junho de 2009.

ZELEDÓN, Ricardo Zeledón. **Derecho Agrario: Nuevas Dimensiones.** Curitiba: Juruá, 2003.

X CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Maldonado, Uruguay, del 10 al 12 de septiembre de 2009.

Mesa: "Pensamiento Alternativo"

Título de Ponencia: Los recursos naturales ante la sustentabilidad ambiental

Autores: Marina Lanfranco Vázquez (CIC) y Marisa Miranda (CONICET)

Se denominan *recursos naturales* a aquellos elementos (bióticos y abióticos) que han sido provistos por la naturaleza a los cuales las sociedades humanas les han encontrado alguna utilidad para la satisfacción de sus necesidades inmediatas o mediatas, primarias o secundarias. Según la 22 ° edición del Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, la palabra recurso, refiere a los "bienes, medios de subsistencia"; al "conjunto de elementos disponibles para resolver una necesidad o llevar a cabo una empresa. *Recursos naturales, hidráulicos, forestales, económicos, humanos*". El sesgo economicista subyacente a este concepto, de claro oriente antropocéntrico, ha invadido diversas ciencias y se ha receptado en distintos campos normativos. El Principio 2 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente Humano (Estocolmo, 1972) estableció que "Los recursos naturales de la tierra incluidos el aire, el agua, la tierra, la flora y la fauna y especialmente muestras representativas de los ecosistemas naturales, deben preservarse en beneficio de las generaciones presentes y futuras, mediante una cuidadosa planificación u ordenación, según convenga". Existe aquí un claro sentido instrumental que sugiere una tensión fundamental entre la racionalidad tradicional construida en su torno –y su alta prevalencia de los valores de mercado por sobre los valores ambientales- con el paradigma alternativo de la sustentabilidad ambiental; tensión que invita a repensar la relación sociedad-naturaleza desde una perspectiva, que involucre el enfoque ético ambiental.

Sabido es que desde antiguo, el hombre ha intentado *dominar* la naturaleza mediante la invención de armas y herramientas. Luego lo ha hecho por medio del desarrollo científico y la aplicación de diversas tecnologías que le han servido para tal conquista. Paralelamente, han surgido diversas concepciones económicas para explicar que los recursos naturales forman parte de un sistema productivo funcional a un modelo de desarrollo determinado. Por ejemplo, desde un criterio neoclásico se ha entendido a la naturaleza como un *bien común* (de todos y de nadie) disponible para su uso sin pagar ningún coste por el mismo, ni por la, en gran medida, irreversibilidad de los daños causados por la sobreexplotación e irracionalidad que se ha visto sometida. En ese marco, se han incluido, a su vez, en el cálculo

económico, las externalidades ambientales, propias de los sistemas productivos, que si bien permiten cuantificar daños, difícilmente pueden funcionar como un factor de cambio en la forma de utilización, dado que implican, principalmente, la suma de un nuevo costo. La valoración que se le otorga a la naturaleza, en este sentido, está inmersa en una lógica de mercado paradójicamente *ajena a su propia naturaleza*.

La carga semántica dada en Occidente al término *recurso* invita a pensar la conflictividad existente en el tratamiento como bien de capital (también denominado *capital natural*) a un bien de impronta ambiental. Por ello desde una hermenéutica inclusiva de la ética intergeneracional impostergable en la materia, resulta necesario indagar en la redefinición del concepto, a partir de la visión alternativa indisoluble del paradigma de la sustentabilidad ambiental. Denominaciones tales como *ecosistema* - que plantea las necesarias y permanentes relaciones que tiene los diversos elementos entre sí-, *componentes de la naturaleza*, *elementos naturales*, o *naturaleza a secas*, ya existentes en la literatura contemporánea y provenientes de diversas ciencias, permiten relativizar aquella visión antropocéntrica sobre los recursos naturales dejando de lado, al menos en parte, el carácter instrumental que invade su concepto. En efecto, el uso y aprovechamiento de estos bienes está limitado en torno a garantizar que las generaciones futuras puedan gozar de los mismos derechos que las actuales, conforme viene sosteniendo la comunidad internacional en el seno de las Naciones Unidas, desde hace ya varios años (destacamos el Informe Brundtland, también conocido por el título *Our Common Future*, 1987). Cabe señalar, no obstante, diversos desencuentros en la idea misma de desarrollo. En muchas ocasiones, se considera que el término desarrollo se encuentra asociado, casi emparentado, a la idea de crecimiento económico; y, en otras tantas, se ha incluido al término sustentabilidad en el marco de un paradigma neoliberal a escala global, *locus* donde, precisamente, no encuentra asidero. La idea, tal vez superadora de esta cuestión, implicaría pensar a los ecosistemas inmersos en estilos alternativos de desarrollo, más equitativos desde el punto de vista ambiental y social, donde se extremen las medidas de protección y su utilización obedezca mayormente a las necesidades reales de las poblaciones como garantía de subsistencia planetaria, que a las lógicas del mercado mundial y a la maximización de la explotación de los mismos. Desde ya que dependemos de la naturaleza para nuestra vida, como tantas otras especies, pero la actual forma de hacer uso de la misma –observando a los elementos de la naturaleza como meros recursos que sirven para la producción- va, precisamente, en contra del sentido mismo de la sustentabilidad. En esta sintonía, Leff ha planteado la necesidad de una *racionalidad ambiental* como crítica y alternativa para repensar la relación sociedad-naturaleza. Refiere así, a la idea de “adaptación” sobre la de “dominio” de una naturaleza que seguimos agrediendo, por la gran sobreexplotación, adquisición de costosas tecnologías y la generación de inmensos pasivos ambientales en nuestros territorios.

La denominación recursos naturales es muy corriente. Designa a los elementos que son extraídos de la naturaleza para su directa utilización o para ser sumados a los procesos productivos. Los recursos han sido clasificados en naturales, humanos y culturales. Los naturales a su vez, en renovables o no renovables, en relación a su agotamiento inmediato o a la posibilidad de su reutilización; postura altamente devaluada en nuestros días pues, es bien sabido, todos ellos son pasibles de ser agotados, contaminados o extintos por la utilización irracional a los que se los somete periódicamente. De alguna forma, el desarrollo sustentable como concepto (y la utilización de los recursos naturales que involucra), encierra una racionalidad excedentaria de lo estrictamente económico, de la lógica de mercado. De manera que sin llegar a una postura radical o utópica, el concepto de *recurso natural*, si bien obedece a una raíz preponderantemente económica, no siempre implica un mirada capitalista sobre los mismos, desentendida de la matriz ambiental que los cobija.

En los tiempos que corren, la idea de mercantilización de los recursos naturales se ha ido instalando también en los países periféricos, donde la biodiversidad que poseen se convierte en unpreciado capital que, sumado a las paupérrimas cifras de sus PBI, la transforma en uno de los pocos bienes rentables para satisfacer sus exiguas arcas. El caso de los organismos genéticamente modificados, por medio de la instauración de patentes comerciales, que le ponen dueño a la biodiversidad, es una preclara muestra. Resulta necesario, entonces, observar los derechos y garantías de los diversos actores: hombre, naturaleza y ambiente, considerados ya como objeto, ya como sujeto de derechos. Y, recién desde allí reformular el tratamiento jurídico-político dado al suelo, agua, flora, fauna, bosques, atmósfera, minerales, es decir, a los recursos naturales.

Bibliografía:

- Galafassi Guido y Zarrilli Adrián *Ambiente, Sociedad y Naturaleza. Entre la teoría social y la historia*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2002.
- Di Pace Maria (Coord.) *Las utopías del medio ambiente. Desarrollo sustentable en la Argentina*, Bibliotecas Universitarias Centro Editor de América Latina IIED-AL, Buenos Aires, 1992
- Kranzberg Melvin y Devenport William (eds.), *Tecnología y cultura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1978.
- Leff Enrique, et. al. *Ciencias sociales y Formación ambiental*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- Miranda, Marisa *Los recursos naturales en el Derecho Agrario*, Librería Editora Platense, La Plata, 1994.
- Miranda Marisa, "El Derecho a la sustentabilidad ambiental (o la incorporación normativa de la ética intergeneracional)" en *Anais del IX Encontro Nacional APNUR*, Volumen 3, Río de Janeiro, 2001.

El garantismo como limitación al poder: del absolutismo al neoliberalismo

Marisa Miranda y Gustavo Vallejo

X CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Maldonado, Uruguay, del 10 al 12 de septiembre de 2009.

Mesa: "Pensamiento alternativo"

Título de Ponencia: El garantismo como limitación al poder: del absolutismo al neoliberalismo

Autores: Marisa Miranda (CONICET) y Gustavo Vallejo (CONICET)

Resumen

El concepto remite a aspectos sustanciales en la conformación de la Justicia en los Estados modernos, especialmente en lo atinente al establecimiento de límites a avasallamientos a libertades individuales. Desde la obra medular de Beccaria el garantismo constituyó un principio jurídico básico dentro de formas de convivencia ciudadanas signadas por el respeto a la condición humana y por el contrario su eliminación fue el prerrequisito de sistemas inquisitoriales y regímenes que llegaron a colocar la Justicia bajo el signo del terrorismo de Estado.

Definición

El garantismo es una corriente de pensamiento criminológico de sesgo contractualista y utilitarista nacida en el seno de la Ilustración italiana que proporcionó a Estados modernos, ideas sustanciales para transformar el procedimiento judicial y suavizar la ejecución de la pena. Involucra al principio de legalidad, surgido para impedir la arbitrariedad del poder, con mecanismos que comprendieron la averiguación de la verdad a través de la oficialidad, la imparcialidad, la prontitud y la publicidad, como también la supresión de los castigos crueles y la proporcionalidad entre el delito y la pena. En la última parte del siglo XX el concepto trascendió el marco específico de la criminología, el derecho penal y la

filosofía jurídica, para canalizar un programa alternativo a los condicionamientos de mercado con los que funciona el Estado de derecho bajo la égida del neoliberalismo. La concepción de limitaciones a las arbitrariedades del Estado despótico que caracterizaron la emergencia del garantismo, se expandieron así hacia cualquier forma de ejercicio del poder (pública o privada), para colocar al derecho como garantía de los más débiles frente a los más poderosos (Ferrajoli).

Antecedentes

Desde la obra medular del milanés Cesare Bonesana, marqués de Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, publicada en 1764, el garantismo constituyó un principio jurídico básico dentro de las modernas formas de organización social. Considerado peligroso y revolucionario, sujeto al pecado de “socialismo”, el libro de Beccaria fue introducido por la Iglesia católica en el “Índice” de prohibición inquisitorial, donde se lo mantuvo cerca de 200 años (Anitua). Paralelamente, la Ilustración convertía a esa obra en un emblema de la defensa de libertades, por tratarse de un programa jurídico alternativo al del Antiguo Régimen oponiéndole al absolutismo la noción de “Estado limitado”, donde los jueces eran limitados por la ley y, a la vez, el legislador lo era por la necesidad social. En adelante, el garantismo se afirmaría como corriente reguladora de los poderes, exaltando los beneficios de la prevención del crimen en el marco de un “derecho penal mínimo” (Baratta).

Alternativa

Después de oponerse al absolutismo, el garantismo adquirió un rol protagónico en los últimos años, cuando, el neoliberalismo, tras reducir al Estado a su mínima expresión canalizó la voluntad de crear, a la vez, un Estado fuerte desde lo punitivo. Desvinculando los condicionantes sociales de la comisión del delito, o peor aun, criminalizando la pobreza a través de una especie de generalizada sospecha predelictual, el universo de “quienes detentan derechos” devino en estatus diferenciados según la inclusión o exclusión de los individuos en la sociedad de mercado. Esa oposición binaria alentó una acción punitiva del Estado ajustada a la medida del reclamo de los incluidos para desplegar sobre

quienes no lo están penas ejemplarizadoras, “endurecidas” por un afán autoprotectorio y segregacionista que reconvierte el utilitarismo de la Ilustración y lo reduce tan sólo al aislamiento y vigilancia de la otredad. Ante este estado de cosas, la alternativa garantista busca revertir aquellas estrategias que refuerzan las asimetrías sociales; oponiéndose, de ese modo, a un conjunto de prácticas fundadas en sospechas predelictuales que entrañan un relajamiento de controles sobre las clases altas y el incremento de ellos sobre las bajas (Anitua).

Modalidad

En los orígenes del garantismo, Beccaria sentó las bases de un principio fundamental: la pena no podía justificarse en la venganza sino en la utilidad, es decir, en la prevención de otros delitos. Asociado a ello surgía una defensa del contrato social, en la idea de que lo justo debía ser socialmente útil. Posteriores relecturas del garantismo ampliaron la perspectiva en la segunda mitad del siglo XX, para vincularlo a una nueva realidad política signada por la positivización de los Derechos Humanos (1948). Esta tendencia cobró particular impulso en la necesidad de contener los avances de una legislación antiterrorista que, tanto en Italia como en España, socavaba los principios del derecho penal ilustrado. En ese marco, Alessandro Baratta, desde el “derecho penal mínimo” promovió el respeto a los derechos humanos como objeto y límite de la ley penal. Propuso, asimismo, una nueva concepción de democracia basada en el principio de inclusión de las víctimas y de todos aquellos que más sufren, es decir, de una nueva ciudadanía incluyente (Baratta). Por su parte, Luigi Ferrajoli sostuvo que el progreso de un sistema político debía medirse por su capacidad de tolerar “la desviación como signo y producto de tensiones y de disfunciones sociales no resueltas, y por otro lado, de prevenirla, sin medios punitivos o autoritarios, haciendo desaparecer sus causas materiales” (Ferrajoli). Estas ideas se vincularan con las de Eugenio Zaffaroni, principalmente dirigidas a propender la ayuda del Estado a los criminalizados con el objeto de reducir sus niveles de vulnerabilidad al sistema penal (Zaffaroni).

Reflexiones

Con la crisis del Estado de bienestar y ante las dificultades de atender problemas sociales, afloró en los Estados Unidos, a principios de la década de 1980, una tendencia destinada a erradicar el delito negando el ideal resocializador de la pena. A partir de allí, se decretó la caída de la época del tratamiento de quien delinque y su reemplazo por la "mano dura", algo que no era nuevo en la ciencia penal sino una reactualización del viejo paradigma inquisitorial. Esa tendencia se propagó internacionalmente y en la Argentina adquirió particular notoriedad a partir de la "larga década del '90", sostenida con el apoyo de medios masivos de comunicación que la pusieron a tono con la prédica del neoliberalismo. Bajo esta interpretación, el garantismo no es sino un eufemismo utilizado para descalificar frecuentemente la pretensión de situar la Justicia dentro de un estado de derecho. En consecuencia, si en la Ilustración el garantismo nació para oponerse al Estado ilimitado, en los últimos años se enfrenta a un "estado de excepción", un espacio vacío de derecho, zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas y sobre todo, la distinción misma entre público y privado, son desactivadas (Agamben) a partir de la subordinación "absoluta" de lo político a lo económico. De esta manera, el reclamo por un no-garantismo que asegure que el contenido de la sentencia será acorde a la demanda de los que tienen voz en los *mass media*, es también, en gran medida, paralelo al cuestionamiento al Estado de derecho en sí. En otro momento histórico, esos mismos reclamos y esos mismos cuestionamientos convergieron en Argentina para colocar la Justicia bajo el signo del terrorismo de Estado.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio; *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004 (1ª edición 2003).
- Anitua, Gabriel Ignacio; *Historias de los pensamientos criminológicos*, Ediciones del Puerto, Buenos Aires, 2007.
- Baratta, Alessandro; "Principios de derecho penal mínimo (para una teoría de los derechos humanos como objeto y límite de la ley penal", en *Doctrina Penal*, Año 10, N°37-40, Buenos Aires, 1987, pp.623-650.
- Beccaria, Cessare, *De los delitos y de las penas*, Ediciones Arayú, Buenos Aires, 1955 (1ª edición 1764).
- Ferrajoli, Luigi; *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid, 2001 (1ª edición 1989).
- Pavarini, Massimo; *Control y dominación, teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003 (1ª edición 1980).
- Zaffaroni, Eugenio; Plagia, Alejandro y Slokar, Alejandro; *Derecho Penal. Parte general*, Ediar, Buenos Aires, 2000.

La condición humana y la Ley, desde el contexto latinoamericano.

S.Leticia Molina.

U.N.Cuyo. Mendoza. Rep. Argentina

El primer concepto que acude a nuestro pensamiento cuando nos proponemos abordar la problemática de la condición humana es el de libertad. En esta oportunidad, sin negarle el lugar de privilegio que este término ocupa en toda disertación filosófica sobre lo humano, vamos a relegarla a un segundo plano, para centrarnos en el problema de la Ley; en principio escrita con mayúscula, sobre todo para diferenciarla del orden jurídico, pero también porque la cultura occidental concibe la idea de naturaleza humana sobre la base del principio fundante de una Ley suprema identificada con el Dios-padre. Y aún cuando muchos individuos, comunidades y pueblos hayan sedimentado sus usos y costumbres en torno a ese principio, consideramos necesario analizar la cuestión desde otras vertientes, que pueden o no incluir la visión del fundamento divino.

Una serie de términos se imbrican en el campo semántico en el que se halla el vocablo "ley": regulación, ordenamiento, obediencia, necesidad, obligación, prohibición, coerción. ¿Qué lugar ocupan estas categorías en la idea de condición humana? ¿Necesita el ser humano de la sumisión a una Ley suprema para poder conservar su especificidad?

El marco de estas reflexiones está dado fundamentalmente por la obra nietzscheana, desde la cual postulamos que la condición humana se realiza en un interjuego de fuerzas. Si se trata de fuerzas, se trata también de coerción. Tendremos que contemplar la ligazón mutua de ambos.

Empezaremos por mostrar la dura contraposición contenida en el mensaje que transmiten dos sentencias ligadas en su significado: La primera fue puesta por Dostoievski en boca de uno de los personajes de su novela, *Los hermanos Karamasov*. "Si Dios no existe, todo está permitido", afirma Iván, uno de los hermanos. Lo opuesto consigna Lacan al decir "si Dios no existe nada está permitido" (Lacan, J., 2006). Un impacto paralizante provoca en nuestro pensamiento, en un primer instante, la férrea oposición. ¿A qué obedece la momentánea inmovilidad? Entre otras cosas, parece que la idea de universalidad abarcada en el "todo" o "nada" entorpece cuando no detiene la construcción de las ideas. Ésta será una cuestión a tener en cuenta, pues a partir de la decisión de abrir el problema, vale decir abrir la totalidad; lo que aparece son las particularidades, y entre ellas el contexto latinoamericano.

"Si dios no existe todo está permitido"

Vayamos por parte. Tomemos la primera frase, con criterio cronológico, ya que fue enunciada por el escritor ruso, a fines del S XIX aunque recuperada posteriormente, para su análisis en más de una oportunidad por pensadores de distinto signo ideológico. Uno de ellos es Mijail Bajtin, quien escribió un libro intitulado *Problemas de la poética de Dostoievski* (Bajtin, M., 1988). Hay dos aspectos de la narrativa analizada por Bajtin que nos interesa subrayar: una es que los personajes de la novela siempre son portadores de una orientación ideológica, pero al mismo tiempo, y esto es lo segundo, la construcción de la idea es la resultante de un encuentro polifónico de voces encarnado en diversos personajes, uno de los cuales asume la función de un juez que a través de su voz aprueba, justifica o condena el accionar del héroe. Aún en lo que aparentemente es un monólogo en una reflexión interior, el personaje apela a otro en su discurso, que nunca es una pura argumentación racional. En última instancia, en la narrativa de Dostoievski, asistimos a un desdoblamiento de la conciencia en cuyo ámbito se da cita un concierto de voces diferentes. Esto se convierte en una evidencia incontestable en la novela *El doble* donde el protagonista construye un personaje con quien interactúa amistosamente al principio hasta convertirlo en uno de sus enemigos al final. Este personaje es él mismo pero con otra personalidad. Se produce un interjuego, donde la palabra propia está puesta en el otro y también a la inversa.

Iván, el protagonista de *Los hermanos Karamazov* manifiesta en una conversación con Smerdiakov: "Deseo la muerte de mi padre pero siempre lo defenderé" (*Ibidem*, 364). En el marco del principio ideológico asumido por él, el deseo de la muerte de su progenitor le parece absolutamente simple y natural. Sin embargo su ambivalencia delata el temor al castigo o a la censura. En la novela, las sentencias pronunciadas por el héroe, en este caso Iván, tienen la contundencia y la apodicticidad

que él necesita para convencerse a sí mismo, no para convencer al otro (*Ibidem*, 124); a su vez, el relator se encarga de hacer explícita la interpretación, del todo diferente que el interlocutor tiene del deseo expresado por el protagonista, comentando que Smerdiakov ve en Iván a un inteligente calculador, a un gran simulador. Sin embargo, en Iván prima el desinterés, dice Bajtín. El personaje representa a un intelectual escéptico encarnando el fuerte deseo de aniquilar a un padre cargado de iniquidades, odiado por sus hijos; y se encuentra atento a seguir el principio que procura legitimar; pues si Dios no existe, la prohibición de matar desaparece. “Si no hay inmortalidad del alma, todo está permitido”, dice en otro pasaje (*Ibidem*, 128), por lo tanto no hay que temer al castigo divino.

Tampoco es el interés calculador lo que mueve a Raskólnikov a matar a la anciana avara, en *Crimen y castigo*, otra de las principales novelas de Dostoievski, eso queda claro en las consideraciones reflexivas del protagonista, en su estilo de vida, en sus valoraciones, en la necesidad de reconocimiento que siente como joven estudiante que vive sumido en la pobreza; en la culpa respecto de su madre viuda y su hermana que también llevan una vida llena de privaciones para darle a él la oportunidad de hacer su carrera universitaria.; finalmente en la expiación de su culpa a través de la confesión y su disposición a cumplir la condena. La principal interlocutora de este héroe es Sonia, esté ella físicamente presente o sólo en el diálogo interior. Raskólnikov se lamenta: “...yo necesitaba conocer otra cosa, otra cosa empujaba mi brazo; yo necesitaba saber entonces, y saberlo cuanto antes, si yo era también un piojo, como todos, o un hombre. ¿Estaba facultado para transgredir la ley o no lo estaba? ¿Era osado a traspasar los límites?... ¿Era yo una criatura que tiembla, o tenía derecho? [...]”. Después de esta afrenta a la ley, cuya transgresión lo colocaría en un nivel superior, se declara tentado por el diablo, que a su vez declara que “él no tiene derecho porque es un piojo como todos y nada más” (*Ibidem*, 338).

Es posible apreciar la tensión de fuerzas en esta interminable contienda, en la polémica infinitamente extendida y sin aparente visos de resolución. Pero lo que nos interesa destacar en la trama comentada es que las fuerzas tienen rostro, voz, materialidad, se hallan corporizadas, tienen formas humanas. Aunque por el momento, del posicionamiento ideológico del personaje se infiere que todo proyecto, decisión, elección y/o acción que los seres humanos emprendan, tienen el mismo valor en la ausencia de una Ley suprema que señale con nitidez la frontera de lo prohibido.

Paul Ricoeur (1996) es otro pensador que apela a la frase de Iván. Según él borrar todo límite de separación entre lo prohibido y lo permitido en la ausencia de la ley divina, configura el mito en el que se sostiene el totalitarismo para levantar todos los diques de la censura y dar cauce libre a la imaginación en el proyecto de fabricar seres humanos absolutamente sometidos al poder de uno o unos pocos sujetos. Acordamos parcialmente con el aserto, pero nos queda una reserva de fuerte sospecha, ¿acaso las sociedades que reconocen la autoridad de Dios han impedido el sometimiento de muchos individuos y pueblos al poder de uno o unos pocos sujetos?

“Si dios no existe, nada está permitido”

Contemplemos ahora la contracara de la expresión expresada por Lacan en estos términos: “Si dios no existe, nada está permitido”, según lo anunciamos al comienzo de la exposición.

La hipótesis de Freud (2005) es que el origen y el sentido asignado a la ley son contemporáneos al pasaje de la horda -organización gregaria similar a la dada en el nivel evolutivo del simio- a la sociedad humana. La imagen del Tótem cuya significación es sagrada, representa los parámetros de lo prohibido y de lo permitido en la vida primitiva, pero su origen primigenio no es moral. La necesidad de la ley es inherente a la necesidad de encontrar formas organizativas que permitan la supervivencia de la especie. En *El porvenir de una ilusión*, asevera: *La inseguridad terminó por unir a todos los hombres y se reservó el derecho de matar a quienes transgredieran ese mandato. La muerte impuesta por la colectividad pasó entonces a ser justicia y castigo.* (Freud, S., 1984, 245-246)

La frontera que separa lo prohibido y lo permitido deviene moral en el transcurso de la evolución social. Nietzsche sostiene que el advenimiento de la moralidad se produce con la sutílización espiritual, resultado de la interiorización y represión de los instintos salvajes. En ese momento la ley se sacraliza o se diviniza. Freud recurre a los registros empíricos desarrollados por Frazer (Freud, S.,

2005)⁶²⁷, sobre la vida de diferentes pueblos llamados primitivos y comprueba que en muchos casos, la transgresión a la ley es penada con la muerte. En esos pueblos la ley tenía carácter sagrado y se la veneraba tanto como se le temía. El siglo XX asistió al debilitamiento cuando no desvanecimiento de ese sentir.

En un rodeo necesario para ahondar en el sentido atribuible a la frase, diremos que Nietzsche en sus repetidas alusiones a la Ley, a los usos y costumbres también emplea palabras similares para referirse a lo mismo. En Aurora, por ejemplo, subraya que la vida sería insoportable para algunos seres humanos si negaran la existencia de Dios (Nietzsche F., 2000, 114). La moralidad o el sentido de obligatoriedad respecto del cumplimiento de un mandato proceden de la sacralización de la costumbre. Pero ésta no es sino el resultado del conjunto de experiencias obedecidas o rechazadas por su carácter útil o nocivo (*Ibidem*, p.75). El carácter amenazante y peligroso de un acontecimiento o de un fenómeno extraño vivenciado por la comunidad, fue suficiente para crear una norma y conferirle el estatuto de sagrado en antiguas épocas (*Ibidem*, 86). Así, la tendencia al dominio desembozado, a la apropiación arbitraria de unos en relación a otros sujetos, a la muerte y a la rapiña signa la organización social primitiva (Nietzsche F., 2006, 210). Los primeros pactos sociales tienen su origen en la necesidad de conservar la comunidad. Así surge “*el reconocimiento de obligaciones mutuas, erección de ciertas instituciones que se declaran inviolables (sagradas); vale decir los comienzos de la moral y el derecho...*” (Freud S., 2006, 79)

Es la necesidad de supervivencia lo que provoca la emergencia de la ley y su sacralización. Luego, fue el poder sobrenatural de lo sagrado lo que determinó la obediencia a la costumbre, no su razonabilidad (Nietzsche F., 2000, 83). Según Nietzsche, el hombre primitivo no vio y por lo tanto no imitó leyes de la naturaleza. A partir del análisis del registro comparativo de diversas culturas, llevado a cabo por los etnólogos⁶²⁸, concluye que la vida religiosa antigua no concibe leyes naturales; el poder mágico y divino interviene en cada fenómeno y en cada hecho, aún el más nimio, incluso en los movimientos corporales aparentemente más instrumentales como son remar, disparar el arco, etc. “Lo más o menos calculable, somos nosotros: el hombre es *la regla*, la naturaleza *la ausencia de regla*” (Nietzsche, F., 1996, 101) ⁶²⁹ Todos los actos, tanto los de simpatía y amistad como la relación con los enemigos están atravesados por cultos religiosos, hechos de magia, encantamientos, luego de los cuales se celebran los pactos.

Podemos vislumbrar que en el sentido de la sumisión hacia lo que se considera que tiene carácter obligatorio, en el deslinde del campo de lo prohibido respecto de aquellas cosas que un grupo humano considera lícitas se cruza la razón y lo irracional. Tanto en Nietzsche como en la tradición psicoanalítica el resto de irracionalidad es puesto de relieve y la fuerza coactiva de algunos de esos rasgos es destacada.

Residuo irracional en la sumisión al mandato

En una carta escrita por Dostoievski en el año 1877, afirma: “Existe algo superior al razonamiento y a toda clase de circunstancias convenientes, algo a que cada quien está obligado a someterse (es decir,...algo como consigna)” (Bajtín, 361). Que la vida resulte insoportable para algunos, como dice Nietzsche, sin la presencia de la superioridad divina, se condice con este postulado. Es posible constatar ese modo de experimentar el sentido de la obligatoriedad en diversos textos tanto de Nietzsche como de Freud, y en los escritos de Lacan o de los lacanianos. La fuerza de la sumisión a un mandato, el doblegarse ante el mismo parece que no procede de la razón, ésta ofrecería los argumentos, la justificación, la explicación necesaria para su legitimación y su poder instituyente.

⁶²⁷ Etnólogo que vivió en el siglo XIX.

⁶²⁸ Uno de ellos es John Lubbock en su libro *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und Aussere Leben des Wilden*. Ver Humano demasiado humano. Af.111, nota 14, p.100

⁶²⁹ El subrayado pertenece al autor.

El psicoanálisis postula la necesidad de la Ley, sin la cual “el cachorro humano” no construye el sujeto y a su vez afirma su carácter absurdo. “Lo creo porque es absurdo”, dice Freud (2006, 81) y Žižek siguiendo a Lacan dice: la Ley es obedecida porque es la ley (Žižek S., 2003, 66). También recuerda Žižek un diálogo de Pascal con su amigo cuya fe en dios es débil, a quien recomienda: “Actúa como si creyeras y las creencia llegará sola” (*Ibidem*, 68). Habría un residuo irracional que mantiene viva el acatamiento a un mandato. La ley es obedecida no porque sea benéfica o justa sino porque es la Ley. En esto también Nietzsche da cuenta en muchos textos, como vimos líneas arriba. También en Aurora, afor. 16, el título reza así “*Primer principio de la civilización*”. Allí describe algunos ejemplos representativos de diversas culturas que nosotros llamaríamos supersticiones, como es el caso de los “kamchadales” entre cuyas prohibiciones está “no quitarse del calzado, la nieve con el cuchillo”. La transgresión de ésta como otras prohibiciones ha sido castigada con la muerte. Nietzsche concluye el aforismo con este aserto: “Tales normas sirven para confirmar el gran principio con el que comienza la civilización: cualquier costumbre es mucho mejor que ninguna costumbre” (73).

¿Qué es la Ley para el Psicoanálisis? El gran Otro, el orden simbólico. Si tomamos por caso el orden jurídico, el gran Otro está representado por el corpus de los textos legales, los cuales constituyen la referencia absoluta que permite a los jueces dar “una sentencia jurídicamente fundada” y a cuya luz se interpreta un caso (Gerez Ambertin, M., 2006, 53).

Orden simbólico, costumbre (*sittlichkeit* hegeliana); constituyen la herencia transfigurada de la autoridad representada en un padre primordial, temido, respetado, amado y odiado al mismo tiempo. La inagotable deuda con este padre desplazado y el sentimiento de culpa que anuda en este complejo afectivo consolidó la cultura. En esto coinciden Nietzsche y Freud. Según Gerez Ambertin, la culpa sostiene el nexo social sin el cual es imposible pensar lo humano. La culpa es un sentimiento básico, primitivo del que apenas somos conscientes cuando actúa y sin embargo sería uno de los pilares reguladores de los vínculos entre las personas. Nietzsche coloca este sentimiento en la base de la elevación espiritual y del surgimiento de la ciencia⁶³⁰.

El Estado en tanto conjunto de instituciones organizadoras de la sociedad, está montado sobre crecientes niveles de racionalidad social. A medida que se multiplica la población y bajo el dominio capitalista, su estructura se ha complejizado de modo tal que resulta difícil comprender su funcionamiento. El aparato burocrático convierte a las instituciones del Estado en un laberinto con frecuencia inabordable. La literatura kafkiana revela el avance de la irracionalidad en los mecanismos institucionales. No se relega aquí el lugar que los intereses de los sectores de poder económico, político, religioso entre otros, condicionan fuertemente el funcionamiento estatal, y que el encubrimiento de esta realidad hecha mano a procedimientos que nada tienen que ver con la actuación razonable. Sin embargo la atención de Kafka está centrada en otros aspectos, imbricados con los anteriores, a los que dirige su escrutadora mirada. Žižek comenta que el aparato burocrático montado alrededor del cumplimiento de la obligación está sobredimensionado en el texto kafkiano; se acepta que la burocracia no acorralla hasta estrangular las posibilidades de actuar como lo presenta el relato. Pero justamente, lo que aquí se pone de manifiesto es el poder de la fantasía; esto es lo que importa; la fantasía erige el poder del mandato, allí se construye la sumisión (Žižek S., 2003, 68). ¿Por qué una y otra vez se asiste al desplazamiento de los criterios de razonabilidad en el funcionamiento de las instituciones? Evidentemente la dimensión más escurridiza de la mente tiene un peso para nada desdeñable a la hora de actuar. Y es escurridiza porque asusta, avergüenza, hiere el orgullo del “animal racional” Al respecto vale la queja expresada por Nietzsche cuando dice: “¡Queréis ser responsables de todo, excepto de vuestros sueños! ¡Qué mísera debilidad! ¡Qué falta de constante coraje! ¡Pero si nada os pertenece **más** que lo que soñáis! ¡Nada es más obra **vuestra** que vuestros sueños!... ¡Ya Edipo, el sabio Edipo, trataba de consolarse pensando que nada podemos hacer con lo que soñamos!... (Nietzsche, 2000, 139).

La sacralidad de la costumbre embrutece.

⁶³⁰ Ver *Genealogía de la moral*. Tratado Segundo, donde Nietzsche se extiende en el desarrollo de esta idea.

Ahora bien, ¿son todos estos rasgos “humanos demasiado humanos” despreciables en su tinte irracional? No creemos que sea así; pero lo que avizoramos como uno de los grandes obstáculos en el desenvolvimiento de la vida humana, es el acatamiento ciego a la Ley, y quien dice Ley, dice orden simbólico dado, mandato social, costumbre, instituciones funcionando en una inercia adversa a las mínimos cambios significativos; es la persistencia, en menor o mayor grado, de ese atavismo que anuda el parentesco entre mandato y cosa sagrada. Al respecto dice Nietzsche que el sentimiento moral con respecto a las costumbres hace referencia “a la antigüedad, la santidad y el carácter incuestionable de las costumbres. Por ello, la moralidad se opone a que se realicen nuevas experiencias, y a corregir las costumbres, esto es, se opone a la formación de nuevas y mejores costumbres, es decir, embrutece” (*ibidem*, 75). En parte, también por eso, las leyes se hicieron “contra los innovadores...” (2006, 184)⁶³¹. Y si mantenemos la hipótesis de su procedencia, vinculada con experiencias que aseguraron la supervivencia de la especie en los grupos humanos de antaño, la Ley devino imprescindible, pero ello no le asigna el carácter de Verdad.

Freud cifraba sus esperanzas en la racionalidad humana atenta a afianzar los vínculos humanos si la pulsión de vida o Eros intensifica su actividad; razón por la cual no rindió tributo alguno a la sacralización de la ley. Declara de este modo: “El carácter sagrado e intangible de las cosas ultraterrenas se ha extendido, por una especie de difusión o infección desde algunas grandes prohibiciones, a todas las demás instituciones, leyes y ordenanzas de la civilización, a muchas de las cuales no les va nada bien la aureola de santidad, pues aparte de anularse recíprocamente, estableciendo normas contradictorias de lugar y tiempo, muestran profundamente impreso el sello de la imperfección humana...” (Freud, 1984, 246).

Ahora bien, al comienzo de nuestra exposición expresamos cierto recelo en relación a la idea de universalidad expresada en las sentencias escogidas para poner en marcha esta reflexión. Retomamos la cuestión para afirmar, siguiendo a Nietzsche que el carácter de intocable asignado a un precepto divino, a una ley suprema, a un mandato respecto del cual se cercena el menor atisbo de duda, recoge el sentido de una meta universalmente reconocida, “pero por ahora no existe semejante meta” (2000, 124). Es el universalismo devenido en dominio de unos pueblos sobre otros mantiene incólume la creencia en una única finalidad impuesta por Occidente a la humanidad. Y el desarrollo de estas consideraciones suscita un interrogante: ¿Cuál es el tipo de mandato que tiene peso y legitimidad como elemento constitutivo de la subjetividad (y de la subjetividad, en términos de Roig) en la configuración social del capitalismo avanzado? No podremos dar respuesta a esta pregunta, pero sí confiamos en la posibilidad de aportar algunos elementos que aproximan respuestas tentativas al problema. Y en ese sentido, otra vez nos topamos con una aparente paradoja.

¿Cuál es el tipo de mandato legítimo?

1-En primer término, la indagación se inscribe en la tentativa de superar el dualismo antropológico. No nos satisface la respuesta que coloca en el pedestal a una pretendida superioridad espiritual capaz de regular la vida personal y social. En ese sentido y en consonancia con los postulados de Nietzsche y de Freud, defendemos la imbricación de componentes irracionales en todo proyecto en el que se embarca un individuo, un pueblo, o la especie humana en su conjunto. Algunos de estos componentes constituyen los móviles de la razón que busca la justificación, resignificación, destrucción o creación de mandatos necesarios e insoslayables en la delimitación de nuestra humana condición, de cuya autoridad no podemos prescindir. Si volvemos la mirada sobre las sentencias analizadas líneas arriba, concluimos que las dos proposiciones, en su contenido excluyentes entre sí, se conjugan sin embargo en similares consecuencias degradantes o aniquilantes de lo humano. Según Lacan, la ley permite encauzar el deseo que en la ausencia de algún tipo de regla o norma, se convierte en un despilfarro de fuerzas caóticas y termina con la destrucción misma de quienes lo padecen⁶³². Empleamos este término en el sentido griego del ser paciente o pasivo, como contraposición al ser activo o actuante. Pero hay que tener en cuenta que, aristotélicamente hablando,

⁶³¹ El subrayado pertenece al autor.

⁶³² Debemos la elucidación del significado de la sentencia lacaniana al aporte de nuestra colega Prof. Mgter. Nilda Bistue.

el deseo es el móvil del acto, más allá de que la razón –en el contexto de su filosofía- tenga la potestad para decidir sobre el destino del deseo. Sin embargo, la razón por sí sola no obliga. El deseo mueve a la razón; y aún los deseos más espiritualizados, más loables, más valorables arraigan en el cuerpo, razón por la cual no es lícito sustraerles el componente de irracionalidad. Según Nietzsche el deseo constituye una de las fuerzas presentes en el ejercicio de la razón capaz de discurrir en muchas y diversas direcciones. Desde esa perspectiva, sostenemos que los senderos de la inteligencia están signados por las condiciones de vida; las que se encuentran en la base de la construcción teórica.

De modo tal que un ser humano que no se atiene a algún tipo de norma en tanto indicador de senderos por los que sea posible circular humanamente en la vida, abona el campo propicio donde operan fuerzas que lo instrumentalizan, o lo esclavizan y hasta podrían aniquilarlo o conducirlo a la autoaniquilación.

2-En segundo lugar, de acuerdo a las tesis nietzscheanas, la emergencia de lo nuevo, las transformaciones sociales son impensables sin la ruptura de la ley, sin el deslizamiento de la frontera que separa lo permitido de lo prohibido. Nietzsche evoca la proclama de un personaje de la Edad Media, al poder divino, en un momento de exaltación religiosa. Se trata del pedido desesperado para aplacar la culpa y a la vez confiar en sí mismo, "...He matado la ley, y ésta me angustia como a los seres vivos un cadáver. Si no soy más que la ley, seré el ser más abyecto sobre la tierra, [o un piojo, podría acotar Raskolnikov] concédeme la locura, para creer en mí." (2000, 72)⁶³³. Nietzsche reivindica la enfermedad y la locura –*Nuestro derecho a nuestra locura*, lleva por título uno de sus aforismos⁶³⁴ (*Ibidem*, 123)- aún su simulación, como el estado propicio en la creación de la novedad, como medio incluso de alcanzar la sabiduría. Esto está ya en Platón, "en consonancia con toda la humanidad antigua...Pero demos todavía un paso más y veremos que todos los hombres superiores impulsados a romper el yugo de una moral cualquiera y a proclamar nuevas leyes, si no eran realmente dementes, se sintieron forzados a fingirse como tales o se vivieron verdaderamente locos. –Lo mismo sucede con los innovadores en cualquier ámbito, y no sólo en el terreno sacerdotal y político..." (*Ibidem*, .71).

Interpretamos el término "locura" en este contexto como lo a-normal, lo que traspasa la frontera de lo que se considera normal. Cuando Zaratustra llega a la plaza pública para transmitir el mensaje sobre el futuro advenimiento del hombre nuevo, se lo acusa de loco, es el desaforado, el excluido del foro. Normal es el rebaño adaptativo. La locura se expresa rompiendo con la autoridad establecida, se traduce en quiebre de la "moral autoritaria" (*Ibidem*, 123-124).

Lo normal y la norma

Pero ¿qué es lo normal? La tradición occidental estableció los parámetros de la normalidad en función de una idea de naturaleza humana, universalizando el modelo heredado de su propia tradición. Dice Georges Canguilhem (2005) que la idea de "naturaleza" en el plano antropológico y cultural es "un ideal de normalidad" cuya aplicación determina la prioridad de la "norma" sobre la infracción. A su vez, la norma es establecida axiológicamente; es decir, como expresión de una preferencia o atracción valorativa emergente de una graduación cuyo polo antitético es el rechazo o el repudio. (*Ibidem*, 188). El pensador francés lleva a cabo su estudio desde una perspectiva epistemológica que desconoce la separación estricta entre la vida orgánica, la vida anímica y la vida social. Lo que hay, dice, es "un intrincamiento de la vida y los géneros y niveles sociales de vida". En ese sentido realiza una fuerte crítica a la concepción metafísica de la biología; en vez de aceptar un modelo único que define la especie a partir del cual, las diferencias serían accidentales, considera la unidad individual como "dualidad constitutiva", como resultante de "un conflicto entre dos o un número pequeño de tendencias orgánicas generales..." (*Ibidem*, 122-123)⁶³⁵. Como los planos social, biológico, anímico, se hallan

⁶³³ Es útil aclarar que Nietzsche menciona a Dostoiévski varias veces en sus obras tardías, en escritos póstumos y en varias cartas escritas a sus amigos íntimos. Siempre en un tono elogioso y con la alegría de haber encontrado a un psicólogo con el que "se entiende" y sintiéndose impactado por el "espíritu subterráneo" de Dostoiévski. Ver *Crepúsculo de los ídolos*, nota 179 de su traductor Andrés Sánchez Pascual.

⁶³⁴ Se trata del aforismo 107, p.123

⁶³⁵ También Nietzsche insiste en la idea de "individuo como pluralidad" en numerosos pasajes. Véase por ejemplo la recopilación de fragmentos que lleva por título *Voluntad de poder*.

imbricados, el ideal de normalidad se materializa en concreciones diferentes. La aplicación fáctica de la idea de normalidad está sujeta a variaciones determinadas témporo-espacialmente. En el marco de la historicidad se define lo normal, siempre expuesto a la posibilidad de una redefinición, dado que tanto las condiciones materiales de existencia como los estados subjetivos carecen de estabilidad fija.

¿Cuál es la relación entre “normalidad” y “normatividad”. La tradición estableció los parámetros de lo permitido-obligado-prohibido en una falsa identificación de ese par de conceptos. Dice Canguilhem que lo social se aleja de lo vital cuando normatividad y normalidad se confunden en sus términos. La normalización, forma parte del proceso de racionalización de la sociedad. “Las reformas de la medicina y de la enseñanza en la época de la Revolución Francesa señalan una exigencia de normalización que terminó por fin en lo que después recibió el nombre de “normalización”... [Más tarde] Los discursos positivistas...pulverizan la normatividad individual concibiéndola bajo el aspecto de la normalidad.” (*Ibidem*, 69).

La precisión del concepto de normatividad permite a Canguilhem, distinguir lo normal de lo patológico. Normal no es exactamente el ser humano ajustado a la norma, sino quien es capaz de modificar la norma. Una norma fija o única no garantiza el equilibrio y la estabilidad, por el contrario, son las desviaciones normativas o las posibilidades de crear nuevas normas, cuando las condiciones del medio y por consiguiente las condiciones vitales lo requieran, las que aseguran la potenciación de la vida. “Desde este punto de vista lo patológico se caracteriza por la reducción del poder normativo”. (Le Blanc G., 2004, 50). El organismo se da la norma de funcionamiento para responder al medio. Existe una relación constante entre la regulación que permite “preservar el equilibrio del medio interno” (*Ibidem*, 47) y la diferenciación que permite alejarse de lo que lo daña. Desde la perspectiva de Nietzsche, podríamos agregar que la diferenciación posibilita también el acercamiento a lo que necesita para acrecentar su potencia.

Si se aceptara que lo normal rige a la normatividad, habría que suponer un modo de existencia previa cuya estabilidad habría sido quebrada y cuya recuperación o restauración se exigiría, pero la idea de una edad de oro u orden natural primigenio es un mito. En ello coincide la teoría de los pensadores que guían nuestro trabajo.

Según Canguilhem, la norma que el individuo se da para responder a las necesidades tiene sentido y presencia ineludible porque está vinculada a la desviación. “El concepto de “normatividad” da cuenta de la relación necesaria entre vida e individualidad. La normatividad es el instrumento mediante el cual el ser viviente, humano o animal, se individualiza. De ahí en adelante, ya no se concibe al ser viviente como un mecanismo; se lo piensa como una potencia” (Le Blanc, 2004, 46). La desviación permite al organismo no sólo acomodarse a los ritmos y vaivenes de lo social, sino también crear nuevas posibilidades normativas, configurando “respuestas inéditas cuando se ve amenazado” (*Ibidem*, 2004, 47). El ser viviente obra, modifica, recorta segmentos del medio y elige en función de valoraciones indicativas de aquellos objetos que satisfacen sus necesidades.

Canguilhem recupera el nexo entre el orden vital y el orden social, pero ello es posible bajo una condición epistemológica: si se define lo normal por sus desviaciones. “La desviación se manifiesta en el interior de las propias reglas...No obstante, las reglas no determinan de antemano la desviación: ésta surge cuando se ponen a prueba normativamente las reglas. La formación del sujeto está condicionada por esa capacidad normativa de la desviación”. (*Ibidem*, 80). Las desviaciones dan la pista para la reinención.

El valor confiere sentido a la norma, no es inmanente a ella, pero es algo previo La preferencia respecto de un orden posible es concomitante –la mayoría de las veces de una manera implícita-con la aversión por el orden posible inverso. En ese sentido, podríamos agregar, cuando se rechaza un tipo de orden, no necesariamente se desprecia la idea misma de orden; lo que se busca es su adecuación a exigencias valorativas.

La normatividad individual, abriendo posibilidades nuevas desmiente la normalidad. Aunque el individuo se erige en sujeto social a través de la subjetivación y sumisión a las normas sedimentadas, se establece una interdependencia inexcusable entre el sedimento histórico y la apertura a lo nuevo. La novedad es propiedad de la vida y en ella lo viviente se individualiza; pero la vida es precaria y lábil. “La capacidad de desviarse expresa la “labilidad” fundamental de lo viviente”. (*Ibidem*, 78) Esos rasgos

de labilidad, también presentes en el funcionamiento de lo social, siempre dejan un margen en el que lo viviente se individualiza. El conflicto y las crisis atraviesan el juego dinámico entre la actividad adaptativa y el surgimiento de lo nuevo. “La estabilidad no es más que una pausa transitoria en la marcha de la labilidad. Ella hace posible la normatividad y la prepara. Aparece entonces acompañando la precariedad de la vida, y las dos constituyen el origen doble de la normatividad social. En consecuencia, el alejamiento o la desviación se transforman en la condición normativa del propio sujeto”. (*Ibidem*) A su vez el alejamiento respecto de las normas sociales revela la potencia de la vida.

Vale decir que el hombre deviene sujeto a través de la subjetivación de un orden normativo sedimentado, en un sentido; en otro gracias a la capacidad creadora de normatividad. El valor de la regla está en la infracción; y en la posibilidad de ser impugnada (Canguilhem, 2005, 189). Por lo tanto, el valor de una norma estatuida es provisorio. A nuestro entender, con ello pretende quebrar la aparente solidez de la norma fosilizada, desacralizarla. De ahí la legitimidad del esfuerzo ilimitado por transgredir el límite.

“Cuando la norma subordina a la vida, se puede extremar la lógica de la normalización hasta la normalización de las necesidades a través de la incitación publicitaria, trastrocándose sus lugares.”, asevera Canguilhem (194) En la visión que defendemos, las necesidades se hallan a la base, junto a otros factores y no a la inversa.

La fortaleza y la bondad de una norma se ponen a prueba en el efecto potenciador de la vida. La calidad de la norma rinde sus frutos en los procesos sociales, pero los actos individuales, en su poder activo más que reactivo⁶³⁶, constituyen los signos o los síntomas del proceso. La experiencia de los sujetos testimonian la fecundidad y señala la necesidad de conservarla o de subvertirla. Es necesario recalcar la idea de “efecto potenciador de la vida”. Nuestra intención es no dejar de tener en cuenta el discurso psicoanalítico y la perspectiva nietzscheana que sirve de soporte a todo nuestro trabajo. Pues el retorno a Nietzsche exige tener en cuenta que si bien la definición de lo normal como desviación, en Canguilhem, se emparenta directamente con la teoría nietzscheana, la desviación puede también producir depotenciación, o debilitamiento de la vida, en términos nietzscheanos o en la victoria de *Tanatos*, según Freud, problema éste que conduce a Lacan a subrayar el tema de la ley como problema de demarcación rigurosa del campo de lo prohibido.

Polifonía de voces en la construcción de otro mandato para América Latina.

El apartado anterior evidencia la tensión existente entre acatamiento al orden establecido-ley-costumbre y el impulso a transgredirlo, tensión en la que se juega, el acrecentamiento de poder o la potencia liberadora de la vida. Coincidimos en que las imágenes por lo más elocuentes exhibidas en los personajes de la narrativa de Dostoievsky delatan la ausencia de resolución espontánea en el conflicto. Valoraciones, sentimientos, necesidades suman en la lucha ideológica entre figuras humanas polemizando con el héroe de la novela. El intercambio, controversial o amistoso, de aprobación o de censura, intra e intersubjetivo, configura la conciencia moral. Lo que nos interesa destacar aquí es que las ideas en este contexto, tienen rostro humano, están asimiladas, entendiéndose este concepto en el sentido de “in-corporadas” o hechas cuerpo, por eso constituyen móviles del deseo. No son principios inamovibles, “intenciones o bosquejos a medias tintas”, como expresa Nietzsche en una referencia hacia el pueblo francés, agregando más adelante: ¡Y ahora adivínese por qué este pueblo, que contó con los tipos más perfectos de la cristiandad, tuvo que producir necesariamente los tipos contrarios –los más perfectos también- del espíritu libre anticristiano! El espíritu libre francés siempre ha tenido que combatir, en su interior, con grandes hombres, y no sólo con dogmas y monstruosidades sublimes...” (2000, 176).

La idea se hace cuerpo cuando arraiga en un pueblo, en una comunidad o en individuos singulares. Este acontecimiento produce, indefectiblemente, la diferencia. Toda incorporación

⁶³⁶ Categorías nietzscheanas. En líneas generales, lo activo es lo que se afirma en la diferencia, lo reactivo es lo que se acomoda en la adaptación.

(*einverleiblich*)⁶³⁷ o toda materialización de una idea configuran una diferencia o desviación del modelo teórico originario.

Los pensadores europeos a los que hemos hecho referencia en el recorrido argumental efectuado hasta aquí, coinciden en el análisis crítico de la Ley. También en el contexto latinoamericano, las ideas se hacen cuerpo en particularidades diferentes o contrarias. Voces de la Amerindia, según la expresión de Arturo Roig (1993), y las que proceden de Europa, componen los ingredientes de mayor densidad en un proceso continuo de construcción signado por su carácter agonístico, pero donde las voces de los primeros han sido sistemáticamente silenciadas, determinando la hegemonía de un modelo. Factores económicos, políticos, éticos, epistemológicos confluyen en la imposición violenta del modelo universalizado, que se construye sobre un supuesto antropológico: el de la superioridad de la inteligencia europea.

Según Nietzsche, el acoplamiento o la confluencia de rasgos similares constitutivos de una pretendida identidad fija, da como resultado una imagen que se impone a través del conflicto de fuerzas, ocultando o negando la diferencia. O, como también explica Canguilhem, considerando esa diferencia o desviación como lo que está fuera de la normalidad. La pretendida superioridad de la inteligencia europea, o logocentrismo, corresponde a una síntesis conceptual o ficción lógica lograda a través de la lucha de fuerzas, desembocando en aquel modelo históricamente construido.

El nosotros de Roig puede ser tratado en la visión de una pluralidad de almas o de voces. "Deberemos decir que "América Latina" puede ser mostrada a posteriori como una, a partir de ciertos caracteres que según un determinado consenso constituyen su "realidad", pero que también la postulamos como un a priori. Esto se debe a que se trata, como ya hemos dicho, de un ente histórico-cultural en el que tanto peso tiene el "ser" como el "deber ser". Dicho de otra manera, el ser de América Latina no es algo ajeno al hombre latinoamericano, sino que se presenta como su proyecto, es decir, como un deber ser". (Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano). También en nuestra América podemos hablar de un concierto de voces que, como señala Bajtín, reúne no sólo aquellas que son hegemónicas, sino también las apenas perceptibles, marginales, subterráneas...y que se erigen en el "deber ser" latinoamericano.

Quien asume como propio ese "deber ser", ha de ser uno de los artífices del sujeto latinoamericano, ha de vivir nuevas experiencias, ha de re-ligar otras creencias, ensayar la escucha de muchas voces dispersas y procurar la recuperación de aquellas injustamente acalladas⁶³⁸. Ello es posible, si se quiebra la Ley que habilita el funcionamiento eficaz de un sinnúmero de normas sociales, legales, técnicas, económicas (Canguilhem G., 194-195) desprendidas de los parámetros de normalidad impuestos por la tradición occidental.

Una vez desacralizada la Ley, es necesario darse el tiempo para dudar y encontrar. La obediencia ciega, la sumisión ineludible al imperativo tiene su origen en un axioma: la duda es pecado (Nietzsche F., 114). Pero, la primacía asignada a la desviación, señala a la duda como una de las fuerzas potenciadoras de la vida. Cada sujeto tiene que buscar su propia máxima en el cruce de fuerzas en el que se constituye y la duda es una de las herramientas necesarias en ese cometido. Ya no hay por qué sentir el temor al castigo eterno. Dice Nietzsche, "Hemos reconquistado el valor de equivocarnos, de ensayar...¡Tenemos el derecho a experimentar con nosotros mismos! ¡La humanidad entera tiene tal derecho!" (2000, 270-271).

Pensamos que el estado de exaltación que transmiten sus palabras, rechaza la posibilidad del mero un juego de ideas, de la sola visión contemplativa y/o de la autonomía de la argumentación racional. Es que, como él repite en muchos textos, se precisa coraje para no dilatar al infinito la polémica, como es el caso del héroe en la novela de Dostoiévski... para que - parafraseando a Kafka, en

⁶³⁷ El término alemán está semánticamente asociado con el cuerpo, en una de sus acepciones. Es la que corresponde en este contexto. Así, in-corporar se entiende como "hacerse cuerpo". Debemos la aclaración a José Jara, autor de *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. 1998. Anthropos, Barcelona.

⁶³⁸ Desde el psicoanálisis, pensamos que este planteamiento se acerca a la problemática de las identificaciones. El desarrollo del tema excede el marco de este trabajo.

su cuento *Ante la ley*- no nos pesque la muerte sin habernos atrevido a traspasar la puerta de la ley – que está abierta, aunque constantemente vigilada por un guardián de mirada severa y amenazante.

Bibliografía.

- Bajtín, Mijail. 1998. Problemas de la poética de Dostoievski. México: Fondo de Cultura Económica
- Canguilhem, Georges. 2005. Lo normal y lo patológico. España: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund. 2006. Moisés y la religión monoteísta. En Obras Completas, Vol. XXIII. Madrid: Amorrortu.
- 2005. Totem y Tabú. En Obras Completas, Vol. XIII. Madrid: Amorrortu.
- Gerez Ambertín, Marta. (Compiladora). 2006. Culpa, responsabilidad y castigo. En el discurso jurídico y psicoanalítico. Buenos Aires: Letra Viva.
- Jara, José. 1998. Nietzsche, F. Un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad. Barcelona: Anthropos.
- Kafka, Franz. 2005. El proceso. Buenos Aires: Terramar.
- Lacan, Jacques. 2006. El triunfo de la religión. Buenos Aires: Paidós.
- Le Blanc, Guillaume. 2004. Canguilhem y las normas. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Nietzsche, Friedrich. 2000. Aurora. Madrid: Biblioteca Nueva.
- 1996. Humano demasiado humano. Vol. I. Madrid: Akal.
- 1986. La genealogía de la moral. Madrid: Alianza.
- 2006. La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos (Otoño, 1882-Verano, 1883). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ricoeur, Paul. 1996. Sí mismo como otro. España: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj. 2003. El sublime objeto de la ideología. Argentina: SXXI

Nicolon Ricardo.

El Logos (Pensamiento-Lenguaje) alternativo: El "Che" Suramericano.

Maldonado, 2009. Instituto de Profesores "Artigas" IPA.

nicolon"@adinet.com.uy

1. Introducción.

Este trabajo trata de una filosofía suramericana alternativa, liberadora e inclusora que puede aportar algunas propuestas a esos cambios urgentes tan necesarios en nuestros días. Como decía Artigas, la causa de los pueblos no admite la menor demora.

La palabra "alternativa" está tomando cada vez más fuerza, sustituye a la palabra "crítica" porque la abarca y sobrepasa en alcance. El problema surge cuando tenemos la experiencia de que el pensamiento crítico se ha quedado en el diagnóstico y carece de propuestas alternativas. Lo vemos en los intelectuales críticos y en los gobiernos de izquierda suramericanos que se acostumbraron al momento dialéctico negativo pero no pasaron al momento dialéctico de superación, de la alternativa superadora. Si pensamos dialécticamente confiamos en que todo se puede superar, perfeccionar con trabajo, esperanza y alegría. Es una cruda realidad que el pensamiento dialéctico fue barrido a cañonazos, a palos y por medio de la censura en nuestra Suramérica. Luego del retorno de las democracias se lo trató como discurso "setentoso" pasado de moda. Pero se van viendo movimientos dialécticos que retoman por la insuficiencia del pensamiento dominante conservador, analítico, simplificador, para explicar los graves problemas ecológicos y sociales que atacan a nuestros pueblos.

En el desarrollo de esta breve exposición, primero voy a plantear algunos criterios que entiendo necesarios para el uso alternativo del pensamiento, del lenguaje y del mundo (Pachamama) y segundo voy a dar un ejemplo de expresión alternativa, rescatando de ese modo el aporte que nuestras culturas indígenas pueden hacer, a partir de sus enseñanzas de que debemos pensar, hablar y actuar por nosotros mismos.

El Logos (Pensamiento-Lenguaje) alternativo.

El criterio epistemológico que se propone es un círculo hermenéutico liberador, compuesto por las palabras: comprensión-expresión y cambio. Comprensión de los usos de los lenguajes y de los usos del mundo, con la articulación de saberes y experiencias. Expresión en múltiples modalidades, explícitas (deducciones, inducciones, analogías, etc) y no explícitas (Diálogos –preguntas y respuestas-, lenguaje simbólico, metáforas, narraciones, etc.) Cambio de la realidad que se presenta compleja y multidimensional, intérpretese: política-económica-cultural (epistemológica, ética, estética, psicológica) Este criterio epistemológico implica que la realidad es compleja y necesita de una interpretación, comprensión y expresión que articule y no que analice. El análisis a fracasado, ha fragmentado el conocimiento, la sociedad y la naturaleza. Su responsable es el "sujeto".

Este criterio epistemológico se articula con un pensamiento dialéctico que acompaña la realidad natural y social, y cuya idea central es la superación hegeliana. Se articula con un enfoque hermenéutico del lenguaje y con una praxis liberadora, con una ética que es más una práctica que una teoría de los valores o de las virtudes.

El criterio ético-político-económico de cambio que se propone es la *lucha* contra la explotación del hombre por el hombre. En estos tiempos de "pragmatismo" donde los políticos sostienen la idea neoliberal del "fin de las ideologías" desvinculándose de toda ideología diciendo que "el mundo cambió", ya nadie habla de la explotación del hombre. Entonces nos preguntamos: ¿Cómo cambió el mundo? ¿En que sentido? ¿Se terminó la explotación? Si observamos atentamente nuestra situación vemos que la globalización es la "setentosa" teoría de la dependencia multiplicada por diez o más (las ciencias sociales nos deben los números adecuados). Entonces, la explotación del hombre por el hombre es mayor de lo que pensábamos, más teniendo en cuenta que mucha población excluida no tiene documento de identidad es decir no existe para las estadísticas. El mundo cambió, claro ¡estamos

cada vez peor! A eso le agregamos la destrucción de la Pachamama por las empresas multinacionales y su "gestión exitosa". Ya no se habla de participación se habla de gestión. Nos preguntamos ¿que quiere decir "gestión"? Gestionar es gestionar la explotación y la depredación mientras todo sigue igual, el sistema de dominación sigue su marcha.

Contra esta depredación necesitamos usar un criterio ecológico de cambio: Luchar contra la depredación de nuestros recursos naturales Acompañar a la defensa digna de la Pachamama que nuestros pueblos indígenas están llevando a cabo. Una vez más no será *gestionar* la depredación, será *luchar* contra ella, empezando por una revolución cultural.

Revolución cultural como la planteaba el filósofo uruguayo José Luis Rebellato, cito:

"La apuesta no es tanto a la democratización de la cultura, sino a producir una verdadera revolución cultural, en lo intelectual, en lo ético y en lo político."

"La nueva cultura, por otra parte, no resultará de la difusión de la cultura ya existente, sino de una crítica radical a la cultura predominante y a las sedimentaciones que ésta deja en el sentido común. Es precisamente la sociedad civil el lugar privilegiado para la formación de la nueva cultura." (Rebellato 1992)

El problema indígena. Como ejemplo de logos alternativo.

Una revalorización de lo indígena no es una idealización sino que tiene que ver con el acompañamiento a la lucha actual que vienen desarrollando los movimientos indígenas en Suramérica. El pasado indígena que ha trascendido es el imperial y se sabe bien hoy que como todo imperio ejercía el poder con injusticias y dominación. Siguiendo la lógica euro-céntrica intentamos demostrar la "grandeza" de las culturas indígenas antiguas destacando sus grandes construcciones y rastros arqueológicos que muestran la fase imperial de algunas comunidades indígenas dominantes. Pero no son esos indígenas que revalorizamos sino aquellos que llegaron hasta nuestros días sobreviviendo en comunidades pequeñas con particulares relaciones humanas a tener en cuenta en este mundo individualista de hoy. Podemos aprender de esas comunidades pequeñas, sus saberes y sus prácticas solidarias y ecológicas que sobrevivieron y sobreviven a los imperios de turno. Los aportes de nuestras comunidades indígenas pueden estar en la defensa y el manejo ecológico de la "Pachamama", en sus relaciones comunitarias y en su lenguaje.

De Europa aprendimos la importancia del lenguaje. Uno de los modos de lucha contra la explotación del hombre por el hombre es cambiar el lenguaje dominante y dominador por uno alternativo y liberador. No se trata de seguir resignificando al lenguaje europeo o norteamericano, se trata de sustituirlo con criterio liberador.

Propuesta uno: El "Che" por el "sujeto".

Sin entrar en el debate sobre el origen indígena o rioplatense del "Che", quiero destacar su uso como: hombre-gente, tal como numerosos y antiguos estudiosos y protagonistas lo han hecho: Ruiz de Montoya, Antonio (1639 Madrid. "Tesoro de la lengua guaraní"), Febrés (1764 Vocabulario de lenguas araucanas), Barberá (Vocabulario de la Pampa), Daireaux, Emilio (1888 Bs. As. París. En "Vidas y costumbres del Plata", Lens, Rodolfo. (1904 Santiago de Chile. En "Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas"), Perón, Juan. (1950 Bs. As. en Obras completas tomo 5. Etimología Araucana. Editora Docencia. Edición de 1985. Bs. As):

Muchos indígenas suramericanos usan la palabra "Che" para referirse al "Yo" pero tiene la particularidad de no usarse aisladamente sino en conexión con la comunidad o con el entorno natural (la Pachamama). El "CHE" es el semejante a mi (Cheichagua guaraní), soy yo y el otro que es mi hermano, que comparte la Pachamama.

Este es un aporte bien interesante que nuestras culturas indígenas pueden hacer a una Filosofía suramericana en construcción con sentido liberador e inclusor.

Además su uso se ha extendido a la historia de la liberación suramericana cuando cariñosamente los cubanos revolucionarios en los años 50 del siglo XX, en Centroamérica apodan a Ernesto Guevara como el "Che". Entonces, que mejor candidato para sustituir el "sujeto" europeo, que tiene una historia de dominación y explotación de la naturaleza y de los hombres, de los "Ches", por una historia comunitaria de trato igualitario entre hermanos que comparten la Pachamama sumada a una historia de liberación suramericana.

Propuesta dos: "Suramérica" por "Latinoamérica."

El Filósofo argentino Carlos Alemián (amigo y colega que recordamos con cariño) denominaba a este problema de llamarnos a nosotros mismos como "Latinoamericanos" un asunto escurridizo. Varios criterios -decía- se disputan la denominación de nuestros contextos: el geográfico, el étnico, el cognitivo, el lingüístico. Cito: *"La misma calificación de Latina nos traslada a un sentido étnico paradójico, si se tienen en cuenta los componentes aborígenes y negros primero, y el advenimiento de las oleadas inmigratorias europeas y asiáticas..."* (Alemián 2003, Pág.9) Lo latino enmascara, excluye, oculta lo aborígen, lo negro, lo asiático e incluso lo anglosajón de nuestros pueblos del sur.

Siguiendo a Alemián en cuanto decía: *"América latina nos parece un objeto obvio, aunque multifacético. En primer lugar, se presenta como una parte de la Tierra. Pero la referencia geográfica, que sella con ese nombre prácticamente a toda la América situada al sur del río Bravo, cede paso enseguida a un campo problemático que atañe a la misma denominación."* (Id. Pág.9). Dando un paso más atrevido que nuestro querido amigo profesor y asumiendo el criterio geográfico -aún siendo problemático- proponemos comenzar a hablar y escribir con la palabra "Suramérica" y no "Latinoamérica" para incluir al mundo afro, oriental y anglosajón de nuestras comunidades al Sur del imperio, al Sur del Río Bravo. Lo étnico queda así incluido en lo geográfico como abarcador, dicho de otro modo, la Pachamama como criterio de pertenencia compartida para su defensa de todo modo de producción depredador. Pensemos sobre la Tierra, luchemos por ella con el lenguaje y con una praxis liberadora. La Pachamama está amenazada, la vida en ella también por tanto resistamos unidos, incluidos e integrados (política-económica y culturalmente) por la vida, como nos pedía el filósofo uruguayo Rebellato, que en su obra "La encrucijada de la ética" decía: *"La ética de la liberación se convierte así en una ética de la vida y la esperanza. Una ética de la vida, en cuanto la exclusión y la absolutización del mercado hoy plantean el deber ético de defender la vida, resistir por la vida, y construir solidariamente la vida. Pero se trata, también, de una ética de la esperanza, es decir, de una ética animada por el impulso utópico de una sociedad sin dominación ni exclusión"*

BIBLIOGRAFÍA:

- Alemián, Carlos. Nuestra situación latinoamericana. Precursora. 2003. Bs. As.
De Guaranía, Félix. Diccionario Guaraní-Castellano. Servilibro. 2007. Asunción.
Espindola, Athos. Diccionario del lunfardo. Planeta. 3ra edición. 2005. Bs. As.
Perón, Juan. Obras completas tomo 5. Etimología Araucana. Editora Docencia. 1985. Bs As.
Rebellato, José Luis. Poder, participación popular y construcción de nuevos paradigmas. Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina. Nro.2 Págs.25-47.1992 Montevideo. Uruguay.
Rebellato, José Luis. "La encrucijada de la ética" Editor Nordan-Comunidad del sur. 1995-2000. Uruguay.
Rebellato, José Luis. "Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza". Fotocopias del original. 1999. Uruguay.
Segundo, Juan Luis. Liberación de la Teología. Lohlé. 1975. Bs. As.

José Carlos Mariátegui La Chira ante la condición humana

J. O. Obando Morán

Esta fase abarca desde su salida del país (1919) como marxista leninista internacionalista¹ hasta su retorno al país, abiertamente marxista leninista, en 1923. Los niveles que abordo son los siguientes: 1) Lo humano como condición humana material, 2) La condición humana física en tanto condición corporal propiamente, 3) La condición humana psicológico-social, 4) La condición humana desde la práctica empírica de los valores y valoraciones, 5) La condición humana intelectual, 6) La condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida, 7) la condición humana general en el horizonte ontológico.

1. Lo humano como condición humana material

La obra principal de JCMLCh (1894-1930), del conjunto de sus *siete obras orgánicas*, se denomina *7 ensayos de interpretación de la realidad nacional*, aunque inicialmente fue pensado como 10 ensayos acabó constituida en siete². Veamos su relevancia para nuestros fines.

Ya desde la concepción ideo-política anarquista de Manuel González Prada –al formular el problema del indio como centralmente un problema de reivindicación económico-social– se había colocado el eje sobre el cual girarán los otros problemas nacionales. JCMLCh en esta obra mencionada formula que interesa, clara y centralmente, la reivindicación económico-social del indio³ y el necesario replanteamiento de los problemas nacionales desde la óptica marxista. Las polémicas que tienen liberales y conservadores sobre el principio de autoridad, soberanía popular, sufragio universal, soberanía de la inteligencia es agenda liberal⁴ no de los marxistas-leninistas. Los marxistas, por consiguiente, se tienen que formular su propia agenda. Para JCMLCh será, entonces, no solamente el problema del indio sino también los otros dos problemas que comporta éste: la evolución económica y el problema de la tierra. Tres aspectos fuertemente enlazados que no es difícil percibir destacan en los *7 ensayos*.

Posteriormente reflexionará acerca del problema del centralismo y descentralismo regional. No es tanto la forma episódica, formal, del problema lo que interesa –sintetiza el autor– es relacionar este problema con el económico-social⁵. Llamaré la atención sobre el ensayo siete, de literatura, en la cual revisa las posiciones y polemiza con José de la Riva Agüero y Osma, no solamente por ser la interpretación dominante y representativa sino también por el carácter fecundador de su reflexión en los escritores posteriores⁶. El ensayo sobre la cuestión religiosa es revisto para enfrentar la crítica anticlerical ejercida por Manuel González Prada, donde hay que distinguir religión de religiosidad y donde incorrectamente se hacen equivalentes religión con oscurantismo clerical⁷.

Así, y en síntesis, se trata de una evaluación y toma de posición desde una perspectiva de clase. Y, en segundo término, una clara tematización distinguiendo las relaciones materiales de las espirituales y, dentro de las espirituales, las intelectuales, las ético-valorativas y las ontológicas.

¹ G. Rouillon. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad de piedra). Lima, Arica, 1975, cap. V, p. 203; del mismo autor *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad revolucionaria). Lima, Alfa, 1984, cap. I, p. 19.

² *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* fue inicialmente pensado como diez ensayos, aunque quedó en siete. Cada ensayo de estos siete era un tratamiento explícito de las contradicciones centrales de la época del autor. Y de los otros tres ensayos no se volvió a decir nada. Para ver más ampliamente el problema remito a mi página web

³ Reproduciré aquí el término usado por JCML y su época, de constancia sin embargo que es un término errado por completo, como ha sido puesto de manifiesto por la profusa bibliografía de nuestros investigadores de la sociología, antropología, historia y lingüística de los diversos centros académicos entre 1950-2000, así tenemos que hablar de cultura quechua o aimara y no de indios. Igual connotación adquieren las diversas etnias de la amazonía, denominada en general cultura amazónica, por ejemplo cultura campa, o cultura asháninka, en contraposición a la errada, racista y odiosa de “chunchos”.

⁴ Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 198-199.

⁵ *Ibid.* p. 194.

⁶ *Ibid.* p. 233 y nota 4.

⁷ *Ibid.* p. 162.

Y este es un primer nivel de la condición humana, se trata de la condición humana del explotado histórica y clasistamente, este es el eje originario y real del problema, el problema de la reivindicación económico-social del indio. Y lo será de su situación en condiciones de explotación semi-feudal primero y después durante la república hasta la actualidad⁸. Aspirar espiritualmente a una condición material mejor, implica, necesaria y obligatoriamente, resolver primero el problema material. Y lo hará como relación en *la relación pensamiento-realidad*. Aunque no en la específica, explícita e intencional formulación teórica⁹.

2. La condición humana física en tanto condición corporal propiamente

JCMLCh es bastante elocuente cuando describe la negada condición corporal del ser humano cuando se refiere a las clases explotadas y específicamente al campesinado. Incluso en *7 Ensayos e Ideología y política* es bastante claro como ensaya una tesis y estrategia argumentativa para explicar el “grado extremo de depresión y de ignorancia”¹⁰ de esta raza indígena, y que la República no mejoró sino “agravó”. Es notorio para el autor que mientras en el período incaico la teocracia despótica quechua se manejaba con una política económica, poblacional, social y alimentaria bastante coherentes, es decir apreciaban y cuidaban el valor del capital humano¹¹, no se aprecia lo mismo en el colonizador español. Por el contrario la política del colonizador fue el despoblamiento por exterminio practicando la sobreexplotación.

Usualmente las diversas explicaciones sobre la situación de depresión e ignorancia de la raza indígena, incluso de decadencia física, se ha encerrado en la argumentación administrativo, jurídico, étnico, moral, educacional y eclesiástico¹². El autor cuestiona estos planteamientos. El problema es inicialmente práctico, es el problema de la tierra.

Es un secreto a voces el extremado racismo que domina a la sociedad y cultura peruanas, fenómeno que en el período de JCML era más neto, concentrado y visible que en nuestra época, en que las sucesivas migraciones del campo a la ciudad han exacerbado –de un lado– ese racismo por parte del sector blanco y dominante de nuestra sociedad al percibir la pérdida de legitimidad, y comenzado –por otro– el proceso de diluirse esta internalización racista por las clases dominadas¹³.

Para él, entonces, la condición humana física de la raza indígena se ve en el horizonte de: 1) La situación económica del indio que engendra todo un contexto social, 2) La sobreexplotación del indígena por la feudalidad en general y en forma particular en las minas, 3) Una condición miserable en todos los aspectos, pero específicamente corporal y, 4) El grado extremo de depresión y de ignorancia en la que se mueve (antes, durante y después de la constatación de JCMLCh).

3. La condición humana psicológico-social

Aborda el problema desde el aspecto clasista, objetivo material. Y lo hace situando primeramente el lugar del terrateniente. ¿Quién es este hacendado y cuál su modo de ver las cosas de este miembro de la clase de los terratenientes, que devino posteriormente clase capitalista? Es un señor feudal que impone su ley, hábitos y estructura al aparato administrativo, político y educativo bajo su control y que

⁸ JCML reitera la misma posición después de *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana en Ideología y política*. Nelson Manrique y Manuel Burga, dos de nuestros calificados investigadores, constatan en su artículo “Rasgos fundamentales de la historia agraria peruana, ss. XVI-XX”, en *Perú: El problema agrario en debate* (III), Lima, Sepia, 1990, que la reforma agraria de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) no modificó sustancialmente el régimen de explotación de la tierra (p. 53) y tampoco solucionó el problema de la propiedad de la tierra que apenas benefició al 20% del campesinado (p. 54). Por último, nos afirman que el gamonalismo ha sobrevivido incluso a la liquidación de la fracción feudalizante terrateniente serrana (p. 55).

⁹ La visión sobre el marxismo en la cual lo espiritual se entiende como epifenómeno, reflejo mecánico de las relaciones materiales, es una atribución común y errada que se hace a esta doctrina. No es el caso de JCMLCh.

¹⁰ Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1º ensayo, p. 48, 1980; *Ideología y política*, p. 28, en la p. 75 de ésta señala que el supuesto envilecimiento del indio no es tal en la medida que sus constantes rebeliones por la recuperación de la tierra niega tal idea antojadiza.

¹¹ *Ob. cit.* p. 56.

¹² *Ibid.* p. 39.

¹³ Ossio Acuña, Juan. *Las paradojas del Perú oficial*. Lima, PUCP, 1994, sugiere que el flujo migratorio de los miembros de las comunidades serranas a Lima haría que prácticamente el 50% de la población peruana esté vinculada a ellas (p. 116). Golte, Jürgen. *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima, IEP, 2001, establece la siguiente relación: Lima bordea los 8 millones de habitantes y más del 70% de sus habitantes son migrantes de origen andino o sus descendientes (p. 108).

“comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc (...)”¹⁴. Más adelante, la emancipación republicana fue ejecutada por un espíritu de feudo, a éste correspondió la creación de la economía capitalista. Después de la Guerra del Pacífico esta capa capitalista reasume su función. La reorganización económica y política se adecuó a sus intereses de clase. Sin embargo este fenómeno no es solamente un hecho económico y político, es decir un fenómeno que afecta sólo a la base material y su expresión política. Implica también ser un espíritu y una mentalidad coloniales, situada en tres planos:

(A). *Actitud psicológica* que implica: a) Astenia frente a la vida, b) Carencia de audacia, c) Carencia de creatividad, d) Individualismo criollo (no basada en la propia potencia), e) Carencia de capacidad organizativa (o en su defecto comprensión negativa de esto: caudillismo, autoritarismo, verticalismo); (B). *Sentimiento, valores, moral, ideas e ideales modeladas en lo feudal* (C). *Mentalidad señorial no productivista y sí rentista*

Aquí el autor no especifica la razón central por la cual se produce este fenómeno caracterizados en los acápites A, B y C, indica que es esto lo que se constata, es decir hace una referencia a un evento general más bien empírico. Y pone también de manifiesto una serie de cuestiones. La primera es la caracterización psicológico-social, que el idealismo alemán distinguiera, es decir que si se quiere una aproximación más completa al fenómeno que describe JCMLCh se tiene que distinguir el lado psicológico del filosófico¹⁵. Tras las aparentes consideraciones intuitivas existen ya formas de representación y conceptualización¹⁶. Otro problema será el que emane del planteamiento relativo a la historicidad de nuestra subjetividad, la historicidad de pensar nuestro pensar.

En la actitud psicológica (A) constata la existencia de la “astenia frente a la vida”, una actitud cansada y negativa ante la posibilidad de cualquier realización, es decir, y lo describe bastante gráficamente, sentirse triste sin haber luchado lo mínimo para alcanzar un fin. Es impotencia realizadora que conlleva el refugiarse en la ensoñación y la nostalgia. Carencia de audacia y de creatividad se relaciona nuevamente con esa falta de voluntad de potencia, quien carece de disposición al error carece de disposición a arriesgar y de crear en ese proceso que se desenvuelve.

Llama la atención sobre uno de los fenómenos más nocivos de nuestra cultura, el individualismo criollo. Aquí ciertamente hay varios aspectos, es un individualismo criollo que no une sino desune, es un individualismo criollo negativo, corrosivo, disolvente. Estima JCMLCh que se debe a que este individualismo no se basa en su propia potencia. Y ¿de dónde procede entonces su voluntad de potencia defectiva? Procede de la *asunción como propio del ejercicio del poder de otro, ejercitado igual o peor. Procede de una subordinación servil a la irradiación del poder real de otros y que ejercita despóticamente*

La siguiente cuestión corresponde a la carencia de capacidad organizativa (o en su defecto comprensión negativa de esto: caudillismo, autoritarismo, verticalismo). Y tal problema tendrá que ver necesariamente con el problema de la deficiente relación entre lo público y privado, o para decirlo de otra manera, el mecanismo como la alianza burguesa-terrateniente se percibe a sí misma en el proceso de administración histórica del poder del Estado.

Se ha sentido esta alianza tradicionalmente legitimada ontológica, intelectual, política, valorativa, social, política y económicamente, asentada en una visión privada de la relación social política con las clases aliadas y subordinadas, por consiguiente su visión de lo público, exenta de responsabilidad respecto a las otras clases, y de allí emana su autismo histórico frente a las demandas de éstas. La responsabilidad de dar cuenta individual a Dios por parte del rey, y de los subalternos individualmente respecto al rey, pasó a nuestra coja, manca y sorda república liberal bajo la forma o modalidad de visión privada de lo público. Y allí se mantiene. Así, pues, el origen ideológico del autismo del Estado se origina en el autismo religioso cristiano medieval realizado en el proceso de construcción de las relaciones sociales de su colonia de ultramar, y que luego pasara a sus herederos de clase.

¹⁴ Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 37.

¹⁵ Hegel, JGF. *Lógica*. Madrid, Ed. Ricardo Aguilera, 1971, Preliminares, p. 35: la representación no es meramente sensible, mientras que la forma es la forma del pensamiento.

¹⁶ *Ibid.* Primera parte, p. 59.

La sección (B) tiene que ver directamente con los sentimientos, valores, moral e ideas modeladas, coaguladas en lo feudal. Es claro que aquí estamos frente a un *subsistema negativo* con varios niveles. Que exigen una evaluación seria e histórica. ¿Qué nos ha querido proponer JCMLCh con esta consideración? Es un ámbito que veremos más adelante. Y, finalmente y es la sección (C), JCMLCh recusa seriamente la mentalidad señorial no-productivista, es decir no basada en el trabajo, en la propia potencia, por el contrario siendo predominante la mentalidad rentista, parasitaria. Y este aspecto del problema está implicando necesariamente la lógica subjetivo-psicológica y valorativa con la cual el individuo se enfrenta a sí mismo y valora según su propio trabajo, o, por el contrario, sigue en la situación de completa dependencia.

No es solamente el hecho económico, es el hecho espiritual enajenador que se encierra tanto tras la mentalidad productivista y la mentalidad rentista, y las consecuentes desviaciones al formularse la relación con el trabajo. La relación productivista sobrevalora la producción y engendra un individuo espiritualmente dominado por esta lógica cosista y consumista. La desviación de mentalidad rentista es dependiente y parasitaria, es decir más identificada con la perspectiva tradicional considerada legítima por la clase dominante.

Así, y globalmente, la condición de miseria y pobreza no se reduce a ser una abstracción, es un *circuito de subsistemas negativos* que incorporan estas masas pobres: en los niveles corporales, psicológicas, intelectuales y espirituales. Cuando se evalúa la construcción socialista se miden todos estos parámetros y no solamente los económicos como quisiera cierta visión burguesa reduccionista del socialismo *anterior* y *durante* la toma del poder. Y estos parámetros hay que relacionarlos con la superación de las contradicciones fundamentales propias de la sociedad de clases señaladas por K. Marx y F. Engels en su tradicional obra *Ideología alemana*.

4. La condición humana en la práctica empírica de las valoraciones

Sobre el hecho psicológico se monta un mundo de estimaciones, que a su vez repercuten sobre la reconfiguración del mundo emocional, y así sucesivamente. Problema de configuraciones y reconfiguraciones sucesivas que se cumplen a lo largo de la biografía personal de los individuos, abarcando el aspecto de las relaciones sociales y humanas. Nuestro autor habla constantemente de espíritu feudal y espíritu capitalista. Pero ¿qué significa esto? Ha quedado más o menos esclarecido líneas antes el soporte político y administrativo de la mentalidad y espíritu feudal. El *correlato práctico del espíritu feudal: serán los hábitos y costumbres*, es decir lo que llamaríamos el mecanismo desde el cual la voluntad se “acomoda”, se “legítima” en la práctica cotidiana de los individuos. Pero la referencia a la *mentalidad* significa: ideas y criterios. Así, tendríamos que en este autor al margen del hecho político funciona sin problemas hábitos y costumbres canalizados, justificados y legitimados, por *ideas* y *criterios* del sentido común. No solamente sentimiento, valores, moral, ideas e ideales feudales, también hábitos y costumbres.

Parecen ponerse de manifiesto *cinco circuitos o subsistemas de relación cotidianos* en el concepto de mentalidad: 1) De los hábitos e ideas, 2) donde el soporte son las convicciones fundadas en las experiencias psicológicas positivas o negativas cotidianas que refuerzan el sentido que se otorgue a la acción voluntaria y la voluntad, 3) Las convicciones actúan también en el horizonte de la orientación intelectual de este sentido común, esto es las <gafas sociales> con las cuales miran y evalúan cada acto concreto e idea, 4) Manifestado acriticamente en el estrato intelectual en general, y 5) Específica y también acriticamente encarnado en el estrato político. Habría ciertamente los esbozos de lo que llamaríamos una ética y valoración de soporte inductivista, en algún momento lo dice JCML: “La ética del socialismo se forma en la lucha de clases”¹⁷. Pero no está haciendo abstracción de la “tradicción” correspondiente que suponen las diversas etapas en esta larga lucha de clases. Y, ciertamente, tendrá que ser diferente a la burguesa.

E identificándose con K. Kautsky afirma el marxista-leninista peruano lo siguiente: “...los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la

¹⁷ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 60.

Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero”¹⁸. Reducir el problema a lo ético es una concepción errada, como deja entrever claramente –aunque no lo tematice como problema– JCML¹⁹ al polemizar con el revisionismo de la II Internacional

La experiencia del socialismo en el país posterior a él, tanto el académico y no-académico (movimiento socialdemócrata y movimiento comunista), muestra que no abordar este ámbito de problemas teóricamente, bajo el pretexto con ello “moralizar” la lucha política, no hace nada más que reeditar un viejísimo problema ya resuelto teóricamente por K. Kautsky, y que en nuestro país no se trabajó apropiadamente generando con ello una frondosa retórica socialista con una escasa reflexión de estos aspectos por la subjetividad de tipo marxista.

Otro problema en este orden tiene que ver directamente con el problema de la concepción de la voluntad. Tradicional y conservadoramente se ha trabajado con la concepción que los indígenas poseen una voluntad defectiva, y que por tal razón tienen que ser tratados o como animales o como niños limitados, concepción que luego se aplicó a todas las clases subalternas. Y se ha mantenido esta concepción como verdad incuestionable durante cinco siglos.

Pero es claro también que al no ser tematizados explícitamente como un problema que se desenvuelve en el decurso de la historia de la propia tradición socialista, ha consentido que se mantuviese la vieja forma implícita, presuponer correcto lo que es manifiestamente incorrecto, es decir la ausencia de una formulación explícita de la concepción de la voluntad manejada por la historia de las clases subalternas en el país en los diversos momentos de la lucha de clases.

Sugiere JCMLCh en su reflexión que se politice el plano de lo subjetivo como veremos más adelante, es decir, politizar la existencia, o mejor, que la reflexión filosófica parta del hecho concreto que la subjetividad y existencia humanas no son algo abstracto, sino concretos. Y tal concreto se cumple en una comprensión política de estos niveles²⁰. Hay en general suficientes elementos en la reflexión mariáteguiana para analizar materialistamente además del modelo de la voluntad, el sentimiento, la emoción, las creencias, aspiraciones, etc²¹.

5. La condición humana intelectual

Al realizar su indagación sobre este fenómeno llama la atención sobre el lugar de la ciencia humana, la ciencia humana –nos dice– ha sido concebida como fábrica de letrados y hombres de leyes, sin mayor vínculo con lo nacional. Es decir se hace la denuncia explícita del aspecto político del problema. Pero se daría elementos también para la crítica del paradigma cognoscitivo de la universidad como puramente abstracto, intelectualista, racionalista.

Otro aspecto, lo constituyen los sentidos con los cuales se refiere a los intelectuales, aquí solamente mencionaré algunos. Un primer sentido se puede encontrar en la caracterización que hace de éstos²², como representativo de un modo de ver e interpretar propios de una clase²³. Un tercer sentido lo encontramos en *Defensa del marxismo*, se refiere al nuevo espíritu intelectual en el orden social e ideológico de los intelectuales próximos a la revolución e intelectuales revolucionarios²⁴; en un cuarto se liga a la intelectualidad liberal asociada al escepticismo y relativismo, carente de mito, de élan, de impulso²⁵. Un nuevo sentido es el relacionado con el conservadurismo de ciertos intelectuales

¹⁸ *Ibid.* p. 58.

¹⁹ Véase las dos secciones que componen *Defensa del marxismo*, en la primera hay un claro deslinde con el revisionismo de la II Internacional efectuado en varios planos, además del económico, y en la segunda sección la polémica con el pensamiento reaccionario.

²⁰ Magdalena Vexler Talledo investigadora de filosofía en la UNMSM estima lo siguiente: al referirse al positivismo- “Fue de manera gruesa una tendencia de rechazo a la metafísica y a favor de la investigación científica y la aplicación del método de las ciencias naturales a otras esferas”, en Vexler, M. “Javier Prado y la tradición”. En *Logos Latinoamericano* (Lima, UNMSM), N° 3, 1998, p. 88

²¹ Véase nuestro material “El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632”. En *Revista Letras* (Lima, Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM), N° 103-104, 2002.

²² Mariátegui. *La escena contemporánea*, p. 168.

²³ Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 276.

²⁴ *Ibid.* p. 111.

²⁵ *Ibid.* pp. 135-136.

que son desdeñosos de los grandes mitos para ocultar su conformismo²⁶. A estos descritos ciertamente se pueden sumar otros sentidos.

En síntesis JCML parece moverse en dos circuitos al referirse al intelectual, en el primero en tanto ligado al aparato del Estado y como modelador de las nuevas generaciones, serían los docentes de diversa categoría. Estarían después los intelectuales vinculados a las clases sociales, que serían liberales, reaccionarias y revolucionarios. Finalmente, y perteneciendo a esta segunda categoría estarían los intelectuales creativos, los "ideólogos conceptivos" diría K. Marx, de cada una de estas clases.

6. La condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida

En su obra *Defensa del marxismo* se contiene una serie de aspectos relacionados con la ética y centralmente con el problema del sentido de la vida. Respecto al elevamiento espiritual del obrero dirá lo siguiente: "La lucha por el socialismo eleva a los obreros, que con extrema energía y absoluta convicción toman parte en ella, a un ascetismo, al cual es totalmente ridículo echar en cara su credo materialista, en nombre de una moral de teorizantes y filósofos (...) El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del lenguaje"²⁷. Por consiguiente, plantearse el interés por el socialismo es una forma de *acercamiento al sentido de la vida*, pero de hecho el proletariado desde su actividad fabril cotidiana, y otras categorías de trabajadores, se enfrenta directamente a una *plenitud de sentido de la vida*, la plenitud orientada al ascetismo y la religiosidad otorgada por esta fe en la revolución. Tales sentimientos no son incompatibles con el materialismo filosófico.

Y más adelante en su obra indica un nuevo matiz a su reflexión sobre el sentido de la vida desde el socialismo: "Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social incumba a una *amorfa* (cursiva mía) masa de parias y de oprimidos (...) La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión ni de envidia. En la lucha de clases donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una <moral de productores>, muy distante y distinta de una 'moral de esclavos' (...). Una nueva civilización no puede surgir de un triste y humillante mundo de ilotas y de miserables, sin más título ni más aptitud que los de su ilotismo y miseria"²⁸. Hasta aquí se conjugan dos matices del sentido de la vida, el social primero, y segundo el individual.

Un tercer matiz procede de su perspectiva del materialismo marxista, es completamente falso "suponer que una concepción materialista del universo no es apta para producir grandes valores espirituales"²⁹. Es decir que el materialismo marxista puede dotar como doctrina abstracta de un sentido, cuando se transforma, además de concepción objetiva de la teoría y acción, en ideal socio-moral: "El ideal no prospera sino cuando representa un vasto interés. Cuando adquiere, en suma, caracteres de utilidad y comodidad. Cuando una clase social se convierte en instrumento de su realización"³⁰. Es, la suya, simplemente, el todo o nada: es una fe combativa³¹, es una fe cotidiana centrada casi siempre en el bienestar individual y familiar³². Al referirse a los revolucionarios dice "La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito"³³.

²⁶ Mariátegui. *El alma matinal*, pp. 35-36.

²⁷ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 60.

²⁸ *Ibid.* pp. 72-73.

²⁹ *Ibid.* p. 103.

³⁰ Mariátegui. *El alma matinal*, p. 46.

³¹ *Ibid.* p. 28.

³² Es patético como el sistema capitalista-imperialista eleva figuras polémicas a la condición de iconos dignos de imitarse y deja de lado a millones de mujeres abandonadas, en el caso nacional con cinco, seis, siete hijos, de las clases populares (el porcentaje de mujeres abandonadas en las clases populares de nuestra sociedad es bastante elevado) que tiene que fajarse cotidianamente para sacarlos adelante, y como en no pocos casos consiguen realizar a buen número de ellos (sin contar con las mujeres de la otras clases minoritarias que en la medida que tienen mejor formación y capacitación pueden sobrellevar las cosas de mejor manera pero igualmente sacrificada). *Y todo a cambio de absolutamente nada.*

³³ *Ibid.* p. 27.

Finalmente, hay otro sentido de la vida que nos propone José Carlos que en general llamaré de 'adecuamiento social'. Consiste este sentido del adecuamiento observar si el sentido de la vida social e individual se encamina apropiadamente en un ambiente donde el surtido de sentidos de la vida es diverso³⁴. El ideal moral que surge socialmente no se encarna en viejas emociones o ideales socio-moral que pertenecieron a otras épocas.

7. La condición humana general en el horizonte ontológico

Y de aquí procede la tercera cuestión, que es propiamente la configuración y reconfiguración en las relaciones sociales y humanas de una determinada conciencia, autoconciencia y autocomprensión, es decir de una tradición en la cual los individuos son formados y que luego éste acepta tales críticas o acriticamente. *Pero es una tradición que da sentido a su propio existir.*

El problema de la relación sujeto y objeto, en la práctica no están separadas como dos mundos, en la medida que las relaciones sociales actúan como modeladoras de las humanas. Así afirma: "Un gran sector de los curas, aliados a las burguesías nacionales, sigue empleando sus armas, basado en el fanatismo religioso que varios siglos de propaganda han logrado hacer arraigar en los espíritus sencillos de los indios"³⁵. Más adelante sostiene cuando se formula la sustitución de una forma de tradición por otra: "Sólo una conciencia de clase, sólo el "mito" revolucionario con su profunda raigambre económica, y no una infecunda propaganda anti-clerical, lograra substituir los mitos artificiales impuestos por la "civilización" de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, herederas de su poder"³⁶.

Bibliografía.

De José Carlos Mariátegui

- Mariátegui La Chira, José Carlos: *Escritos juveniles*. Lima, Ed. Amauta, 12 Vol.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: *La escena contemporánea, Obras completas populares*. Lima, Ed Amauta, Vol. 1; *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Vol. 2; *El alma matinal*, Vol. 3; *Defensa del marxismo*, Vol. 5; *El artista y la época* Vol. 6; *Signos y obras*, Vol. 7; *Historia de la crisis mundial (Conferencias)*, Vol. 8; *Peruanicemos al Perú*, Vol. 11; *Temas de nuestra América*, Vol. 12; *Ideología y política*, Vol. 13; *Temas de educación, Obras completas populares*, Vol. 14; *Cartas de Italia*, Vol. 15; *Figuras y aspectos de la vida mundial (I)*, Vol. 16; *Figuras y aspectos de la vida mundial (II)*, Vol. 17; *Figuras y aspectos de la vida mundial (III)*, Vol. 18.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: "Amauta" (Revista en edición facsimilar). Lima, Ed. Amauta, s/f, 6 tomos.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: "Labor" (Periódico en edición Facsimilar). Lima, Ed. Amauta, s/f.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: *Correspondencia*. Lima, Ed. Amauta, 1984, 2 Vol.

Sobre José Carlos Mariátegui

- Aquézo Castro, M (Ed): *La polémica del indigenismo*. Lima, Mosca Azul, 1976.
- Basadre, J: *Introducción a los 7 "Ensayos"*. En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 19-56.
- Bazan, A: *Mariátegui y su tiempo*. Lima, Ed. Amauta, OCP, Vol. 20.
- Chang Rodríguez, E: *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid, Porrúa Turanzas, 1983.
- Falcon, J. *Amauta: Polémica y acción de Mariátegui*. Lima, Ed. Amauta, 1979.
- Falcon, J: *Anatomía de los 7 Ensayos*. Lima, Ed. Amauta, 1978.
- Falcon, J.: *Educación y cultura en Lenin-Mariátegui*. Lima, Ed. Amauta, 1981.
- Falcon, J.: *El hombre en su acción*. Lima, Hora del Hombre, 1982.

³⁴ *Ibid.*, p. 26.

³⁵ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 58.

³⁶ *Loc. cit.*

- Falcon, J: *Mariátegui y la revolución mexicana y el estado "anti" imperialista*. Lima, Ed. Amauta, 1980.
- Falcon, J: *Mariátegui: Arquitecto sindical*. Lima, Ed. Amauta, 1980.
- Falcon, J: *Mariátegui: Marx-Marxismo*. Lima, Ed. Amauta, 1983.
- Flores, Galindo, A: *La agonía de Mariátegui* (La polémica con la Komintern). Lima, Desco, 1ª ed. 1980, 2ª ed. 1982.
- Levano, C: "*Mariátegui o la estrategia de masas*". En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 197-245.
- Martínez de la Torre, R: "*Tercera Etapa*". En Revista "*Amauta*", No. 30, abr-may, 1930 (volumen 6 de la edición facsimilar).
- Martínez de la Torre, R: *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*. Lima, UNMSM, 1948, 4 Vol.
- Messeguer, D: *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- Messeguer, D: *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, IEP, 1974.
- Miro, C: *Asalto en Washington Izquierda*. Lima, Ed. Minerva, 1974.
- Montiel, E: "*Mariátegui y la ciencia social en América Latina*". En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 247-260.
- Obando Morán, J. O: *Ordenamiento cronológico de las obras completas populares de José Carlos Mariátegui*. Lima, Espigón, 1997.
- Obando Morán, J. O: El libro nunca perdido de José Carlos Mariátegui (sitio web)
- Prado, R. "*Mariátegui y el desarrollo del pensamiento marxista en el Perú*". En *7 ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 51-88.
- Roullon, G: *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima, UNMSM, 1963.
- Roullon, G: *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad de piedra). Lima, Arica, 1975.
- Roullon, G: *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad revolucionaria). Lima, Alfa, 1984.
- Salazar Bondy, A: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Ed. Francisco Moncloa, 1965, 2 Vol.
- Tauro, A: *Amauta y su influencia* (Síntesis), *Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta.
- Vanden, H: *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*. Lima, Ed. Amauta, 1975.
- Wiese, M: *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 1.

J. Octavio Obando Morán, peruano y Dr. en filosofía. Docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1988-2008) y Docente investigador de la la Universidad de Ciencias y Humanidades (2008-2009). Miembro del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano de la UNMSM, de la Sociedad Peruana de Filosofía, del Círculo Peruano de Hermenéutica y Filosofía, y de la Sociedad Peruana de Historia de la Ciencia. Trabaja sobre filosofía en el Perú, ontología alemana moderna y contemporánea, filosofía de la ciencia, problemas de la subjetividad, y, ontología del pensamiento, del conocimiento y de la estructura afectiva. Ha publicado *Ocaso de una impostura (el fracaso del paradigma intelectualista de la filosofía en el Perú)* (2004), y de próxima aparición impresa *Epistemologías reales* (U.C.M / set / 2009) y *José Carlos Mariátegui La Chira: La revolución socialista en el Perú (Reconstruyendo el libro nunca perdido)* (U. Ricardo Palma / nov / 2009). Electrónicamente ha postado en Scribd con auspicio de la U.C.M los libros siguientes: *Sociedad, ciencia y filosofía después de Darwin* (2009), y *Filosofía en el Perú* (2009). Desde el 2009 radica en Porto Alegre, Río Grande del Sur, Brasil; jomoranobando@yahoo.es; <http://es.geocities.com/bitacoradeunmaterialista/>; <http://IntercambioFilosofico>

EJE TEMÁTICO: PENSAMIENTO ALTERNATIVO COMO REVISIÓN CRÍTICA DE LA CONDICIÓN HUMANA

Latinoamérica y Uruguay – espacios sin exclusiones
La condición humana a la luz de la civilización del siglo XXI
Experiencias y propuestas.

Prólogo

He tratado de traer a este encuentro acorde con el tema elegido, opiniones personales y comentarios inspirados por el devenir real de la vida, observable y comprobable, al estilo de mi discurso, pero oportunas a mi manera de ver sobre la realidad latinoamericana, y cuando sea necesario insertaré alguna mención sobre Uruguay, ya que es tema específico de otras ponencias, por lo tanto serán expuestas por su condición de insoslayables, aunque sin profundizar.

El ánimo de esta disertación es aportar temas para meditar y continuar fructíficamente en futuros encuentros y plantear propuestas según el espíritu del “Corredor de las Ideas” frente a la dura problemática de pobreza y exclusión en múltiples ámbitos de nuestra América latina

Justificación concreta de la ponencia:

Visionar la polarización social en nuestro continente principalmente, según el título que encabeza estas páginas, mediante la profundización crítica de la Condición Humana, con la meta de abrir caminos hacia una América latina donde en sus espacios no haya exclusiones.

Introducción

Vale una introducción a grandes rasgos, cuya intención es centrar el tema; Latinoamérica hoy, acorde a la intención que anima esta propuesta.

La realidad, observable, surgida de la información de los medios, de los estudios de Organizaciones, del análisis de hombres de ciencia, y pensadores interesados en el tema del área histórica-social-económica y política de nuestro tercer mundo, no son ajenos al marco en que están atrapadas millones de personas, las que padecen hambre, sufren sometimientos, son víctimas de todo tipo de exclusión social, sin accesos a los beneficios de la alfabetización, grupos sociales que carecen de un reconocimiento adecuado de sus culturas como se debiera, enormes masas de trabajadores desocupados, revoluciones sin una base científica, la existencia de focos guerrilleros, enfrentamientos paralelos de otros sectores casi o totalmente delictivos, y otras situaciones que son harto conocidas por los medios, tales como

vueltas a las derechas conservadoras y de facto como sucede en Honduras en la actualidad, guerrillas y demás en zonas centrales, los movimientos de los “sin tierra”, y nómades de las zonas del pacífico. Mientras paradójicamente en las grandes capitales y ciudades importantes y centros turísticos cinco estrellas lucen como pertenecientes a otro planeta, y así se ve en la t.v. en las novelas que se difunden entre un público, que no es conciente de que se le impone solapadamente el “efecto imitación”, y la “exclusión no concientizada”, arma de este “nuevo orden” que ha polarizado las clases sociales, fenómeno que todos conocemos, y que no vale la pena reiterar sus parámetros. ¡Sí!, Existe un mundo maravilloso, pero afuera de los segmentos desclasados, excluidos, desocupados, indígenas olvidados por sus compatriotas etc. Hoy la palabra se funde con la imagen y abundan “un conocer” de lo mostrable por las ofertas turísticas. Desde esta visión Latinoamérica es un paraíso.

Se me pueden objetar subjetividades, pero éstas, cuando se confirman estadísticamente, se documentan y adjuntan a las propuestas sin o con respuesta de los gobiernos en su momento, y sus consecuentes políticas e implementaciones evidencian un feed-back insuficiente en espacios determinados, algo está fallando, pese a que se vislumbra un “despertar” en busca de soluciones.

Se merece un paréntesis nuestro país, y concluimos en que no hay imposibles cuando la decisión democrática gobierno-ciudadanía lo considera conveniente, y se implantan las políticas necesarias para un crecimiento sostenido y armónico, dentro del Sistema. Pero largo es el camino a recorrer, en Uruguay, dónde la extrema pobreza y exclusión no llegó a los límites de otras regiones, el progreso e inclusión de sectores marginados se esta realizando. Uruguay es un ejemplo de que las posibilidades con esfuerzo y llevadas a cabo científicamente, después de un proceso de concientización son realizables.

Una opción

Volviendo al tercer mundo en general, quizá merecería estudiarse la realidad global en todos sus escaños y al hombre, en otra instancia intelectual, más dura, y a la vez más científica, y me refiero desde una concepción de clase.

Este viraje es casi una realidad, muestra que se está plasmando una estructura mental cualitativamente distinta, que impulsa el viraje mencionado, arraigado en el pensamiento profundo, concreto, acorde y consecuencia de la historia socio-económica y política.

Otras naciones han marcado brechas encaminadas hacia otras opciones socializantes, y hablar de socialización sin mencionar la conciencia de clase y someramente visionar las contradicciones internas obviamente con sus diferentes alturas, quedarían esas brechas prontamente “fuera de orden”. Cuando la condición de; (ser capaces la políticas implantadas, sostenidas en los

plazos necesarios), poder desarraigar de la condición humana las rigideces mentales que anulan toda intencionalidad de progreso, se puede decir que se dan las condiciones inherentes, el tiempo del "el cambio; prosperan nuevas concepciones sobre el rol del ser humano, cobra sentido su trabajo, y se fortalecen los valores socializantes en una libertad inteligente.

Cada ser se enfrenta o acuerda de manera consciente o no, según su propia condición humana la "vida", su vida.

1) - A manera introductoria, no está de más una observación; Cada ser, cada segmento, cada grupo social, enfrenta la vida, según parámetros que le marcan su naturaleza, experiencias, herencias y sobre todo su "condición humana", acorde a las permisibilidades del sistema global mundial.

Al aceptar o enfrentar su vida, cada ser, según su propia condición humana la "vida", su vida, advierte semejanzas y discordancias con sus pares del segmento, y a la vez con el resto de su entorno social, el del planeta si se quiere hablar de acuerdo a nuestro siglo. Se produce "el efecto espejo". Advierte como se ve o querría verse quizá, como también cabe la posibilidad de que ese espejo no le devuelva ninguna imagen. El imaginario colectivo es cruel, ya que da lugar a las comparaciones.

Sabido es que cada ser, cada segmento y el sistema global, conforman su propio sistema comunicacional. **Desde una revisión crítica de la condición humana**, ese propio sistema comunicacional propio y del segmento al que pertenece, ese ser, excluido o incluido en el Sistema universal, con o sin conciencia de esta pertenencia, puede ser impenetrable, fragmentado o llevar en su seno la esperanza de que habría alguna manera, quizá, de acceder al Sistema en el cual está inserto, y cuyos beneficios "ve" desde afuera. O simplemente, no piensa, porque no tiene necesidades para desarrollar un estilo de vida mejor, su vida la considera satisfactoria y su acceso a la riqueza le permite acceder a los beneficios del sistema. Se siente entonces compensado. Quizá cabe decir también, realizado.

Si en base a una propia visión del conflicto latente, del cual hablamos aquí, es necesario establecer lo que llamo; Delimitación del campo. Trabajar sobre la base de segmentos excluyendo los conceptos de nación y territorialidad extra segmento. Conocer prioritariamente segmento a segmento y según sus denominadores comunes. Quizá esta tentativa signifique un probable avance en el conocimiento de nuestra realidad social latinoamericana, sus fragmentaciones, rigideces y exclusiones. Origen y dinámica de las mismas al ritmo de la historia, pero no queda fuera la observación de una necesaria integración previa de los estados, porque en este proyecto queda marginada la

territorialidad, lo cual en mi concepto es una rigidez insoslayable. De todas maneras son ideas que proponen reflexiones que si bien no son una novedad tienen un contenido creativo.

Es necesario partir de una revisión crítica de la condición humana de los segmentos excluidos del sistema, desde un enfoque que destaque las premisas actuales y delimitativas en Latinoamérica, en el marco histórico de nuestra civilización del siglo XXI, pero desde una óptica de “vida”, la que impone penetraciones dialécticas, sin desconocer las contradicciones del ser humano, del sistema y sus interrelaciones en los marcos históricos pertinentes.

Somos ciudadanos del tercer mundo. Somos producto del tercer mundo y que estamos en un tercer mundo; aunque hoy conmocionado, ya dijimos las diversidades culturales, incluimos las históricas, movimientos sociales cambiantes, violentos o indecisos, algunos semicomprometidos o no con el destino de sus pueblos, situaciones globalmente cambiantes, lo que se dice “de ruptura” en su devenir social global en todos los campos.

Pese a que la territorialidad pueda ser considerada un obstáculo para la implementación de las políticas que se consideren por parte de los gobiernos sería un tema quizás de interés en el futuro, una idea fuera de este eje temático pero si creo interesante rever sus limitaciones, nacionales y regionales. Interrelacionado hacia dentro y hacia fuera, con y sin denominadores comunes, y despegue de sus bases materiales no exentas de contradicciones sin resolver. El problema supongamos es regional, sufrido por poblaciones de diferentes naciones, no es fácil acceder a políticas y sus implementaciones desde esta posición, hay una contradicción, y son los intereses territoriales, los que muchas veces interfieren con los de la región. La sufren sus habitantes. Es un tema que me gustaría dejar planteado para el futuro, aunque no es accesible si se mira desde la economía e intereses capitalistas, los que no siempre es posible aunarlos regionalmente.

Cabe entonces averiguar el propósito final de las políticas implantadas, y así extraer experiencias, que sin duda ayudarían en cuanto a las diversas condicionantes de la esencia del ser humano. Si, hay una meta muy humana, definida, lograr espacios sin exclusiones: aunque el feed-back de dichas políticas, creo que se dijo anteriormente, ha dejado muchos vacíos y fracasos.

Estos vacíos y fracasos, pese a las políticas implantadas, demuestran que **hay una realidad en alerta roja**, lo mas complicado no es implantar una política, es como llegar al gobierno de un país, el tema es “sostenerse”, pues si hay quiebres, fragmentaciones, estancamientos no se está dando

el progreso armónico y creciente esperado en todos los órdenes de la vida humana latinoamericana, (obviamente con sus diferencias y particularidades).

Desde la condición humana, **Se justifica entonces una propuesta diferente:** y porque es notorio que las contradicciones del sistema no han sido resueltas, y aunque no todo es negativo, **vale una óptica diferente de penetración en los segmentos excluidos, útiles quizá a ser tenidas en cuenta por las cúpulas del poder en cuanto a tomar decisiones** sobre implementaciones de las políticas pertinentes. No hay que olvidar que estamos hablando de seres humanos. Seres que sufren, no son números, si digo un 20% de la población de tal o cual lugar ha logrado empleo estable en tal o cual empresa que allí se estableció, pregunto y que pasa con el 80% restante. ¿Es realmente estable esa empresa?, ¿cuáles son los accesos sociales, relacionándolos con la riqueza que ese 20% produce?.

Sí, ha habido un avance, también en la competencia y desigualdad, quizá ese lugar sufra una polarización en sus habitantes, los excluidos pueden sentirse mas excluidos y los que trabajan planifican un futuro mejor para sus familias. ¿Hay respuesta para esto?, variar la condición humana en base a la solidaridad y toma de conciencia, el 80% fuera del sistema es un problema del 100% de los trabajadores. Porque no hablamos de personas aquí sino de valoraciones. Trabajo-riqueza. En el capitalismo el mercado manda libremente, oferta y demanda son sus parámetros, La propuesta es que desde una visión clasista, ese 80% sin violencia o desgano o indiferencia debe investigar las reales razones de la polarización sufrida. No es tarea fácil. Desde la condición humana, vale cambiar los esquemas, conocerse y conocer las reales causas cuyos efectos algunos están soportando.

La “vida” en su devenir, para cada hombre en cuanto a su destino, fuera de la comprensión científica de la historia, es un enigma. Su “vida” dependerá de múltiples circunstancias, catalizadas por el ordenador interior de su condición humana. Pero siempre está presente “el otro”. Tampoco es ajeno el primordial dilema personal “la calidad de “la vida”, de su vida. Vida, cuyo final desesperadamente el hombre trata de dilatar científicamente hoy, ayer mágicamente, y otros la viven confiando en que su destino excluido será recompensado en “otra dimensión” .

2) - Ideología y condición humana – Naturalmente el ser humano desea vivir compensado, luchará por su bienestar material y emocional, más allá de las concepciones clásicas de verdad y certeza en el conocimiento de la realidad. Cada clase detecta, vistos los efectos en su sector, a buscar las causas sobre las que pretende incidir. Sea para desfasarlas y permanecer en el sistema si éste le beneficia o tomar conciencia para cambiarlas en caso contrario, así vemos movimientos revolucionarios, violentos, con estallidos periódicos, cambios de gobierno, golpes

de estado, etc. o democráticos con el consenso de la mayoría de sus habitantes, como en Uruguay.

Concretamente en Latinoamérica tuvimos y tenemos la presencia de líderes, movimientos, y organizaciones al respecto. Están aquellos fieles a la condición humana que otorga el derecho inherente a su condición de persona, a gozar de una vida participativa de la riqueza que producen con su trabajo y beneficiarse de las ofertas del mercado y de la tecnología actual, son los que aspiran a participar activamente en su propio destino, seguidores de conductores de masas, líderes que han consagrado la vida en beneficio de sus semejantes. Esto es una realidad histórica y las ideologías, los ideales, han surgido al compás del crecimiento global, tanto material como intelectual, al ritmo de las necesidades múltiples con medios escasos a solventarse. Los capitales se apoyaron en el mercantilismo, luego en el capitalismo, después en el neomarginalismo o escuela de Viena, luego del postmodernismo y después de las grandes crisis y guerras mundiales, los pensadores por el bien social y favoreciendo una mejor redistribución de la riqueza, reflotan ideologías dominantes, unas para sostenerse en el poder engañosamente como las corrientes socialdemócratas y otras para exigir reconocimiento al valor del trabajo y acceder a la plusvalía o ganancia apropiada por el capital. El capital necesita trabajadores calificados, por su propio bien conceden mejoras, pero no son bien relacionadas en su distribución. Hay un dicho, “trabajador bien vestido y comiendo todos los días, trabaja mejor”, pero esto no es destino promisorio, si pensamos en crecimiento y familia como puntales de una sociedad al alza. Estas teorías no son ajenas a nuestro espacio, si bien no esto tema aquí vale mencionar **que en cada etapa de la historia la condición humana, no siempre se inclina hacia “el bien”, aunque apoye los intereses de conveniencia a su clase.**

¿De dónde partimos? Del rol del “ideal”, cimentado socialmente a promover hasta que cobre carne en la condición humana de cada uno, es tarea persona a persona, y paralelamente de segmento a segmento, y es entonces cuando el rol del “Ideal” conforma prioridades en la naturaleza del ser humano, lo que implica definición de sus necesidades reales, esto requiere un conocimiento científicamente respaldado, como veremos más adelante. Por lo tanto es indispensable una ideología clara y científica para incidir en el destino del hombre en cuanto a estructurar su vida. Desde del lado del poder, esto también es vigente. Un ejemplo Uruguay

Si bien La vida individualmente es un suceso trágico, pues termina con la muerte; en su devenir cosmológico es imparable, el Sistema universal visto desde nuestro tercer mundo, ve, sabe, del avance de los conocimientos y sus ofertas con tecnologías inimaginables, pese a las crisis propias del sistema capitalista. Es imposible ignorar el deslumbramiento del siglo XXI de avances insospechados en todas las ramas de la ciencias, con riquezas de todo tipo y que nos muestra el espejo del que hablé anteriormente, ¿qué vemos?, que jamás hubo tanta desigualdad en nuestro continente. ¿Y que vemos

en nuestro Uruguay?, aunque pequeño y con pocos habitantes, parecería que las políticas ofertadas y cumplidas en su implementación vistas desde la naturaleza de sus habitantes, se aprecia una condición humana más allá de lo tradicional y académico en sus definiciones, una mentalidad casi sin vacíos, receptiva, desbloqueada, lo que ha facilitado la obtención del poder para no solamente estructurarlas en el terreno de las expectativas de aliento y esperanzas, sino en quehaceres concretos. Sus implementaciones no han ofrecido descreimiento o resistencias. Esto lo digo a título comparativo, ya que el tema es desarrollado por otros ponentes en este encuentro.

3) – La condición humana marca un estilo de vida - ¿Un cambio de mentalidad?

El ser humano, primero conoce luego obra, cabe acotar que quizá crea conocer, de allí las rigideces, obrares equivocados o frustrados, cambiantes, “ese” estilo de vida será sumergido, cadenciado, excluido etc. El poder también sigue este esquema, pero sus fines se identifican con los principios del neoliberalismo, su irracionalismo es deliberado. Configura el sistema del nuevo orden.

Conocer, obrar y producir, pueden darse en tiempos diferentes, se vieron encares irracionales y conducentes a terribles fracasos en el campo de la política. Imposible separar la política del ser humano, ser que convive. De lo anterior dependerá la cultura del segmento.

Es observable en lo referente a la “condición humana”, que se estructuran cambios de mentalidad, cambios que demuestran una apertura hacia no ya la preocupación por su vida sino que su naturaleza y obrar se encamina hacia lo que dice - “ocúpate de tu vida, de tu espacio, en el cual vas a realizar lo que creas conveniente para vivir,” - vale también en otras circunstancias el término sobrevivir. Mientras no muera, su naturaleza, su condición humana, su existir en un estilo de vida determinado y de acuerdo a sus capacidades podrá ser reflexivo, profundo, sistemático, superficial, imitativo y otros demás que van cristalizándose o agregando particularidades y singularidades en la condición humana, los que considerados globalmente dan una impromptu intelectual a dichos segmentos.

4) – Aunque las realidades sociales sean dispares y las singularidades que moldean la condición humana de nuestra gente sean específicamente distintas, y estoy hablando de millones de personas que no se benefician de lo que el sistema ofrece, simplemente no acceden al sistema. Su acceso está denegado porque no hay dinero suficiente para comprar.

*La condición humana hoy, reclama seguridad,
y me refiero a derechos de clase.*

El sistema vende, produce, es un enorme pulpo que todos acoge. Única condición; si tienes dinero para comprar. El conflicto es la terrible exclusión a que están sometidos esos millones de seres con formas infelices de ganarse la vida, muchos nómades, como enormes grupos que tuvo oportunidad de ver en Buenos Aires en los años 77-78 por Provincias Unidas, muy típicos en su ropajes, pero viviendo de las bolsitas de orégano que la gente compraba a buen precio. Dejando de lado el aspecto romántico de una cultura, como la boliviana y peruana, que ofrece en algunos ámbitos arte, canto, música, exhibiciones costumbristas para enriquecer la industria turística y aportar ideas a compositores que concurren a los festivales que por allí se estila, algunos promovidos por compañías importantes, acuden a inspirarse en aquellas creaciones autóctonas y que son fuente de inspiración de muchos artistas.. Pero no hay que olvidar que es real la civilización de la Coca y la existencia de las cuevas de Argipa, ya explotadas desde la conquista, por el último regidor en la zona, según cuenta la leyenda de Atacmú, que desconocía el valor del oro, oro robado a la civilización inca y que sostuvo a Europa toda una época.

También tenemos la otra faz de la exclusión, guerrillas, barrios alambrados, trenes blindados, brigadas de asalto, secuestros, revoluciones de las que poco sabemos, porque no hemos vivido allí en los lugares dados, en un convivir total, sin interferencias del exterior, sin comida o agua, armas y droga, explotación mineras pagadas en bonos, tribus a lo largo del Amazonas de las que poco sabemos. ¿Están condenados a desaparecer quizá?. Si acaso compran un celular o beben alcohol o disfrutan la música, eso no significa que esten integrados al sistema. Son concientes de su exclusión y eso les configura particularidades en su condición de seres humanos muy diferentes de un habitante de San Pablo que tiene un empleo. La condición humana hoy, reclama seguridad, y me refiero a derechos de clase.

Si bien las realidades son dispares en todo el continente latino, y las singularidades diferentes, la aspiración del ser humano tiene denominadores comunes. Toda condición humana apunta a sentirse "bien", acompasada a su época y con disponibilidad para acceder a lo que la cultura y la riqueza le ofrecen; ya que hoy dado el avance de las comunicaciones no hay remotismo. Todo se sabe o se conoce, quizá no muy bien, pero la tecnología está presente. Se mire desde la vidriera o desde el interior del comercio, se vea en la TV, Internet o cine. Está. Si está o no denegado su acceso, es otro tema, y porqué ocurre se explica desde las ciencias político-económicas, desde la comunicación y del funcionamiento según las leyes del sistema vigente, neoliberalismo globalizado, fuera del tema de la ponencia.

5) – Una meta; Latinoamérica, espacio sin exclusiones- una aspiración colectiva de los que pensamos que todo ser tiene derecho a participar de la riqueza que produce en una medida, si bien razonable, que le permita superarse, conformar una familia, y no tener que bajar la
572

cabeza por avergonzarse de sus zapatos rotos o padecer hambre. Conservar la unidad familiar, aprender a valorar su trabajo y porqué no, poder disponer de los bienes materiales que le permitan mejorar su calidad de vida y sin perder sus tradiciones, creencias, lenguajes autóctonos y valoraciones étnicas. No significa borrar su identidad, sino enriquecer su condición de latinoamericano, además de lo que ya “viene dado”. En una palabra poder vivir una vida feliz. Compensada.

Siendo “la condición humana”, y su revisión el punto de partida - América Latina se ofrece al primer mundo como auténtica reserva mundial de todo tipo de riquezas, pero el punto es que la sociedad sustenta sus bases materiales con estructuras económicas dispares, y se caracteriza principalmente por la polarización de las clases sociales, donde sus estructuras se aprecian en todos los campos, afectivos, culturales, sociales, configuración del habitat, de trabajo etc. Las economías “satélites” con sus consecuencias, sumados en lo individual, currículos en blanco y firmados con una cruz, demás de los efectos psicológicos de dialogar con una computadora, que tiene las respuestas programadas y por otro lado se habla de los beneficios de la cultura del diálogo, y otras dificultades, las que aportan sentido de inferioridad, pérdida de autoestima, respeto en caída por la poca habilidad de ganarse un sustento digno, oficios desconsiderados socialmente, fuera de los contextos legales y éticos, en una pobreza extrema límite. Entonces es corriente que en estas circunstancias ocurra la destrucción de la propia familia. Al decir estructuras me refiero a relaciones, calidades, proporciones, cantidades de variables, algunas de gran influencia sobre las cuales se han intentado y se intenta en el presente modificarlas mediante políticas específicas, las que dependen de las ideologías y praxis de sus gobiernos.

6) - En el continente, se padece hambre e ignorancia frente a buena, regular o mala, disponibilidad de la cultura a la que dichos segmentos no tienen acceso, esto conduce a la exclusión del sistema en una palabra. Sea por las distancias, la carencia de ropa, zapatos y dientes. Sí, aunque parezca duro decirlo, tengo anécdotas al respecto. Lo dicho sella desigualdad en la calidad de vida de los grupos sociales. Las expectativas se centran mayormente desde afuera de dichos segmentos.

He leído exposiciones de académicos de Venezuela, por tomar un ejemplo, ya que no daría el tiempo individual para un análisis general en cada país o región con sus particularidades, creo que se postulaba para su tesis, (publicado en Internet), Tamayo es su nombre, y en su trabajo le otorga responsabilidad y máxima importancia al nivel educativo y a su accesibilidad. Esto muestra una profunda preocupación del pensamiento venezolano por sus problemas, que no son los nuestros, ya que en Uruguay no solo hay disponibilidad sino accesibilidad. Es decir en cuanto al rol desde la condición humana, o sea de eliminar el sentimiento y situación de

exclusión del sistema a sectores que tienen la voluntad de superar su condición, él ve y así lo dice que debería priorizarse la educación académica.

En nuestra realidad, contrariamente a algunas exposiciones de profesores, comentaristas de otros países de la región, podemos decir que se están incorporando valores a nivel de la inteligencia mediante los planes de nuestro sistema educativo, el que ya debe ser de conocimiento de los que aquí estamos hoy reunidos.

7) Condición humana y trabajo – Sugerencias para reflexionar caminos de integración alternativos

En cuanto a este binomio (en todas sus modalidades y fuentes), según la corriente de pensamiento en que me apoyo (y que no es difícil adivinar); la que en buena parte está configurada por las expectativas de progreso real, medible y comprobable, ya en el pequeño plazo, planificado para el mediano y largo plazo consecuentemente, considerando calidad de vida y acceso a la riqueza.

La concientización de los valores de nuestra condición humana, conllevan a la certeza que hoy son prioridades; el trabajo, vivienda, instrucción y salud, sin solucionar por este orden es muy difícil que los sectores carenciados, crean que una política o plan los va a ayudar a vivir mejor, de acuerdo a su condición humana deben convencerse que les serán respetados sus derechos. Pero hay otra dificultad, la voluntad, el deseo de aprender, la constancia, no son virtudes fáciles. Si bien hay un derecho de clase, y es participar de la ganancia que producen, hay sectores que no producen nada, no trabajan para nadie, son casi nómades, otros tienen sus organizaciones paralelas y si bien se habla de las bondades de la condición humana, en ella también está el mal. La indiferencia, el quietismo y la inconstancia merecen un capítulo aparte. Las políticas tienen que ser creíbles, tener financiación para que sean posibles, y en el corto plazo, la memoria generacional se olvida pronto. Hay que contemplar la educación y la instrucción que son dos cosas diferentes.

Pero la condición humana también lleva en su seno contradicciones, y son las que tienen que resolverse. Es difícil implementar una política sin la confianza y adherencia a sus espacios. Es parte de la cultura. La condición humana en general está conformada por el conocimiento de sus necesidades, la cultura debe agregarse cualitativamente para elevar la conciencia de clase, como un valor humano que justifica las aspiraciones científicamente y van a redundar en el apoyo de las implementaciones de las políticas necesarias a cada realidad. Hoy se trata de permanecer en el sistema. Así como en el pasado la resignación, miedos, hábitos y demás incidieron en nuestra condición humana, a medida que el espacio “trabajo-hombre” se fue transformando y nutriéndose de otras experiencias, también se fue moldeando la condición humana del hombre actual de este siglo. Sin dejar de lado la faz personal en el terreno espiritual, y aquellos irrenunciables, “como el derecho a ser tratado como un hombre por su condición de tal”. (De A. Croce. Su obra sobre Derechos Humanos, algunas reflexiones)

II

Posibles propuestas, aunque condicionadas, ya que las informaciones son muchas veces segmentadas, deformadas o incompletas. Se haría necesario trabajar con una buena y confiable bases de datos, regionales y territoriales, en el campo sociológico, psicológico, económico y estadístico.

- **La exclusión del sistema es sufrida por millones de seres con todas sus consecuencias, pregunto ¿Se puede resolver desde el sistema?** La visión en cualquiera de los dos extremos será sin duda distinta. Fuera del sistema, en el corazón del segmento o segmentos que están en condiciones de exclusión rotunda, significa un planteamiento muy fuerte y ambicioso. Pero no hay imposibles para la inteligencia y la voluntad, aunque los medios sean problemáticos.

Desde el sistema hay grandes proyectos, teorías, cátedras, programas, etc. Pero aún hay hambre, pobreza, ignorancia y carencia de servicios elementales o insuficientes. Pero, desde el sistema ¿es posible aportar y posibilitar respuestas a enfermedades que quedaron fuera por múltiples causas, si no conocemos su diagnóstico? Habría que asumir una posición ecléctica sin dejar el concepto de clase, agregando a éste una penetración psicológica en cuanto al "interés" como dinamizador del proceso, sumado a una variable correctora en el tema generacional que tenga que ver con la educación, lo que es diferente de instrucción, como ya dijimos y que no hay que confundir como suele hacerse generalmente.

Luego vendría el conocimiento directo del que ya hablamos, la didáctica desde el aula tiene poco eco en este planteamiento. Cada segmento es un mundo aparte, y hay que convivirlo para comprenderlo. Hablar lo que dice "el mismo idioma" y saber escuchar tanto lo dicho como lo no dicho. Esto significa profundizar en las condiciones humanas, en lo general del segmento y en lo personal.

Desde el sistema todo esto es posible, pero la estabilidad se compra, la buena presencia y elementos esenciales para vivir también, sin dinero no hay plan que de resultado. El interesado necesitará sustentarse, trasladarse, aprender a trabajar y a solicitarlo. El dialogo aquí no funciona. En esta área se habla con una computadora, como ya lo dije anteriormente, con pruebas que se escanean, con medidores de resistencia, etc. Por lo tanto el aspecto afectivo queda por fuera de toda relación laboral, la que hay que aprender a conservarla, y no significa perder el contenido de clase de dicha relación. Son muy importantes los líderes, tanto porque muchos les imitarán y al convivir en sus medios, las diferencias se nivelan.

Hoy en día rige el consumismo, y no es malo, lo malo es no poder financiarlo. Los capitales ya no discuten los salarios, porque estos se vierten al mercado en beneficio de los capitalistas. Estamos en el

liberalismo. Sin trabajadores el capitalismo muere. No hay que pensar utópicamente, porque los fracasos llevan al descreimiento de las propias posibilidades. El camino de regreso es mas doloroso, lastima esa condición humana que tenía fe y esperanza, y cuesta volver al hambre e indigencia. El delito, el terrorismo, el narcotráfico, la extorsión y el espionaje industrial, son también opciones, recriminables, pero existen. Funcionan en la sombra y tienen poder, socializados internamente en sus grupos, los que funcionan como equipos, éticamente inaceptables y perseguidos por la justicia. Sin embargo muchos creen superar su exclusión por estos caminos delictivos incluyéndose en otro sistema paralelo el que les otorga un lugar y bienestar, obviamente con enormes riesgos.

La opción de esta ponencia es muy concreta, desde el pensamiento hay mucho por hacer, viable para el crecimiento de las sociedades de las que hablamos.

Resumiendo entonces, me surge de acuerdo a la ponencia; y desde mi visión, que se hace necesario penetrar los segmentos en situación de exclusión, captando sus singularidades y concientizando sus relaciones. Esos segmentos se caracterizan, por parámetros propios y adquiridos, los primeros gestaron por siglos su condición humana, y en cuanto a los adquiridos, hay que considerar los comportamientos, los que pueden obstaculizar las implementaciones de las políticas de las que hablamos y obstaculizar el interés del sector social

Creo que se impone, obviamente desde la clase, aprender a "aprender" y promover las virtudes que facilitan los accesos sociales, disminuyendo la fragmentación de los segmentos, permitiendo la formación de una conciencia coherente.

¿Qué expresamos cuando decimos en Latinoamérica, en medio de sus diversidades el pensamiento debe ir captando sus singularidades?

No es fácil, ahondar más significa llevar esta ponencia a la dimensión de un texto, pero a rasgos generales se requiere para captar singularidades en medio de sus diversidades;

- 1) - **Un análisis profundo de la condición humana en el segmento, determinando sus parámetros** en calidad, cantidad y de relacionamiento en una visión psico-socio-política económica e histórica.
- 2) - Estructurando en el caminar de la observación y comprobación una praxis apropiada.
- 3) - Incidir sobre dicha condición humana, ante la necesidad de introducir variables en el funcionamiento social específico, no general, dadas las diversidades.

De modo que en un campo social dado, las sociedades excluidas de los beneficios del sistema, condicionadas por múltiples relaciones y estructuras, sustentadas y determinadas sobre bases materiales permisibles, teóricamente hablando, puedan renovarse de las rigideces que la afectan desde adentro hacia fuera.

No hay que olvidar que lo de ayer ya es viejo, la renovación y cambio es un proceso permanente, que debería ser ascendente y armonioso. Pese a que las crisis son fenómenos inherentes al sistema capitalista, las que si no son comprendidas afectan en la condición interna de cada ser, fomentando pasiones tales como la inseguridad, desesperanza, resignación, envidias, odios, delincuencia y otras. La prueba la tenemos con la crisis de la globalización que actualmente afecta a casi todos los países del área del primer mundo. Y de la cual sufrimos consecuencias ya que somos economías satélites como dijimos, en términos técnicos. Y las que indirectamente son un signo de interrogación para cada persona que vive su tiempo y lugar.

Hay que partir de una premisa; alentar la esperanza, pero desde adentro del segmento, para que sea entendible, y facilite el éxito de las políticas que se implanten. La esperanza es inherente a la condición humana universal. Cuando se pierde, sus razones no pueden desconocerse. El diagnóstico es imprescindible. Si la dejamos pasar sin un proceso de intelectualización, al nivel comprensible por la colectividad, los esfuerzos de las políticas que se implanten serán inútiles. Esto obra con peso en el aspecto espiritual de la condición humana, es una faceta totalmente subjetiva, que cuando se generaliza se deviene en objetiva. La esperanza aunada a la confianza se deben motivar con hechos reales y comprensibles.

Es importante dejar sentado desde mi óptica esto, porque no hay política ni implementación de ellas sin ideología que la sustente. Pero, hoy por hoy nos reunimos para pensar desde la condición de cada ser, de cada sociedad, más allá de los límites territoriales, con sus diferentes problemáticas, enfocar desde la condición humana, o sea desde esta apertura intelectual plantear algunos “cómo” para hacer de Latinoamérica un lugar mas feliz e integrado en el sistema en que vivimos. Sea bueno o malo según las distintas corrientes ideológicas imperantes. Si nos referimos al **Uruguay; la ideología imperante es “el Progresismo”, pero su exposición ya sería objeto de otros ejes temáticos.**

Sobre el Pensamiento

Si nos remitimos a conceptos existencialistas, observamos que la condición humana es una estructura en la que se desenvuelve la vida humana, quizá sea un poco exagerada su posición al decir que no hay rasgos fijos que determinen posibles comportamientos y características que podamos tener. Un religioso dirá; Tenemos un alma, y según sea ésta, será nuestra propia personal y única naturaleza,

habrá semejanzas pero cada ser es único. Los sociólogos y políticos captan esas semejanzas, y en base a ella construyen sus posiciones en la sociedad. Desde esta visión de la existencia de un alma que nos condiciona individualmente, y por las semejanzas y educación llegaríamos a esos denominadores comunes que conforman los segmentos. Sin embargo un genetista otra explicación daría de las condicionantes estructurales de nuestra definición interna que marca una condición humana de un sector, grupo o individuo.

En cuanto a la libertad en todo su espectro, es un tema muy resbaladizo ya que se da la mano con la moral, lo amoral e inmoral y la capacidad de decisión y su ejercicio apropiado. Resulta imposible separarla de las propias condicionantes humanas del pensamiento y de los comportamientos, sea usada en beneficio propio o social, desarraigándola de las manipulaciones del sistema, en la aspiración de elegir y actuar en lo que nos conviene. Entonces concluimos en un escalón muy importante en el ámbito del estudio de los comportamientos, éstos conforman parámetros de la condición humana, la que definirá la personalidad del hombre, y esa condición aunada a otras específicas de su modalidad de pensar y ver el mundo, le configurará un estilo de vida. Este siglo, y América Latina, nuestro tercer mundo entonces, donde se lucha por un continente sin exclusiones, (y estamos hablando de millones de personas) si no se adapta la formación universitaria de los técnicos en las áreas socio-económicas-políticas, de tal manera que puedan penetrar los comportamientos de los segmentos mencionados, están llamadas a configurar intentos y nada más. Hay un marco general en el que se desenvuelve la vida humana, nacemos, trabajamos, convivimos y morimos. Fuera de este contexto serían variables religiosas, míticas, etc. Pero este es el marco en que el ser humano vive. Desde su creación si nos remitimos al Génesis. También las escrituras certifican al hombre su progreso porque posee inteligencia. Hoy siglo XXI el episteme constituye el centro de todo el pensamiento profundo. Conocer la esencia, la naturaleza, la condición humana, es un pilar insoslayable, porque a través de ella solamente se puede, en mi opinión, llegar a comprender la historia universal, las personales y sectoriales; y si bien la actividad humana proyecta, se dinamiza, será viable en opiniones de pensadores actuales, cuando al enfrentarse a límites comprende que se deben obligatoriamente superarlos para evitar el estancamiento y la exclusión. Es por ello muy importante la educación, pero surge la pregunta, si no fueron los resultados los esperados en el continente, quizá deba abordarse por el lado de la comprensión de los límites, y eso es tema también que surge no solamente de la educación sino de la convivencia real en el marco básico en que se desenvuelve la vida humana según ya dijimos.

Es de destacar que desde el campo del Pensamiento se aprecia una preocupación constante por la temática planteada, tanto dentro del tercer mundo como a nivel mundial. Hoy no vemos los "paladines" de la justicia de la antigüedad, ni planes post-guerras mundiales para reconstrucción de las

sociedades destruidas; sí, hay organismos internacionales, tanto para el tercer mundo como para la ayuda por la paz. En Oriente Próximo por ejemplo y muchísimas fundaciones, apoyando una nueva calidad de vida social, impulsando dentro del sistema una mejor redistribución de la riqueza, eliminación de la pobreza, y la ignorancia, un mejoramiento de las condiciones sanitarias, investigaciones para alentar una sociedad mas equilibrada, sana, próspera, instruida, productiva y demás.

El primordial dilema - desde una visión personal y que se cataliza también por especialistas en el contexto estudiado – es determinar que calidad de vida es la que se objetiva como meta, y esto es difícil, porque nos encontramos con raíces étnicas muy dispares, y culturas diferentes, creo que no es posible borrar siglos de las historias particulares de cada región. Si pretendemos que segmentos, hoy fuera del sistema, se integren en él, creo necesario ahondar en lo que llamo paradoja entre diversidad y singularidad, es entonces cuando surge el punto “condición humana”, la que marca los límites insondables de razas y tradiciones. Como todo entorno cerrado, sabemos que desde adentro del mismo mucho se puede hacer y aquí vale la experiencia de convivencia. No vale contemplarlos desde su imagen, es un tema muy complejo, incidir positivamente en la calidad de “la vida” en el espacio mencionado desde la óptica del sector, quizá no coincida con el técnico y educativo. Hay entonces que reestructurar la condición humana sin desprestigiarla, porque desde mi visión es difícil edificar un pensamiento a partir de las ruinas de otro anterior. Los cimientos serán los mismos, y la exclusión se enmascarará con la excusa de ausencia de motivaciones, como también resignación o rebeldía no canalizada en una auténtica lucha de clases resolviendo sus propias contradicciones para caminar ascendentemente. En el orden humano, el sentimiento profundo que alienta o desalienta la condición humana para vivir y convivir, es el que promueve el crecimiento o la exclusión, están allí lo que llamé ya números rojos, alertas sociales que las políticas cuando lo consideran intervienen implantando planes, programas y demás.

La “vida” objetiva y subjetivamente hablando, salvo para el saber “sobrenatural”, es un enigma y en última instancia pese a las intelectualizaciones que la intenten explicar, quiérase o no, el pensamiento se centra, tanto en su aspecto individual como global. La calidad de “la vida”, vida cuyo final desesperadamente el hombre trata de dilatar, porque una condición del hombre es querer vivir, el deseo de morir se considera enfermizo científicamente hoy, ayer mágicamente o con el consuelo de la resignación o la existencia de “otra vida”, se condicionaba su existencia en otras expectativas. Es larga la historia de los alquimistas pagos por los poderosos de otras épocas para...!Vivir !

De la calidad intelectual del enfoque del concepto “vivir”, se definirá su mayor o menor genialidad, como también quizá su grado de mediocridad. Su condición humana puede estar adormecida o enferma. Es una posibilidad

Consecuentemente hay que destacar;

Que Según su propia condición humana, cada ser se enfrenta, acuerda, adapta, resigna, se mantiene indiferente, o toma conciencia de que debe preocuparse por su destino, aisladamente al principio, y a medida que avanza su nivel de conciencia, se incluirá en un entorno de mutuo relacionamiento.

Este hombre comprenderá y accederá a la "riqueza" por el despliegue de un abanico de posibilidades; sociales-familiares, sean o no de privilegio; tareas de todo tipo, como; oficios, profesiones, empleos ocasionales o estables, tareas rurales, comerciantes, feriantes, científicos, servicios de todo tipo, prostitución legalizada, artes, rentas del capital, la mendicidad, por la vía delictiva, y demás. Pero existe la exclusión total, que ni siquiera la mendicidad puede solventar, latente y oscilante.

Vale esta frase; "el hombre compra su estilo de vida", pero debe previamente resolver conflictos personales y de su comunidad, las políticas desde la cultura delinearán en parte los comportamientos sociales, Pero el ser deberá costearse su vida, y de ello surgirá su marginación, exclusión o integración al sistema mundial. Para estar incluido en él y recibir sus beneficios se plantea que debe conocer sus necesidades reales, ¿sino como satisfacerlas, si es que puede hacerlo?

Este punto no se resuelve a nivel individual, si estamos hablando de segmentos excluidos o marginados, desde él debe la condición humana hacer suyo el conocimiento real de su entorno, lo que no siempre es así. Las implementaciones, que sortean infinidad de dificultades apuntan en última instancia a lograr que ese hombre excluido o marginado incorpore en sus estructuras mentales las nuevas verdades. Si no las conoce, si no tiene auténtica conciencia de ellas, el feedback de sus decisiones aumentará su angustia e insolvencia. El repliegue social incrementará el aislamiento.

Será esta una decisión consciente o no, en el segmento, observado, macro o micro cosmos y que tiene además su propio sistema comunicacional, el que muchas veces no está en sintonía con el del sistema global.

Si bien desde el aula y las universidades se pueda plantear muy inteligentemente como caminar hacia una nueva condición humana del hombre del tercer mundo, si los teóricos y profesionales no asumen, en mi opinión las contradicciones dialécticamente, no se van a lograr las metas propuestas.

En cuanto a la conformación de la condición humana en este tercer mundo observamos en el continente, arraigada una ruptura, a quinientos años de la conquista de una espiritualidad resignada. Así vemos y hoy se valora la cultura aprendida de Europa, entrelazada con las indígenas autóctonas,

con sus tradiciones y peculiaridades étnicas y culturales, desde una consideración macro socialmente en todo su espectro, se aprecian espacios diferentes, y en el continente, sin dejar de lado las micro sociedades, muy difíciles de penetrarlas. Como tampoco hay que dejar de lado la difusión socialista, cristiana, marxista, que si bien no está aún totalmente compenetrada en muchas sociedades, son temas que hoy despiertan reacciones desde lo más profundo del ser en sus mecanismos concientes e inconscientes tratando de darse a sí mismos una explicación de su "razón de vivir" y porqué no, un horizonte diferente para sus expectativas. Hoy la condición humana latinoamericana exige nuevas oportunidades, y en cada región estas surgen con sus particularidades. No se resignan a aferrarse a su historia, ni a su generación, otras circunstancias develan esos destinos, están aprendiendo a conocer los mecanismos responsables de su exclusión o marginación. Puede decirse que avanzan hacia un futuro difícil pero promisorio.

Acorde a los nuevos tiempos me parece conducente la sustentación del tema; desde una visión social-psicológica específica, basada en la experiencia "viva", observable y comprobable enraizada en la temática comunicacional entre los individuos. En cuanto al factor humano en este campo, el pensador, sociólogo, o como se le llama técnicamente, pregunto; ¿hasta dónde está capacitado para comprender, interpretar, colaborar profesionalmente, hasta dónde conoce realmente lo que llamo el espíritu local, sea pequeño o grande? Si bien no vamos a hablar en desmedro de los profesionales, han intentado rescatar en la diversidad latinoamericana sus singularidades acrecentando los valores universales, o de una colectividad. Cada cosmos tiene su propia gravitación, y dado que hablamos de seres humanos, mas allá de sus progresos en el campo de la cultura, y de los económicos, como tal se nutren de emociones, odios, deseos, felicidad o infelicidad, paz o guerra, pero al decir de Umberto Eco en su tiempo y lugar.

Hoy no podemos hablar del hombre fuera del sistema.

Como conclusión, según la temática propuesta, me gustaría dejar una idea para que los técnicos la evalúen, y aunque hay micro experiencias, no son válidas dadas su escasa o tendenciosa difusión. En mi opinión, resumiendo, para comprender la condición humana de los excluidos y marginados, y obtener mas información sobre dichas estructuras y comportamientos, sería una opción para meditar hacerlo a través de la experiencia de convivencia. Es decir participando de todos los espacios reales, espirituales, expectantes, ocupacionales de dichos segmentos, vivir tal cual ellos los sobreviven, abasteciéndose y trabajando en su mismo terreno. Solamente participando activamente, y no esperando en el corto plazo grandes resultados, se obtendrían penetraciones en lo hondo de sus estructuras, para que al comprenderlas mejor, las políticas implantadas sean mas exitosas.

Y dejo como palabras últimas que toda comunicación sincera empieza persona a persona y por la conversación. Y como palabras finales sigo en la idea de que a partir de una real y sincera convivencia

de hábitat, trabajo, espacio geográfico etc. sería posible elaborar para empezar bases de datos útiles, sumada a los vínculos que naturalmente se dan en todo grupo social, no dejando de lado el carisma y afectividad hacia el prójimo, sería informar fehacientemente las políticas necesarias que en su momento decidan los gobiernos implantar, fomentando principalmente desde las aulas dos aspectos distintos pero complementarios para la reestructuración del ser humano desde la óptica de su condición humana, instrucción para aprender a aprender y educarse para resistir y priorizar sus metas. Desde luego estas observaciones aisladamente del contexto económico-político y social caen al vacío. Pero como dice el Corredor, son ideas para meditar y futuras reflexiones en esta temática que nos afecta tan de cerca.

María Luisa Olcese
Facultad Ciencias Económicas, egresada Sector Económico.
Publicaciones "Miscelánea Cultural" Revista de difusión aprobada por M.E.C.
Autora de artículos costumbristas Diario "La Mañana" del 55 al 65.
Afiliada a A.G.A.D.U.
096 773111
escribidores2005@hotmail.com

Tema: Juan Domingo Perón y su doctrina como pensamiento alternativo respecto de la condición humana.

Mesa Nº 5.

Presentado por:

Fernando Pérez (UNVM-Ex. UNER)
Ana Candelaresi (Ex UNC y UNVM)

Nos proponemos considerar algunos enunciados de Juan Domingo Perón en la elaboración de su doctrina definida como “Tercera Posición”, respecto de la reformulación o superación de los “antiguos” principios liberales y marxistas a mediados del S.XX, que en gran medida se referenció en el humanismo cristiano, revertido en una Justicia Social, paradigma del movimiento justicialista.

Esta nueva doctrina, con principios y valores particulares tuvo como objetivo dotar a la clase trabajadora argentina de los derechos sociales que aportaron a plasmar su nueva condición humana en el contexto de un proyecto político, económico y social nacional, que la tuvo como sustento y razón de ser.

Para ello analizaremos algunos de los escritos –Doctrina Revolucionaria. Filosófica-Política-Social de 1946, La Comunidad Organizada de 1949 y discursos de Juan Domingo Perón pronunciados entre 1943 y 1949 contenidos en la Doctrina Peronista y la Constitución Nacional de 1949, enmarcada en el constitucionalismo social del S.XX -, para evidenciar su impacto, tanto histórico como actual en el devenir de la sociedad argentina contemporánea, tomando como marco de referencia el aporte teórico de algunos autores en lo referido a derechos especiales y construcción de ciudadanía.

Tomaremos como punto de partida para el desarrollo de nuestra propuesta una frase de Juan Domingo Perón, enunciada en su texto *“El modelo argentino para el proyecto nacional”*,⁶³⁹ ya que la consideramos referencial respecto de su concepción doctrinaria justicialista. Perón sostiene: *“El mundo nos ha ofrecido dos posibilidades extremas: El Capitalismo y el Comunismo. Interpreto que ambas carecen de los valores sustanciales que permitan concebirlas como únicas alternativas histórico-políticas. Paralelamente, la concepción cristiana presenta otra posibilidad, pero sin una versión política, suficiente para el ejercicio efectivo del gobierno”*.

De esta última, destaca a la Doctrina social católica respecto de la reformulación del principio de dignidad humana –relacionado con el de condición humana del Humanismo Integral⁶⁴⁰, cuyo

⁶³⁹ Este texto publicado en 1974 fue el de su mensaje al Congreso Nacional el 1 de mayo de ese año, donde ratificó ideas planteadas en otros textos de 1951 y que, al igual que la reedición de otros escritos se utilizaron para la formación de la nueva militancia peronista de esa década., marcada por el regreso de su líder a la Argentina tras largos años en el exilio.

⁶⁴⁰ Es interesante hacer alusión a la relación entre la doctrina social de la Iglesia Católica y el Humanismo Integral. Fue Jaques Maritain quien en 1939 publicó un libro titulado “Humanismo Integral”, aludiendo a los valores católicos de libertad y justicia social como valores propios y vividos con integridad. El centro de la cuestión estaba en los valores éticos y sociales de la religión cristiana. La libertad se expresa en los derechos comunes de la sociedad en su conjunto, donde toda acción orientada a la exclusión, la sobre valoración de privilegios y la implementación de políticas que ahonden las diferencias, quedarían fuera del ideal de sociedad pensada por Maritain. Para

estudio y discusión se profundiza en las Encíclicas Sociales de la Iglesia y que revirtieron en una Justicia Social, razón y móvil de la Doctrina Nacional Justicialista. Doctrina que su autor justifica en el desarrollo histórico natural de sus ideas y define como patrimonio de todo el pueblo argentino, ya que la misma aspira a generar una comunidad donde la libertad, la justicia y la responsabilidad son el fundamento y la certeza de la propia dignidad.

Así, esta doctrina de base humanista cristiana pero con el objetivo del ejercicio del poder se plantea principios y valores que la sustenten, ya que sin ellos no puede existir claridad respecto del rumbo a seguir ni lograr coherencia con las opciones de construcción social y las políticas elegidas para lograrla.

Por lo tanto, la doctrina se debe y puede actualizar, pero los principios y valores son y serán inmanentes, absolutos por lo que trascienden la circunstancia histórica y las diversas coyunturas, según la visión de Juan D. Perón.

Para él, las doctrinas políticas deben reunir entre otras características el ser pensamiento y acción, ser el *"alma colectiva"* de la sociedad, por lo que debe contener un grupo de postulados que respondan a las aspiraciones, necesidades y conveniencias nacionales y por extensión populares. Según su visión, *"la doctrina peronista es exclusivamente argentina, el Justicialismo es Universal"*.

En cuanto a los valores sostiene que son inmanentes y trascendentes, estos no caducan, porque si así fuera no habría posibilidad de construir absolutamente nada que tenga sentido estratégico, lo que hay que saber es interpretarlos para evitar la anomia de criterios ante nuevos desafíos o para descifrar las novedades de la historia, con lo que no se tendría ninguna capacidad de influir en el desarrollo o en la modificación de los procesos políticos.

Por último, encontramos los principios, definidos como *"lo que está primero en el ser, el hacer y el conocer"* y para el justicialismo son sus banderas históricas: Justicia Social, Independencia Económica, Soberanía Política y nacionalismo cultural continental. Estos son los que aportan la identidad desde la cual conformar el Modelo Justicialista nacional y popular con el que se logra la verdadera dignidad del hombre.

Desde ese marco de referencia, Perón reformula su acepción respecto de principios liberales emblemáticos desde fines del siglo XVIII como los de libertad, igualdad y fraternidad ya que, hacia mediados del siglo XX los considera fuera de tiempo y espacio y los cambia por los de libertad, justicia y solidaridad ⁶⁴¹, como modo de *"ponerlos al día"*, con el objetivo claro de que se contrapongan a otros como el egoísmo y el individualismo imperantes en los nuevos tiempos, donde la supremacía de

profundizar sobre esta idea de manera sucinta remitimos al texto de **Velasco, Jaime**, **"Vigencia de Maritain"** Chile, abril 2003. Disponible en www.humanismointegral.com.

⁶⁴¹ En Alemania luego de finalizada la segunda gran Guerra aparecieron ideas condensadas en lo que se conoce como Economía Social de Mercado con principios de este tipo, es decir solidaridad, responsabilidad humana, subsidiaridad, marco jurídico confiable, equidad social, entre otros. En rechazo a los totalitarismos y al liberalismo clásico surge paradójicamente, un grupo de pensadores "ordoliberales" levantando estas banderas y colocando la semilla de cultivo de lo que hoy conocemos como "neo-liberalismo". Para el manejo de estos conceptos utilizamos el texto de: Stoltenberg, Gerhard. **"El concepto de Economía Social de mercado: Principios, Experiencias y Nuevos desafíos"**. Editorial CIEDLA-KAS. Buenos Aires 1999.

individuos pertenecientes a las clases altas actúan en desmedro que quienes integran la clase obrera o baja.⁶⁴²

Para Perón la condición de libertad de las personas no será la libertad individual /individualista/ planteada por el liberalismo, sino aquella que está asegurada por la fuerza del trabajo, ya que la libertad económica es fundamental para el desarrollo del hombre y por eso le asigna al Estado un rol rector y fundamental en el logro de objetivos políticos, económicos y sociales de la Nación, armonizando los derechos de ésta y de los individuos.⁶⁴³

La igualdad para Perón sólo está presente en el texto constitucional como retórica ya que, cuando la libertad de unos avanzaba sobre la de otros en nombre de la igualdad *“desde ese momento resultaba desigualdad”* y por ello sostiene como indispensable *“la necesidad de equilibrar las actuales desigualdades económicas con derechos mínimos, que el hombre no esté mas sometido al abuso o abusos de otro u otros sectores mas poderosas o influyentes”*,⁶⁴⁴ apuntando así más al sustento económico del término y a la acción del Estado para lograr la justicia que los trabajadores merecen.

La fraternidad es suplantada por la solidaridad, entendida como el no egoísmo definido como *“un valor-negación, como la ausencia de otros valores”*,... *porque cuando un pueblo obedece al impulso del egoísmo..., viola lo que es ley y condición de progreso y está amenazado de descomposición nacional y finalmente, la muerte pública”*.⁶⁴⁵

De alguna manera la novedad doctrina planteada por Perón, se asemeja a los nuevos derechos sociales puestos en escena durante el siglo XX, donde la integración social se difundió de la esfera del sentimiento y el patriotismo a la del goce material, reforzando la demanda de la abolición de las desigualdades en lo que respecta a los elementos de bienestar social.⁶⁴⁶

⁶⁴² Esta y otras ideas las presenta en su libro **Doctrina Peronista**, en donde se recapitulan, a modo de antología, segmentos de sus discursos pronunciados entre 1944 y 1949. Esta idea en particular corresponde a 1949. Pág. 79.

Los ideales de libertad, solidaridad y justicia serán los postulados y condiciones necesarias para llevar a cabo la idea de Comunidad Organizada, al decir de Alberto Buela en su libro **Notas sobre el Peronismo**. Editorial Pensamiento Nacional. Pág. 8.

⁶⁴³ **Idem Ant.** Págs. 113, 157, 158. Debemos recordar que estas expresiones las planteó al justificar, en cierto sentido el golpe militar de 1943 del cual fue participe destacado. Proyecto que se instauró por la fuerza y no por la voluntad popular. Agregando en 1945 que *“cada uno ha de defender sus derechos si es ciudadano libre de esta República, en que, para ser libres, lo primero, es sentirse libres, y lo segundo, defender la libertad por todos los medios”*. Pág. 59

⁶⁴⁴ **Idem. Ant.** Pág. 81. Su visión respecto de *“igualar diferencias”* lo lleva a sostener que *“...es un orgullo para el Partido Peronista ... el hecho de trabajar para igualar todas las diferencias existentes en cuanto al sentido ascendente del porvenir humano y que en definitiva, se aceptan las diferencia determinadas por la naturaleza, pero que jamás se deben aceptar las diferencias creadas por los hombres”*. Pág. 103.

⁶⁴⁵ **Idem. Ant.** Págs. 97 y 58.

⁶⁴⁶ Esta idea se sustenta, según los autores consultados en el sentido de que el desarrollo de la ciudadanía había tenido poco efecto directo sobre la desigualdad social (en algún aspecto coincidente con lo sustentado por Perón) y donde los derechos sociales estaban en su punto mínimo y entrelazado en el tejido de la ciudadanía. Se abría la posibilidad de combinar en un sistema los dos principios de justicia social y precio de mercado. Para una profundización de lo hasta aquí enunciado se sugiere la lectura de Marshall T.H y Bottomore Tom. **Ciudadanía y clase social**. Editorial Losada. Buenos Aires 2005

Pero el pensamiento peronista avanzaba, al menos en teoría, mucho más ya que no sólo se contentaba con eliminar el fastidio de la pobreza sin perturbar el modelo de desigualdad, sino que pretendía instaurar un nuevo modelo resignificando la dignidad y condición humana de los sectores populares.

Al decir de Susana Vellegia, *“el eje de la reestructuración de las relaciones de poder social fue, en este caso, la transformación de los excluidos en sujeto histórico: es decir, en pueblo”*.⁶⁴⁷

El criterio de inviolabilidad de la dignidad humana según la doctrina peronista, se diferencia sustancialmente del pensamiento liberal y del pensamiento marxista y por ello sostiene la concepción de este valor en la construcción social, en la que el hombre es el centro y tanto el Estado como las diversas formas de organización social están obligados a respetarlo. Así, la persona humana, como sujeto activo y responsable de la vida social, constituye la fuente de otros valores que también forman parte de la doctrina social, tomada del magisterio de la Iglesia Católica, como por ejemplo el trabajo, la solidaridad y el bien común.

Por lo que Perón llega a expresar en diciembre de 1945: *“Pensamos en una nueva Argentina, profundamente cristiana y profundamente humanista”*, y, ratifica en 1952 que: *“ El Humanismo Peronista no es intelectual; no está separado del pueblo, es práctico, concreto, surge sobre las bases de realizaciones de nuestro país; está al crear un clima de consideración a la persona humana da el espacio necesario para desarrollar una concepción orgánica de la ubicación del hombre en ésta coyuntura histórica”*.

Y, como el pensamiento justicialista es el único que proclama una visión integral del hombre que lo abarca en su condición de ser material y espiritual, individual y social, Perón propone su doctrina como superadora del liberalismo y del marxismo al sostener que *“es necesario ir a otro sistema donde no exista la explotación del hombre /por otro hombre o por el Estado/, donde seamos todos colaboradores de una obra común para la felicidad común, vale decir, la doctrina esencialmente cristiana, sin la cual el mundo no encontró solución ni la encontrar a tampoco en el futuro”*. Y para ello es necesario destacar el valor de la dignidad del trabajo, ya que de él deviene una relación directa con la dignidad humana y por lo tanto es considerada una categoría humanista, concebida como derecho y como deber, donde el salario es la medida concreta de la justicia de todo el sistema socioeconómico.

De allí que la justicia social no es otra cosa que la aspiración por crear un régimen social de equidad y justicia para todos los ciudadanos, sin desigualdades, injusticias y privilegios. Y, además, la promoción de bienestar, seguridad y orden a los miembros de una sociedad, sobre la base de una igualdad de derechos y obligaciones, donde se erradique, según Perón *“el espíritu maldito del individualismo carente de sentido social y político”*.

Para ello es necesario contar con una comunidad organizada cuyo fin y medio sea el desarrollo humano y social planteado por la doctrina sustentada por Perón. Aquí Susana Vellegia destaca que para él *...“Es la comunidad organizada precisamente aquella donde el hombre puede realizarse mientras se realizan todos los hombres de esa comunidad en su conjunto”* y que el término comunidad adquiere entonces *“resonancias del cristianismo primitivo y de una ética humanista que le otorga un*

⁶⁴⁷ En su artículo *“El peronismo y la dicotomía civilización/barbarie. La construcción literaria de un mito argentino”*, publicado en **Revista Peronistas para el debate Nacional**. N° 4 del Centro de Estudios de la Patria Grande, Buenos Aires 2004, la autora sostiene que *“ Ello implicó que quienes hasta entonces pertenecían al afuera y eran representativos del vacío-de civilización-, fueran incluidos en el espacio de producción de ciudadanía en sus tres dimensiones constitutivas – socioeconómica, política y social-, antes privativo de un reducido sector social, y dignificados como representantes genuinos de los intereses de la Nación y de la identidad cultural argentina, considerada como la verdadera civilización.”*. Pág. 96.

rango superior a la noción de sociedad, en tanto se refiere a los lazos de orden inmaterial o espiritual que unen a los sujetos en calidad de pueblo, entre sí y con el pasado y el destino de la Nación”.⁶⁴⁸

A esta comunidad organizada se llega a partir de la visión del justicialismo que concibe al gobierno como el órgano de la concepción y la planificación, por lo que debe ser descentralizado; y al pueblo como el elemento de acción, por lo que debe estar organizado libremente, con una autonomía tal que impida que el Estado se entrometa en sus vidas, porque para Perón “*al sentido de la comunidad organizada se llega desde abajo y no desde arriba, ya que no es un orden impuesto desde arriba, sino que es un orden impuesto por la base misma*”⁶⁴⁹ desde donde los diferentes organismos libres del pueblo se incluyen en la gestión política con el objetivo de ejercer su capacidad de proponer, orientar o presionar en el ámbito de su interés.

Como síntesis valga la siguiente frase de Juan Domingo Perón: “*Nuestra comunidad, a la que debemos aspirar, es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto de que exista una alegría de ser, fundada en la persuasión de la dignidad propia. Una Comunidad donde el individuo tenga realmente algo que ofrecer al bien general, algo que integrar y no sólo su presencia muda y temerosa*”.⁶⁵⁰

Y como la comunidad organizada para la doctrina política de Juan D. Perón es más que una utopía a construir, sino que es acción desde el poder político, su idea queda plasmada en los postulados sancionados en la Nueva Constitución de la Nación Argentina de 1949, de fuerte contenido social, que reemplazará a Constitución liberal de 1853 hasta su derogación tras el golpe militar de 1955.

Para muchos⁶⁵¹, el 11 de marzo de 1949 se sanciona la reforma constitucional que introdujo el constitucionalismo social en Argentina, cuyo principio medular es la justicia social, entendida como la necesidad de superar las declaraciones puramente formales, para otorgar al Estado un rol activo con el fin de garantizar que los derechos constitucionales sean realmente disfrutados por todos los ciudadanos y donde la solidaridad social se configura en motor de una acción tendiente a no dejar a nadie librado a su suerte.

Llega con la reforma la concreción de “*la reforma social como parte de un conjunto al que pertenecían la reforma económica y la reforma política*”.⁶⁵²

⁶⁴⁸ Vellegia Susana. **Op. Cit.** Pág. 100.

⁶⁴⁹ Perón Juan Domingo. **La comunidad organizada.** Secretaría Política de la Presidencia de la Nación. Buenos Aires 1974. Capítulo 17. Párrafo 19.

⁶⁵⁰ **Ídem Ant.** Capítulo 21. Párrafo 12.

⁶⁵¹ Para una comprensión del significado y argumentaciones a favor y en contra de la reforma constitucional utilizamos el texto de Alejandro Vior, *Los derechos especiales en la Constitución de 1949 desde una perspectiva intercultural de los derechos humanos.*

⁶⁵² Y, como sostiene Vior, era la hora de la justicia reparadora, entendida como el restablecimiento de la paridad entre privilegiados y desposeídos, apoyando unilateralmente a los más débiles. Vior Eduardo J. “*Los derechos especiales en la Constitución de 1949 desde una perspectiva intercultural de los derechos humanos*”, en: Biagini Hugo E; Roig Arturo A. (dir). **El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II: Obreroismo, vanguardia, justicia social (1930-1960).** Editorial Biblos. Buenos Aires 2006. Pág. 9.

La inclusión de los derechos sociales o de segunda generación⁶⁵³ genera que estos sean realmente accesibles y disfrutables por todo el cuerpo social a partir de la implementación de acciones por parte del Estado a fin que las personas los gocen de manera efectiva incidiendo de manera plena en su condición y dignidad humana. Por lo tanto la opción por el constitucionalismo social implica exceder el campo del Derecho del Trabajo para incluir normas económicas, sociales y culturales que contemplan a la sociedad en su conjunto y en todos sus niveles.

Es de destacar que en el nuevo Preámbulo de la constitución de 1949 se incorporaron dos frases destacables: “promover la cultura nacional” – como posibilidad para toda la población del disfrute de la educación y la cultura de acuerdo a los valores propios de la nacionalidad- y “ratificando la irrevocable decisión de constituir una Nación socialmente justa, económicamente libre y políticamente soberana” – como acción por parte del Estado en el logro de estos fines-.

Introduciendo los derechos sociales, fundamentalmente, en el artículo 37 apuntó a garantizar la intervención del Estado para regular la economía y la implicancia que ésta tiene sobre un mayor y mejor bienestar de la población⁶⁵⁴ en su conjunto, es decir de la comunidad organizada bajo el ojo avizor del Estado.

Así los integrantes de la sociedad argentina tendrían, según el texto constitucional, la posibilidad de disponer de vivienda, indumentaria, alimentación adecuadas, podrían satisfacer sin angustias sus necesidades y la de su familia, de forma que les permitan trabajar con satisfacción, descansar libre de preocupaciones y gozar mesuradamente de expansiones espirituales y materiales, ya que a través de la Justicia Social impresa en el texto constitucional se tiende a elevar el nivel de vida y de trabajo con los recursos directos e indirectos que permite el desarrollo económico.⁶⁵⁵

Más allá, o más acá, de las pasiones encontradas que desate la presencia y vigencia de la doctrina nacional justicialista planteada, desarrollada y aplicada por su ideólogo Juan Domingo Perón,

⁶⁵³ Entre ellos podemos destacar el derecho a la seguridad social, a las condiciones de trabajo equitativas y satisfactorias, a la defensa de sus intereses, a un nivel de vida adecuada, a la salud física y mental, a cuidados y asistencia especiales, a la educación pública y gratuita.

⁶⁵⁴ Estos deseos plasmados en los escritos se asemejan a lo que sucedió en la práctica hasta entrada la década de los 80 en los países Nórdicos de Europa. El estado de bienestar levantó esos principios y valores. Llegando a ser esas poblaciones las que realmente alcanzaron una dignidad humana “casi” inigualable.

⁶⁵⁵ En el extenso artículo 37 quedan expuestos los nuevos principios constitucionales que garantizarán el logro de una dignidad humana mas completa no sólo para la clase trabajadora sino para el conjunto de la sociedad. Allí se enuncian **los derechos del trabajador** –derecho a trabajar, a una retribución justa, a la capacitación, a condiciones dignas de trabajo, a la preservación de la salud, al bienestar, a la seguridad social, a la protección de su familia, al mejoramiento económico, a la defensa de los intereses profesionales-, **los derechos de la familia** –reconocida como núcleo primario y fundamental de la sociedad, donde se fija la igualdad jurídica de los cónyuges y la patria potestad, etc-, **los derechos de la ancianidad** –a la asistencia, a la vivienda, a la alimentación, al vestido, al cuidado de la salud física y moral, al esparcimiento, al trabajo, a la tranquilidad, al respeto-, **los derechos de la educación y la cultura** estableciéndose las funciones de la familia y del Estado y las acciones de éste último para garantizarlas y promoverlas. El desarrollo de cada uno de estos enunciados se pueden consultar en **Nueva Constitución de la Nación Argentina**. 16 de Marzo de 1949. Editorial A.A. Stecconi. Buenos Aires 1949. Capítulo III, Artículo 37. Págs. 10-14.

creemos innegable el fuerte impacto que produjo sobre una parte del cuerpo social argentino al incorporarlo como sujeto del proceso de transformación propuesto para nuestro país a mediados del siglo pasado y su incidencia hasta nuestros días.

Como sostuvo Perón, la Doctrina puede ser reformulada para adaptarla a los tiempos históricos de nuestra sociedad, pero los principios y valores deben permanecer intactos para tener un plan estratégico, cuya vigencia debe anclarse en la consideración y elevación de la condición humana de los excluidos o desposeídos dentro del sistema.

Bibliografía consultada

- Buela Alberto. **Notas sobre el Peronismo**. Editorial Pensamiento Nacional. Buenos Aires 2004.
"El Peronismo. Ideología y doctrina nacional". Documento de trabajo del Partido Justicialista. Agrupación Juan Ismael Giménez.
- Marshall T.H; Bottomore Tom. **Ciudadanía y clase social**. Editorial Losada. Buenos Aires 2005.
- Nueva Constitución de la Nación Argentina. 16 de Marzo de 1949**. Editorial A.A. Stecconi. Buenos Aires 1949
- Perón Juan Domingo. **Doctrina Peronista**. Ediciones Macacha Guemes. Buenos Aires 1973.
- Perón Juan Domingo. **Doctrina Revolucionaria. Filosófica-Política-Social**. Editorial Freeland. Buenos Aires 1973.
- Perón Juan Domingo. **La Comunidad Organizada**. Secretaría Política de la Presidencia de la Nación. Buenos Aires 1974.
- Stoltenberg, Gerhard. "El concepto de Economía Social de mercado: Principios, Experiencias y Nuevos desafíos". Editorial CIEDLA-KAS. Buenos Aires 1999.
- Vellegia Susana. "El peronismo y la dicotomía civilización/barbarie. La construcción literaria de un mito argentino", en: **Revista Peronistas para el debate Nacional**. N° 4 del Centro de Estudios de la Patria Grande, Buenos Aires 2004
- Velasco, Jaime, "Vigencia de Maritain"** Chile, abril 2003. Disponible en www.humanismointegral.com
- Vior Eduardo J. "Los derechos especiales en la Constitución de 1949 desde una perspectiva intercultural de los derechos humanos", en: Biagini Hugo E; Roig Arturo A. (dir). **El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II: Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)**. Editorial Biblos. Buenos Aires 2006.

José Carlos Mariátegui La Chira ante la condición humana

J. O. Obando Morán

Esta fase abarca desde su salida del país (1919) como marxista leninista internacionalista¹ hasta su retorno al país, abiertamente marxista leninista, en 1923. Los niveles que abordo son los siguientes: 1) Lo humano como condición humana material, 2) La condición humana física en tanto condición corporal propiamente, 3) La condición humana psicológico-social, 4) La condición humana desde la práctica empírica de los valores y valoraciones, 5) La condición humana intelectual, 6) La condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida, 7) la condición humana general en el horizonte ontológico.

1. Lo humano como condición humana material

La obra principal de JCMLCh (1894-1930), del conjunto de sus *siete obras orgánicas*, se denomina *7 ensayos de interpretación de la realidad nacional*, aunque inicialmente fue pensado como 10 ensayos acabó constituida en siete². Veamos su relevancia para nuestros fines.

Ya desde la concepción ideo-política anarquista de Manuel González Prada –al formular el problema del indio como centralmente un problema de reivindicación económico-social– se había colocado el eje sobre el cual girarán los otros problemas nacionales. JCMLCh en esta obra mencionada formula que interesa, clara y centralmente, la reivindicación económico-social del indio³ y el necesario replanteamiento de los problemas nacionales desde la óptica marxista. Las polémicas que tienen liberales y conservadores sobre el principio de autoridad, soberanía popular, sufragio universal, soberanía de la inteligencia es agenda liberal⁴ no de los marxistas-leninistas. Los marxistas, por consiguiente, se tienen que formular su propia agenda. Para JCMLCh será, entonces, no solamente el problema del indio sino también los otros dos problemas que comporta éste: la evolución económica y el problema de la tierra. Tres aspectos fuertemente enlazados que no es difícil percibir destacan en los *7 ensayos*.

¹ G. Rouillon. *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad de piedra). Lima, Arica, 1975, cap. V, p. 203; del mismo autor *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad revolucionaria). Lima, Alfa, 1984, cap. I, p. 19.

² *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* fue inicialmente pensado como diez ensayos, aunque quedó en siete. Cada ensayo de estos siete era un tratamiento explícito de las contradicciones centrales de la época del autor. Y de los otros tres ensayos no se volvió a decir nada. Para ver más ampliamente el problema remito a mi página web

³ Reproduciré aquí el término usado por JCML y su época, de constancia sin embargo que es un término errado por completo, como ha sido puesto de manifiesto por la profusa bibliografía de nuestros investigadores de la sociología, antropología, historia y lingüística de los diversos centros académicos entre 1950-2000, así tenemos que hablar de cultura quechua o aimara y no de indios. Igual connotación adquieren las diversas etnias de la amazonía, denominada en general cultura amazónica, por ejemplo cultura campa, o cultura asháninka, en contraposición a la errada, racista y odiosa de “chunchos”.

⁴ Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 198-199.

Posteriormente reflexionará acerca del problema del centralismo y descentralismo regional. No es tanto la forma episódica, formal, del problema lo que interesa –sintetiza el autor– es relacionar este problema con el económico-social⁵. Llamará la atención sobre el ensayo siete, de literatura, en la cual revisa las posiciones y polemiza con José de la Riva Agüero y Osma, no solamente por ser la interpretación dominante y representativa sino también por el carácter fecundador de su reflexión en los escritores posteriores⁶. El ensayo sobre la cuestión religiosa es revisado para enfrentar la crítica anticlerical ejercida por Manuel González Prada, donde hay que distinguir religión de religiosidad y donde incorrectamente se hacen equivalentes religión con oscurantismo clerical⁷.

Así, y en síntesis, se trata de una evaluación y toma de posición desde una perspectiva de clase. Y, en segundo término, una clara tematización distinguiendo las relaciones materiales de las espirituales y, dentro de las espirituales, las intelectuales, las ético-valorativas y las ontológicas.

Y este es un primer nivel de la condición humana, se trata de la condición humana del explotado histórica y clasistamente, este es el eje originario y real del problema, el problema de la reivindicación económico-social del indio. Y lo será de su situación en condiciones de explotación semi-feudal primero y después durante la república hasta la actualidad⁸. Aspirar espiritualmente a una condición material mejor, implica, necesaria y obligatoriamente, resolver primero el problema material. Y lo hará como relación en *la relación pensamiento-realidad*. Aunque no en la específica, explícita e intencional formulación teórica⁹.

2. La condición humana física en tanto condición corporal propiamente

JCMLCh es bastante elocuente cuando describe la negada condición corporal del ser humano cuando se refiere a las clases explotadas y específicamente al campesinado. Incluso en *7 Ensayos e Ideología y política* es bastante claro como ensaya una tesis y estrategia argumentativa para explicar el “grado extremo de depresión y de ignorancia”¹⁰ de esta raza indígena, y que la República no mejoró sino “agravó”. Es notorio para el autor que mientras en el período incaico la teocracia despótica quechua se manejaba con una política económica, poblacional, social y alimentaria bastante

⁵ *Ibid.* p. 194.

⁶ *Ibid.* p. 233 y nota 4.

⁷ *Ibid.* p. 162.

⁸ JCML reitera la misma posición después de *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* en *Ideología y política*. Nelson Manrique y Manuel Burga, dos de nuestros calificados investigadores, constatan en su artículo “Rasgos fundamentales de la historia agraria peruana, ss. XVI-XX”, en *Perú: El problema agrario en debate* (III). Lima, Sepia, 1990, que la reforma agraria de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) no modificó sustancialmente el régimen de explotación de la tierra (p. 53) y tampoco solucionó el problema de la propiedad de la tierra que apenas benefició al 20% del campesinado (p. 54). Por último, nos afirman que el gamonalismo ha sobrevivido incluso a la liquidación de la fracción feudalizante terrateniente serrana (p. 55).

⁹ La visión sobre el marxismo en la cual lo espiritual se entiende como epifenómeno, reflejo mecánico de las relaciones materiales, es una atribución común y errada que se hace a esta doctrina. No es el caso de JCMLCh.

¹⁰ Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1º ensayo, p. 48, 1980; *Ideología y política*, p. 28, en la p. 75 de ésta señala que el supuesto envilecimiento del indio no es tal en la medida que sus constantes rebeliones por la recuperación de la tierra niega tal idea antojadiza.

coherentes, es decir apreciaban y cuidaban el valor del capital humano¹¹, no se aprecia lo mismo en el colonizador español. Por el contrario la política del colonizador fue el despoblamiento por exterminio practicando la sobreexplotación.

Usualmente las diversas explicaciones sobre la situación de depresión e ignorancia de la raza indígena, incluso de decadencia física, se ha encerrado en la argumentación administrativo, jurídico, étnico, moral, educacional y eclesiástico¹². El autor cuestiona estos planteamientos. El problema es inicialmente práctico, es el problema de la tierra.

Es un secreto a voces el extremado racismo que domina a la sociedad y cultura peruanas, fenómeno que en el período de JCML era más neto, concentrado y visible que en nuestra época, en que las sucesivas migraciones del campo a la ciudad han exacerbado –de un lado– ese racismo por parte del sector blanco y dominante de nuestra sociedad al percibir la pérdida de legitimidad, y comenzado –por otro– el proceso de diluirse esta internalización racista por las clases dominadas¹³.

Para él, entonces, la condición humana física de la raza indígena se ve en el horizonte de: 1) La situación económica del indio que engendra todo un contexto social, 2) La sobreexplotación del indígena por la feudalidad en general y en forma particular en las minas, 3) Una condición miserable en todos los aspectos, pero específicamente corporal y, 4) El grado extremo de depresión y de ignorancia en la que se mueve (antes, durante y después de la constatación de JCMLCh).

3. La condición humana psicológico-social

Aborda el problema desde el aspecto clasista, objetivo material. Y lo hace situando primeramente el lugar del terrateniente. ¿Quién es este hacendado y cuál su modo de ver las cosas de este miembro de la clase de los terratenientes, que devino posteriormente clase capitalista? Es un señor feudal que impone su ley, hábitos y estructura al aparato administrativo, político y educativo bajo su control y que “comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc (...)”¹⁴. Más adelante, la emancipación republicana fue ejecutada por un espíritu de feudo, a éste correspondió la creación de la economía capitalista. Después de la Guerra del Pacífico esta capa capitalista reasume su función. La reorganización económica y política se adecuó a sus intereses de clase. Sin embargo este fenómeno no es solamente un hecho económico y político, es decir un fenómeno que afecta sólo a la base material y su expresión política. Implica también ser un espíritu y una mentalidad coloniales, situada en tres planos:

¹¹ *Op. cit.*, p. 56.

¹² *Ibid.*, p. 39.

¹³ Ossio Acuña, Juan. *Las paradojas del Perú oficial*. Lima, PUCP, 1994, sugiere que el flujo migratorio de los miembros de las comunidades serranas a Lima haría que prácticamente el 50% de la población peruana esté vinculada a ellas (p. 116). Golte, Jürgen. *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima, IEP, 2001, establece la siguiente relación: Lima bordea los 8 millones de habitantes y más del 70% de sus habitantes son migrantes de origen andino o sus descendientes (p. 108).

¹⁴ Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 37.

(A). *Actitud psicológica* que implica: a) Astenia frente a la vida, b) Carencia de audacia, c) Carencia de creatividad, d) Individualismo criollo (no basada en la propia potencia), e) Carencia de capacidad organizativa (o en su defecto comprensión negativa de esto: caudillismo, autoritarismo, verticalismo); (B). *Sentimiento, valores, moral, ideas e ideales modeladas en lo feudal* (C). *Mentalidad señorial no productivista y sí rentista*

Aquí el autor no especifica la razón central por la cual se produce este fenómeno caracterizados en los acápites A, B y C, indica que es esto lo que se constata, es decir hace una referencia a un evento general más bien empírico. Y pone también de manifiesto una serie de cuestiones. La primera es la caracterización psicológico-social, que el idealismo alemán distinguiera, es decir que si se quiere una aproximación más completa al fenómeno que describe JCMLCh se tiene que distinguir el lado psicológico del filosófico¹⁵. Tras las aparentes consideraciones intuitivas existen ya formas de representación y conceptualización¹⁶. Otro problema será el que emane del planteamiento relativo a la historicidad de nuestra subjetividad, la historicidad de pensar nuestro pensar.

En la actitud psicológica (A) constata la existencia de la “astenia frente a la vida”, una actitud cansada y negativa ante la posibilidad de cualquier realización, es decir, y lo describe bastante gráficamente, sentirse triste sin haber luchado lo mínimo para alcanzar un fin. Es impotencia realizadora que conlleva el refugiarse en la ensoñación y la nostalgia. Carencia de audacia y de creatividad se relaciona nuevamente con esa falta de voluntad de potencia, quien carece de disposición al error carece de disposición a arriesgar y de crear en ese proceso que se desenvuelve.

Llama la atención sobre uno de los fenómenos más nocivos de nuestra cultura, el individualismo criollo. Aquí ciertamente hay varios aspectos, es un individualismo criollo que no une sino desune, es un individualismo criollo negativo, corrosivo, disolvente. Estima JCMLCh que se debe a que este individualismo no se basa en su propia potencia. Y ¿de dónde procede entonces su voluntad de potencia defectiva? Procede de la *asunción como propio del ejercicio del poder de otro, ejercitado igual o peor. Procede de una subordinación servil a la irradiación del poder real de otros y que ejercita despóticamente*

La siguiente cuestión corresponde a la carencia de capacidad organizativa (o en su defecto comprensión negativa de esto: caudillismo, autoritarismo, verticalismo). Y tal problema tendrá que ver necesariamente con el problema de la deficiente relación entre lo público y privado, o para decirlo de otra manera, el mecanismo como la alianza burguesa-terrateniente se percibe a sí misma en el proceso de administración histórica del poder del Estado.

¹⁵ Hegel, JGF. *Lógica*. Madrid, Ed. Ricardo Aguilera, 1971, Preliminares, p. 35: la representación no es meramente sensible, mientras que la forma es la forma del pensamiento.

¹⁶ *Ibid.* Primera parte, p. 59.

Se ha sentido esta alianza tradicionalmente legitimada ontológica, intelectual, política, valorativa, social, política y económicamente, asentada en una visión privada de la relación social política con las clases aliadas y subordinadas, por consiguiente su visión de lo público, exenta de responsabilidad respecto a las otras clases, y de allí emana su autismo histórico frente a las demandas de éstas. La responsabilidad de dar cuenta individual a Dios por parte del rey, y de los subalternos individualmente respecto al rey, pasó a nuestra coja, manca y sorda república liberal bajo la forma o modalidad de visión privada de lo público. Y allí se mantiene. Así, pues, el origen ideológico del autismo del Estado se origina en el autismo religioso cristiano medieval realizado en el proceso de construcción de las relaciones sociales de su colonia de ultramar, y que luego pasara a sus herederos de clase.

La sección (B) tiene que ver directamente con los sentimientos, valores, moral e ideas modeladas, coaguladas en lo feudal. Es claro que aquí estamos frente a un *subsistema negativo* con varios niveles. Que exigen una evaluación seria e histórica. ¿Qué nos ha querido proponer JCMLCh con esta consideración? Es un ámbito que veremos más adelante. Y, finalmente y es la sección (C), JCMLCh recusa seriamente la mentalidad señorial no-productivista, es decir no basada en el trabajo, en la propia potencia, por el contrario siendo predominante la mentalidad rentista, parasitaria. Y este aspecto del problema está implicando necesariamente la lógica subjetivo-psicológica y valorativa con la cual el individuo se enfrenta a sí mismo y valora según su propio trabajo, o, por el contrario, sigue en la situación de completa dependencia.

No es solamente el hecho económico, es el hecho espiritual enajenador que se encierra tanto tras la mentalidad productivista y la mentalidad rentista, y las consecuentes desviaciones al formularse la relación con el trabajo. La relación productivista sobrevalora la producción y engendra un individuo espiritualmente dominado por esta lógica cosista y consumista. La desviación de mentalidad rentista es dependiente y parasitaria, es decir más identificada con la perspectiva tradicional considerada legítima por la clase dominante.

Así, y globalmente, la condición de miseria y pobreza no se reduce a ser una abstracción, es un *circuito de subsistemas negativos* que incorporan estas masas pobres: en los niveles corporales, psicológicas, intelectuales y espirituales. Cuando se evalúa la construcción socialista se miden todos estos parámetros y no solamente los económicos como quisiera cierta visión burguesa reduccionista del socialismo *anterior* y *durante* la toma del poder. Y estos parámetros hay que relacionarlos con la superación de las contradicciones fundamentales propias de la sociedad de clases señaladas por K. Marx y F. Engels en su tradicional obra *Ideología alemana*.

4. La condición humana en la práctica empírica de las valoraciones

Sobre el hecho psicológico se monta un mundo de estimaciones, que a su vez repercuten sobre la reconfiguración del mundo emocional, y así sucesivamente. Problema de configuraciones y

reconfiguraciones sucesivas que se cumplen a lo largo de la biografía personal de los individuos, abarcando el aspecto de las relaciones sociales y humanas. Nuestro autor habla constantemente de espíritu feudal y espíritu capitalista. Pero ¿qué significa esto? Ha quedado más o menos esclarecido líneas antes el soporte político y administrativo de la mentalidad y espíritu feudal. El *correlato práctico del espíritu feudal: serán los hábitos y costumbres*, es decir lo que llamaríamos el mecanismo desde el cual la voluntad se “acomoda”, se “legitima” en la práctica cotidiana de los individuos. Pero la referencia a la *mentalidad* significa: ideas y criterios. Así, tendríamos que en este autor al margen del hecho político funciona sin problemas hábitos y costumbres canalizados, justificados y legitimados, por *ideas y criterios* del sentido común. No solamente sentimiento, valores, moral, ideas e ideales feudales, también hábitos y costumbres.

Parecen ponerse de manifiesto *cinco circuitos o subsistemas de relación cotidianos* en el concepto de mentalidad: 1) De los hábitos e ideas, 2) donde el soporte son las convicciones fundadas en las experiencias psicológicas positivas o negativas cotidianas que refuerzan el sentido que se otorgue a la acción voluntaria y la voluntad, 3) Las convicciones actúan también en el horizonte de la orientación intelectual de este sentido común, esto es las <gafas sociales> con las cuales miran y evalúan cada acto concreto e idea, 4) Manifestado acriticamente en el estrato intelectual en general, y 5) Específica y también acriticamente encarnado en el estrato político. Habría ciertamente los esbozos de lo que llamaríamos una ética y valoración de soporte inductivista, en algún momento lo dice JCML: “La ética del socialismo se forma en la lucha de clases”¹⁷. Pero no está haciendo abstracción de la “tradición” correspondiente que suponen las diversas etapas en esta larga lucha de clases. Y, ciertamente, tendrá que ser diferente a la burguesa.

E identificándose con K. Kautsky afirma el marxista-leninista peruano lo siguiente: “...los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero”¹⁸. Reducir el problema a lo ético es una concepción errada, como deja entrever claramente –aunque no lo tematice como problema– JCML¹⁹ al polemizar con el revisionismo de la II Internacional

La experiencia del socialismo en el país posterior a él, tanto el académico y no-académico (movimiento socialdemócrata y movimiento comunista), muestra que no abordar este ámbito de problemas teóricamente, bajo el pretexto con ello “moralizar” la lucha política, no hace nada más que

¹⁷ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 60.

¹⁸ *Ibid.* p. 58.

¹⁹ Véase las dos secciones que componen *Defensa del marxismo*, en la primera hay un claro deslinde con el revisionismo de la II Internacional efectuado en varios planos, además del económico, y en la segunda sección la polémica con el pensamiento reaccionario.

reeditar un viejísimo problema ya resuelto teóricamente por K. Kautsky, y que en nuestro país no se trabajó apropiadamente generando con ello una frondosa retórica socialista con una escasa reflexión de estos aspectos por la subjetividad de tipo marxista.

Otro problema en este orden tiene que ver directamente con el problema de la concepción de la voluntad. Tradicional y conservadoramente se ha trabajado con la concepción que los indígenas poseen una voluntad defectiva, y que por tal razón tienen que ser tratados o como animales o como niños limitados, concepción que luego se aplicó a todas las clases subalternas. Y se ha mantenido esta concepción como verdad incuestionable durante cinco siglos.

Pero es claro también que al no ser tematizados explícitamente como un problema que se desenvuelve en el decurso de la historia de la propia tradición socialista, ha consentido que se mantuviese la vieja forma implícita, presuponer correcto lo que es manifiestamente incorrecto, es decir la ausencia de una formulación explícita de la concepción de la voluntad manejada por la historia de las clases subalternas en el país en los diversos momentos de la lucha de clases.

Sugiere JCMLCh en su reflexión que se politice el plano de lo subjetivo como veremos más adelante, es decir, politizar la existencia, o mejor, que la reflexión filosófica parta del hecho concreto que la subjetividad y existencia humanas no son algo abstracto, sino concretos. Y tal concreto se cumple en una comprensión política de estos niveles²⁰. Hay en general suficientes elementos en la reflexión mariáteguiana para analizar materialistamente además del modelo de la voluntad, el sentimiento, la emoción, las creencias, aspiraciones, etc²¹.

5. La condición humana intelectual

Al realizar su indagación sobre este fenómeno llama la atención sobre el lugar de la ciencia humana, la ciencia humana –nos dice– ha sido concebida como fábrica de letrados y hombres de leyes, sin mayor vínculo con lo nacional. Es decir se hace la denuncia explícita del aspecto político del problema. Pero se daría elementos también para la crítica del paradigma cognoscitivo de la universidad como puramente abstracto, intelectualista, racionalista.

Otro aspecto, lo constituyen los sentidos con los cuales se refiere a los intelectuales, aquí solamente mencionaré algunos. Un primer sentido se puede encontrar en la caracterización que hace de éstos²², como representativo de un modo de ver e interpretar propios de una clase²³. Un tercer sentido lo encontramos en *Defensa del marxismo*, se refiere al nuevo espíritu intelectual en el orden

²⁰ Magdalena Vexler Talledo investigadora de filosofía en la UNMSM estima lo siguiente: al referirse al positivismo- “Fue de manera gruesa una tendencia de rechazo a la metafísica y a favor de la investigación científica y la aplicación del método de las ciencias naturales a otras esferas”, en Vexler, M. “Javier Prado y la tradición”. En *Logos Latinoamericano* (Lima, UNMSM), N° 3, 1998, p. 88

²¹ Véase nuestro material “El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632”. En *Revista Letras* (Lima, Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM), N° 103-104, 2002.

²² Mariátegui. *La escena contemporánea*, p. 168.

²³ Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 276.

social e ideológico de los intelectuales próximos a la revolución e intelectuales revolucionarios²⁴; en un cuarto se liga a la intelectualidad liberal asociada al escepticismo y relativismo, carente de mito, de élan, de impulso²⁵. Un nuevo sentido es el relacionado con el conservadurismo de ciertos intelectuales que son desdeñosos de los grandes mitos para ocultar su conformismo²⁶. A estos descritos ciertamente se pueden sumar otros sentidos.

En síntesis JCML parece moverse en dos circuitos al referirse al intelectual, en el primero en tanto ligado al aparato del Estado y como modelador de las nuevas generaciones, serían los docentes de diversa categoría. Estarían después los intelectuales vinculados a las clases sociales, que serían liberales, reaccionarias y revolucionarios. Finalmente, y perteneciendo a esta segunda categoría estarían los intelectuales creativos, los "ideólogos conceptivos" diría K. Marx, de cada una de estas clases.

6. La condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida

En su obra *Defensa del marxismo* se contiene una serie de aspectos relacionados con la ética y centralmente con el problema del sentido de la vida. Respecto al elevamiento espiritual del obrero dirá lo siguiente: "La lucha por el socialismo eleva a los obreros, que con extrema energía y absoluta convicción toman parte en ella, a un ascetismo, al cual es totalmente ridículo echar en cara su credo materialista, en nombre de una moral de teorizantes y filósofos (...) El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del lenguaje"²⁷. Por consiguiente, plantearse el interés por el socialismo es una forma de *acercamiento al sentido de la vida*, pero de hecho el proletariado desde su actividad fabril cotidiana, y otras categorías de trabajadores, se enfrenta directamente a una *plenitud de sentido de la vida*, la plenitud orientada al ascetismo y la religiosidad otorgada por esta fe en la revolución. Tales sentimientos no son incompatibles con el materialismo filosófico.

Y más adelante en su obra indica un nuevo matiz a su reflexión sobre el sentido de la vida desde el socialismo: "Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social incumba a una *amorfa* (cursiva mía) masa de parias y de oprimidos (...) La energía revolucionaria del socialismo no se *alimenta* de compasión ni de envidia. En la lucha de clases donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una <moral de productores>, muy distante y distinta de una 'moral de esclavos' (...). Una nueva civilización no puede surgir de un triste y humillante mundo de ilotas y de miserables, sin más título ni más aptitud que los de

²⁴ *Ibid.*, p. 111.

²⁵ *Ibid.*, pp. 135-136.

²⁶ Mariátegui. *El alma matinal*, pp. 35-36.

²⁷ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 60.

su ilotismo y miseria”²⁸. Hasta aquí se conjugan dos matices del sentido de la vida, el social primero, y segundo el individual.

Un tercer matiz procede de su perspectiva del materialismo marxista, es completamente falso “suponer que una concepción materialista del universo no es apta para producir grandes valores espirituales”²⁹. Es decir que el materialismo marxista puede dotar como doctrina abstracta de un sentido, cuando se transforma, además de concepción objetiva de la teoría y acción, en ideal socio-moral: “El ideal no prospera sino cuando representa un vasto interés. Cuando adquiere, en suma, caracteres de utilidad y comodidad. Cuando una clase social se convierte en instrumento de su realización”³⁰. Es, la suya, simplemente, el todo o nada: es una fe combativa³¹, es una fe cotidiana centrada casi siempre en el bienestar individual y familiar³². Al referirse a los revolucionarios dice “La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito”³³.

Finalmente, hay otro sentido de la vida que nos propone José Carlos que en general llamaré de ‘adecuamiento social’. Consiste este sentido del adecuamiento observar si el sentido de la vida social e individual se encamina apropiadamente en un ambiente donde el surtido de sentidos de la vida es diverso³⁴. El ideal moral que insurge socialmente no se encarna en viejas emociones o ideales socio-moral que pertenecieron a otras épocas.

7. La condición humana general en el horizonte ontológico

Y de aquí procede la tercera cuestión, que es propiamente la configuración y reconfiguración en las relaciones sociales y humanas de una determinada conciencia, autoconciencia y autocomprensión, es decir de una tradición en la cual los individuos son formados y que luego éste acepta tales críticas o acriticamente. *Pero es una tradición que da sentido a su propio existir.*

El problema de la relación sujeto y objeto, en la práctica no están separadas como dos mundos, en la medida que las relaciones sociales actúan como modeladoras de las humanas. Así afirma: “Un gran sector de los curas, aliados a las burguesías nacionales, sigue empleando sus armas, basado en el fanatismo religioso que varios siglos de propaganda han logrado hacer arraigar en los espíritus sencillos de los indios”³⁵. Más adelante sostiene cuando se formula la sustitución de una forma de tradición por otra: “Sólo una conciencia de clase, sólo el “mito” revolucionario con su profunda aigambre

²⁸ *Ibid.* pp. 72-73.

²⁹ *Ibid.* p. 103.

³⁰ Mariátegui. *El alma matinal*, p. 46.

³¹ *Ibid.* p. 28.

³² Es patético como el sistema capitalista-imperialista eleva figuras polémicas a la condición de iconos dignos de imitarse y deja de lado a millones de mujeres abandonadas, en el caso nacional con cinco, seis, siete hijos, de las clases populares (el porcentaje de mujeres abandonadas en las clases populares de nuestra sociedad es bastante elevado) que tiene que fajarse cotidianamente para sacarlos adelante, y como en no pocos casos consiguen realizar a buen número de ellos (sin contar con las mujeres de la otras clases minoritarias que en la medida que tienen mejor formación y capacitación pueden sobrellevar las cosas de mejor manera pero igualmente sacrificada). *Y todo a cambio de absolutamente nada.*

³³ *Ibid.* p. 27.

³⁴ *Ibid.* p. 26.

³⁵ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 58.

económica, y no una infecunda propaganda anti-clerical, lograra substituir los mitos oficiales impuestos por la "civilización" de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, herederas de su poder"³⁶.

Bibliografía.

De José Carlos Mariátegui

- Mariátegui La Chira, José Carlos: *Escritos juveniles*. Lima, Ed. Amauta, 12 Vol.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: *La escena contemporánea, Obras completas populares*. Lima, Ed Amauta, Vol. 1; *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Vol. 2; *El alma matinal*, Vol. 3; *Defensa del marxismo*, Vol. 5; *El artista y la época* Vol. 6; *Signos y obras*, Vol. 7; *Historia de la crisis mundial* (Conferencias), Vol. 8; *Peruanicemos al Perú*, Vol. 11; *Temas de nuestra América*, Vol. 12; *Ideología y política*, Vol. 13; *Temas de educación, Obras completas populares*, Vol. 14; *Cartas de Italia*, Vol. 15; *Figuras y aspectos de la vida mundial* (I), Vol. 16; *Figuras y aspectos de la vida mundial* (II), Vol. 17; *Figuras y aspectos de la vida mundial* (III), Vol. 18.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: "Amauta" (Revista en edición facsimilar). Lima, Ed. Amauta, s/f, 6 tomos.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: "Labor" (Periódico en edición Facsimilar). Lima, Ed. Amauta, s/f.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: *Correspondencia*. Lima, Ed. Amauta, 1984, 2 Vol.

Sobre José Carlos Mariátegui

- Aquézolo Castro, M (Ed): *La polémica del indigenismo*. Lima, Mosca Azul, 1976.
- Basadre, J: *Introducción a los 7 "Ensayos"*. En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 19-56.
- Bazan, A: *Mariátegui y su tiempo*. Lima, Ed. Amauta, OCP, Vol. 20.
- Chang Rodríguez, E: *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid, Porrúa Turanzas, 1983.
- Falcon, J. *Amauta: Polémica y acción de Mariátegui*. Lima, Ed. Amauta, 1979.
- Falcon, J: *Anatomía de los 7 Ensayos*. Lima, Ed. Amauta, 1978.
- Falcon, J.: *Educación y cultura en Lenin-Mariátegui*. Lima, Ed. Amauta, 1981.
- Falcon, J.: *El hombre en su acción*. Lima, Hora del Hombre, 1982.
- Falcon, J: *Mariátegui y la revolución mexicana y el estado "anti" imperialista*. Lima, Ed. Amauta, 1980.
- Falcon, J: *Mariátegui: Arquitecto sindical*. Lima, Ed. Amauta, 1980.
- Falcon, J: *Mariátegui: Marx-Marxismo*. Lima, Ed. Amauta, 1983.
- Flores, Galindo, A: *La agonía de Mariátegui* (La polémica con la Komintern). Lima, Desco, 1ª ed. 1980, 2ª ed. 1982.
- Levano, C: "Mariátegui o la estrategia de masas". En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 197-245.
- Martínez de la Torre, R: "Tercera Etapa". En Revista "Amauta", No. 30, abr-may, 1930 (volumen 6 de la edición facsimilar).
- Martínez de la Torre, R: *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*. Lima, UNMSM, 1948, 4 Vol.
- Messeguer, D: *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- Messeguer, D: *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, IEP, 1974.
- Miro, C: *Asalto en Washington Izquierda*. Lima, Ed. Minerva, 1974.
- Montiel, E: "Mariátegui y la ciencia social en América Latina". En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 247-260.
- Obando Morán, J. O: *Ordenamiento cronológico de las obras completas populares de José Carlos Mariátegui*. Lima, Espigón, 1997.

³⁶ *Loc. cit.*

- Obando Morán, J. O: El libro nunca perdido de José Carlos Mariátegui (sitio web)
- Prado, R. *"Mariátegui y el desarrollo del pensamiento marxista en el Perú"*. En *7 ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 51-88.
- Roullon, G: *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima, UNMSM, 1963.
- Roullon, G: *La creación heroica de José Carlos Mariátegui (La edad de piedra)*. Lima, Arica, 1975.
- Roullon, G: *La creación heroica de José Carlos Mariátegui (La edad revolucionaria)*. Lima, Alfa, 1984.
- Salazar Bondy, A: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Ed. Francisco Moncloa, 1965, 2 Vol.
- Tauro, A: *Amauta y su influencia (Síntesis), Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta.
- Vanden, H: *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*. Lima, Ed. Amauta, 1975.
- Wiese, M: *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 1.

Garantismo

Marisa Miranda (CONICET) y Gustavo Vallejo (CONICET)

El garantismo es una corriente de pensamiento criminológico de sesgo contractualista y utilitarista nacida en el seno de la Ilustración italiana que proporcionó a Estados modernos, ideas sustanciales para transformar el procedimiento judicial y suavizar la ejecución de la pena. Involucra al principio de legalidad, surgido para impedir la arbitrariedad del poder, con mecanismos que comprendieron la averiguación de la verdad a través de la oficialidad, la imparcialidad, la prontitud y la publicidad, como también la supresión de los castigos crueles y la proporcionalidad entre el delito y la pena. En la última parte del siglo XX el concepto trascendió el marco específico de la criminología, el derecho penal y la filosofía jurídica, para canalizar un programa alternativo a los condicionamientos de mercado con los que funciona el Estado de derecho bajo la égida del neoliberalismo. La concepción de limitaciones a las arbitrariedades del Estado despótico que caracterizaron la emergencia del garantismo, se expandieron así hacia cualquier forma de ejercicio del poder (pública o privada), para colocar al derecho como garantía de los más débiles frente a los más poderosos (Ferrajoli).

Desde la obra medular del milanés Cesare Bonesana, marqués de Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, publicada en 1764, el garantismo constituyó un principio jurídico básico dentro de las modernas formas de organización social. Considerado peligroso y revolucionario, sujeto al pecado de “socialismo”, el libro de Beccaria fue introducido por la Iglesia católica en el “Índice” de prohibición inquisitorial, donde se lo mantuvo cerca de 200 años (Anitua). Paralelamente, la Ilustración convertía a esa obra en un emblema de la defensa de libertades, por tratarse de un programa jurídico alternativo al del Antiguo Régimen oponiéndole al absolutismo la noción de “Estado limitado”, donde los jueces eran limitados por la ley y, a la vez, el legislador lo era por la necesidad social. En adelante, el garantismo se afirmaría como corriente reguladora de los poderes, exaltando los beneficios de la prevención del crimen en el marco de un “derecho penal mínimo” (Baratta).

Después de oponerse al absolutismo, el garantismo adquirió un rol protagónico en los últimos años, cuando, el neoliberalismo, tras reducir al Estado a su mínima expresión canalizó la voluntad de crear, a la vez, un Estado fuerte desde lo punitivo. Desvinculando los condicionantes sociales de la comisión del delito, o peor aun, criminalizando la pobreza a través de una especie de generalizada sospecha predelictual, el universo de “quienes detentan derechos” devino en estatus diferenciados según la inclusión o exclusión de los individuos en la sociedad de mercado. Esa oposición binaria alentó una acción punitiva del Estado ajustada a la medida del reclamo de los incluidos para desplegar sobre quienes no lo están penas ejemplarizadoras, “endurecidas” por un afán autoprotectorio y segregacionista que reconvierte el utilitarismo de la Ilustración y lo reduce tan sólo al aislamiento y vigilancia de la otredad. Ante este estado de cosas, la alternativa garantista busca revertir aquellas estrategias que refuerzan las asimetrías sociales; oponiéndose, de ese modo, a un conjunto de prácticas fundadas en sospechas predelictuales que entrañan un relajamiento de controles sobre las clases altas y el incremento de ellos sobre las bajas (Anitua).

En los orígenes del garantismo, Beccaria sentó las bases de un principio fundamental: la pena no podía justificarse en la venganza sino en la utilidad, es decir, en la prevención de otros delitos. Asociado a ello surgía una defensa del contrato social, en la idea de que lo justo debía ser socialmente útil. Posteriores relecturas del garantismo ampliaron la perspectiva en la segunda mitad del siglo XX, para vincularlo a una nueva realidad política signada por la positivización de los Derechos Humanos (1948). Esta tendencia cobró particular impulso en la necesidad de contener los avances de una legislación antiterrorista que, tanto en Italia como en España, socavaba los principios del derecho penal ilustrado. En ese marco, Alessandro Baratta, desde el “derecho penal mínimo” promovió el respeto a los derechos humanos como objeto y límite de la ley penal. Propuso, asimismo, una nueva concepción de democracia basada en el principio de inclusión de las víctimas y de todos aquellos que más sufren, es decir, de una nueva ciudadanía incluyente (Baratta). Por su parte, Luigi Ferrajoli sostuvo que el

progreso de un sistema político debía medirse por su capacidad de tolerar “la desviación como signo y producto de tensiones y de disfunciones sociales no resueltas, y por otro lado, de prevenirla, sin medios punitivos o autoritarios, haciendo desaparecer sus causas materiales” (Ferrajoli). Estas ideas se vincularon con las de Eugenio Zaffaroni, principalmente dirigidas a propender la ayuda del Estado a los criminalizados con el objeto de reducir sus niveles de vulnerabilidad al sistema penal (Zaffaroni).

Con la crisis del Estado de bienestar y ante las dificultades de atender problemas sociales, afloró en los Estados Unidos, a principios de la década de 1980, una tendencia destinada a erradicar el delito negando el ideal resocializador de la pena. A partir de allí, se decretó la caída de la época del tratamiento de quien delinque y su reemplazo por la “mano dura”, algo que no era nuevo en la ciencia penal sino una reactualización del viejo paradigma inquisitorial. Esa tendencia se propagó internacionalmente y en la Argentina adquirió particular notoriedad a partir de la “larga década del ‘90”, sostenida con el apoyo de medios masivos de comunicación que la pusieron a tono con la prédica del neoliberalismo. Bajo esta interpretación, el garantismo no es sino un eufemismo utilizado para descalificar frecuentemente la pretensión de situar la Justicia dentro de un estado de derecho. En consecuencia, si en la Ilustración el garantismo nació para oponerse al Estado ilimitado, en los últimos años se enfrenta a un “estado de excepción”, un espacio vacío de derecho, zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas y sobre todo, la distinción misma entre público y privado, son desactivadas (Agamben) a partir de la subordinación “absoluta” de lo político a lo económico. De esta manera, el reclamo por un no-garantismo que asegure que el contenido de la sentencia será acorde a la demanda de los que tienen voz en los *mass media*, es también, en gran medida, paralelo al cuestionamiento al Estado de derecho en sí. En otro momento histórico, esos mismos reclamos y esos mismos cuestionamientos convergieron en Argentina para colocar la Justicia bajo el signo del terrorismo de Estado.

Bibliografía: Agamben, Giorgio; *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004 (1ª edición 2003). Anitua, Gabriel Ignacio; *Historias de los pensamientos criminológicos*, Ediciones del Puerto, Buenos Aires, 2007. Baratta, Alessandro; “Principios de derecho penal mínimo (para una teoría de los derechos humanos como objeto y límite de la ley penal”, en *Doctrina Penal*, Año 10, N°37-40, Buenos Aires, 1987, pp.623-650. Beccaria, Cessare, *De los delitos y de las penas*, Ediciones Arayú, Buenos Aires, 1955 (1ª edición 1764). Ferrajoli, Luigi; *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Trotta, Madrid, 2001 (1ª edición 1989). Pavarini, Massimo; *Control y dominación, teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003 (1ª edición 1980). Zaffaroni, Eugenio; Plagia, Alejandro y Slokar, Alejandro; *Derecho Penal. Parte general*, Ediar, Buenos Aires, 2000.

Tema: Juan Domingo Perón y su doctrina como pensamiento alternativo respecto de la condición humana.

Mesa N° 5.

Presentado por:

Fernando Pérez (UNVM-Ex. UNER)
Ana Candelaresi (Ex UNC y UNVM)

Nos proponemos considerar algunos enunciados de Juan Domingo Perón en la elaboración de su doctrina definida como “Tercera Posición”, respecto de la reformulación o superación de los “antiguos” principios liberales y marxistas a mediados del S.XX, que en gran medida se referenció en el humanismo cristiano, revertido en una Justicia Social, paradigma del movimiento justicialista.

Esta nueva doctrina, con principios y valores particulares tuvo como objetivo dotar a la clase trabajadora argentina de los derechos sociales que aportaron a plasmar su nueva condición humana en el contexto de un proyecto político, económico y social nacional, que la tuvo como sustento y razón de ser.

Para ello analizaremos algunos de los escritos –Doctrina Revolucionaria. Filosófica-Política-Social de 1946, La Comunidad Organizada de 1949 y discursos de Juan Domingo Perón pronunciados entre 1943 y 1949 contenidos en la Doctrina Peronista y la Constitución Nacional de 1949, enmarcada en el constitucionalismo social del S.XX -, para evidenciar su impacto, tanto histórico como actual en el devenir de la sociedad argentina contemporánea, tomando como marco de referencia el aporte teórico de algunos autores en lo referido a derechos especiales y construcción de ciudadanía.

Tomaremos como punto de partida para el desarrollo de nuestra propuesta una frase de Juan Domingo Perón, enunciada en su texto *“El modelo argentino para el proyecto nacional”*,⁶⁵⁶ ya que la consideramos referencial respecto de su concepción doctrinaria justicialista. Perón sostiene: *“El mundo nos ha ofrecido dos posibilidades extremas: El Capitalismo y el Comunismo. Interpreto que ambas carecen de los valores sustanciales que permitan concebirlas como únicas alternativas histórico-políticas. Paralelamente, la concepción cristiana presenta otra posibilidad, pero sin una versión política, suficiente para el ejercicio efectivo del gobierno”*.

De esta última, destaca a la Doctrina social católica respecto de la reformulación del principio de dignidad humana –relacionado con el de condición humana del Humanismo Integral⁶⁵⁷, cuyo

⁶⁵⁶ Este texto publicado en 1974 fue el de su mensaje al Congreso Nacional el 1 de mayo de ese año, donde ratificó ideas planteadas en otros textos de 1951 y que, al igual que la reedición de otros escritos se utilizaron para la formación de la nueva militancia peronista de esa década., marcada por el regreso de su líder a la Argentina tras largos años en el exilio.

⁶⁵⁷ Es interesante hacer alusión a la relación entre la doctrina social de la Iglesia Católica y el Humanismo Integral. Fue Jaques Maritain quien en 1939 publicó un libro titulado “Humanismo Integral”, aludiendo a los valores católicos de libertad y justicia social como valores propios y vividos con integridad. El centro de la cuestión estaba en los valores éticos y sociales de la religión cristiana. La libertad se expresa en los derechos comunes de la sociedad en su conjunto, donde toda acción orientada a la exclusión, la sobre valoración de privilegios y la implementación de políticas que ahonden las diferencias, quedarían fuera del ideal de sociedad pensada por Maritain. Para

estudio y discusión se profundiza en las Encíclicas Sociales de la Iglesia y que revirtieron en una Justicia Social, razón y móvil de la Doctrina Nacional Justicialista. Doctrina que su autor justifica en el desarrollo histórico natural de sus ideas y define como patrimonio de todo el pueblo argentino, ya que la misma aspira a generar una comunidad donde la libertad, la justicia y la responsabilidad son el fundamento y la certeza de la propia dignidad.

Así, esta doctrina de base humanista cristiana pero con el objetivo del ejercicio del poder se plantea principios y valores que la sustenten, ya que sin ellos no puede existir claridad respecto del rumbo a seguir ni lograr coherencia con las opciones de construcción social y las políticas elegidas para lograrla.

Por lo tanto, la doctrina se debe y puede actualizar, pero los principios y valores son y serán inmanentes, absolutos por lo que trascienden la circunstancia histórica y las diversas coyunturas, según la visión de Juan D. Perón.

Para él, las doctrinas políticas deben reunir entre otras características el ser pensamiento y acción, ser el *"alma colectiva"* de la sociedad, por lo que debe contener un grupo de postulados que respondan a las aspiraciones, necesidades y conveniencias nacionales y por extensión populares. Según su visión, *"la doctrina peronista es exclusivamente argentina, el Justicialismo es Universal"*.

En cuanto a los valores sostiene que son inmanentes y trascendentes, estos no caducan, porque si así fuera no habría posibilidad de construir absolutamente nada que tenga sentido estratégico, lo que hay que saber es interpretarlos para evitar la anomia de criterios ante nuevos desafíos o para descifrar las novedades de la historia, con lo que no se tendría ninguna capacidad de influir en el desarrollo o en la modificación de los procesos políticos.

Por último, encontramos los principios, definidos como *"lo que está primero en el ser, el hacer y el conocer"* y para el justicialismo son sus banderas históricas: Justicia Social, Independencia Económica, Soberanía Política y nacionalismo cultural continental. Estos son los que aportan la identidad desde la cual conformar el Modelo Justicialista nacional y popular con el que se logra la verdadera dignidad del hombre.

Desde ese marco de referencia, Perón reformula su acepción respecto de principios liberales emblemáticos desde fines del siglo XVIII como los de libertad, igualdad y fraternidad ya que, hacia mediados del siglo XX los considera fuera de tiempo y espacio y los cambia por los de libertad, justicia y solidaridad ⁶⁵⁸, como modo de *"ponerlos al día"*, con el objetivo claro de que se contrapongan a otros como el egoísmo y el individualismo imperantes en los nuevos tiempos, donde la supremacía de

profundizar sobre esta idea de manera sucinta remitimos al texto de **Velasco, Jaime**, **"Vigencia de Maritain"** Chile, abril 2003. Disponible en www.humanismointegral.com.

⁶⁵⁸ En Alemania luego de finalizada la segunda gran Guerra aparecieron ideas condensadas en lo que se conoce como Economía Social de Mercado con principios de este tipo, es decir solidaridad, responsabilidad humana, subsidiaridad, marco jurídico confiable, equidad social, entre otros. En rechazo a los totalitarismos y al liberalismo clásico surge paradójicamente, un grupo de pensadores "ordoliberales" levantando estas banderas y colocando la semilla de cultivo de lo que hoy conocemos como "neo-liberalismo". Para el manejo de estos conceptos utilizamos el texto de: Stoltenberg, Gerhard. **"El concepto de Economía Social de mercado: Principios, Experiencias y Nuevos desafíos"**. Editorial CIEDLA-KAS. Buenos Aires 1999.

individuos pertenecientes a las clases altas actúan en desmedro que quienes integran la clase obrera o baja.⁶⁵⁹

Para Perón la condición de libertad de las personas no será la libertad individual /individualista/ planteada por el liberalismo, sino aquella que está asegurada por la fuerza del trabajo, ya que la libertad económica es fundamental para el desarrollo del hombre y por eso le asigna al Estado un rol rector y fundamental en el logro de objetivos políticos, económicos y sociales de la Nación, armonizando los derechos de ésta y de los individuos.⁶⁶⁰

La igualdad para Perón sólo está presente en el texto constitucional como retórica ya que, cuando la libertad de unos avanzaba sobre la de otros en nombre de la igualdad *“desde ese momento resultaba desigualdad”* y por ello sostiene como indispensable *“la necesidad de equilibrar las actuales desigualdades económicas con derechos mínimos, que el hombre no esté mas sometido al abuso o abusos de otro u otros sectores mas poderosas o influyentes”*,⁶⁶¹ apuntando así más al sustento económico del término y a la acción del Estado para lograr la justicia que los trabajadores merecen.

La fraternidad es suplantada por la solidaridad, entendida como el no egoísmo definido como *“un valor-negación, como la ausencia de otros valores”*,... *porque cuando un pueblo obedece al impulso del egoísmo..., viola lo que es ley y condición de progreso y está amenazado de descomposición nacional y finalmente, la muerte pública”*.⁶⁶²

De alguna manera la novedad doctrina planteada por Perón, se asemeja a los nuevos derechos sociales puestos en escena durante el siglo XX, donde la integración social se difundió de la esfera del sentimiento y el patriotismo a la del goce material, reforzando la demanda de la abolición de las desigualdades en lo que respecta a los elementos de bienestar social.⁶⁶³

⁶⁵⁹ Esta y otras ideas las presenta en su libro **Doctrina Peronista**, en donde se recapitulan, a modo de antología, segmentos de sus discursos pronunciados entre 1944 y 1949. Esta idea en particular corresponde a 1949. Pág. 79.

Los ideales de libertad, solidaridad y justicia serán los postulados y condiciones necesarias para llevar a cabo la idea de Comunidad Organizada, al decir de Alberto Buela en su libro **Notas sobre el Peronismo**. Editorial Pensamiento Nacional. Pág. 8.

⁶⁶⁰ **Idem Ant.** Págs. 113, 157, 158. Debemos recordar que estas expresiones las planteó al justificar, en cierto sentido el golpe militar de 1943 del cual fue participe destacado. Proyecto que se instauró por la fuerza y no por la voluntad popular. Agregando en 1945 que *“cada uno ha de defender sus derechos si es ciudadano libre de esta República, en que, para ser libres, lo primero, es sentirse libres, y lo segundo, defender la libertad por todos los medios”*. Pág. 59

⁶⁶¹ **Idem. Ant.** Pág. 81. Su visión respecto de *“igualar diferencias”* lo lleva a sostener que *“...es un orgullo para el Partido Peronista ... el hecho de trabajar para igualar todas las diferencias existentes en cuanto al sentido ascendente del porvenir humano y que en definitiva, se aceptan las diferencia determinadas por la naturaleza, pero que jamás se deben aceptar las diferencias creadas por los hombres”*. Pág. 103.

⁶⁶² **Idem. Ant.** Págs. 97 y 58.

⁶⁶³ Esta idea se sustenta, según los autores consultados en el sentido de que el desarrollo de la ciudadanía había tenido poco efecto directo sobre la desigualdad social (en algún aspecto coincidente con lo sustentado por Perón) y donde los derechos sociales estaban en su punto mínimo y entrelazado en el tejido de la ciudadanía. Se abría la posibilidad de combinar en un sistema los dos principios de justicia social y precio de mercado. Para una profundización de lo hasta aquí enunciado se sugiere la lectura de Marshall T.H y Bottomore Tom. **Ciudadanía y clase social**. Editorial Losada. Buenos Aires 2005

Pero el pensamiento peronista avanzaba, al menos en teoría, mucho más ya que no sólo se contentaba con eliminar el fastidio de la pobreza sin perturbar el modelo de desigualdad, sino que pretendía instaurar un nuevo modelo resignificando la dignidad y condición humana de los sectores populares.

Al decir de Susana Vellegia, *“el eje de la reestructuración de las relaciones de poder social fue, en este caso, la transformación de los excluidos en sujeto histórico: es decir, en pueblo”*.⁶⁶⁴

El criterio de inviolabilidad de la dignidad humana según la doctrina peronista, se diferencia sustancialmente del pensamiento liberal y del pensamiento marxista y por ello sostiene la concepción de este valor en la construcción social, en la que el hombre es el centro y tanto el Estado como las diversas formas de organización social están obligados a respetarlo. Así, la persona humana, como sujeto activo y responsable de la vida social, constituye la fuente de otros valores que también forman parte de la doctrina social, tomada del magisterio de la Iglesia Católica, como por ejemplo el trabajo, la solidaridad y el bien común.

Por lo que Perón llega a expresar en diciembre de 1945: *“Pensamos en una nueva Argentina, profundamente cristiana y profundamente humanista”*, y, ratifica en 1952 que: *“ El Humanismo Peronista no es intelectual; no está separado del pueblo, es práctico, concreto, surge sobre las bases de realizaciones de nuestro país; está al crear un clima de consideración a la persona humana da el espacio necesario para desarrollar una concepción orgánica de la ubicación del hombre en ésta coyuntura histórica”*.

Y, como el pensamiento justicialista es el único que proclama una visión integral del hombre que lo abarca en su condición de ser material y espiritual, individual y social, Perón propone su doctrina como superadora del liberalismo y del marxismo al sostener que *“es necesario ir a otro sistema donde no exista la explotación del hombre /por otro hombre o por el Estado/, donde seamos todos colaboradores de una obra común para la felicidad común, vale decir, la doctrina esencialmente cristiana, sin la cual el mundo no encontró solución ni la encontrar a tampoco en el futuro”*. Y para ello es necesario destacar el valor de la dignidad del trabajo, ya que de él deviene una relación directa con la dignidad humana y por lo tanto es considerada una categoría humanista, concebida como derecho y como deber, donde el salario es la medida concreta de la justicia de todo el sistema socioeconómico.

De allí que la justicia social no es otra cosa que la aspiración por crear un régimen social de equidad y justicia para todos los ciudadanos, sin desigualdades, injusticias y privilegios. Y, además, la promoción de bienestar, seguridad y orden a los miembros de una sociedad, sobre la base de una igualdad de derechos y obligaciones, donde se erradique, según Perón *“el espíritu maldito del individualismo carente de sentido social y político”*.

Para ello es necesario contar con una comunidad organizada cuyo fin y medio sea el desarrollo humano y social planteado por la doctrina sustentada por Perón. Aquí Susana Vellegia destaca que para él *...“Es la comunidad organizada precisamente aquella donde el hombre puede realizarse mientras se realizan todos los hombres de esa comunidad en su conjunto”* y que el término comunidad adquiere entonces *“resonancias del cristianismo primitivo y de una ética humanista que le otorga un*

⁶⁶⁴ En su artículo *“El peronismo y la dicotomía civilización/barbarie. La construcción literaria de un mito argentino”*, publicado en **Revista Peronistas para el debate Nacional**. N° 4 del Centro de Estudios de la Patria Grande, Buenos Aires 2004, la autora sostiene que *“ Ello implicó que quienes hasta entonces pertenecían al afuera y eran representativos del vacío-de civilización-, fueran incluidos en el espacio de producción de ciudadanía en sus tres dimensiones constitutivas – socioeconómica, política y social-, antes privativo de un reducido sector social, y dignificados como representantes genuinos de los intereses de la Nación y de la identidad cultural argentina, considerada como la verdadera civilización.”*. Pág. 96.

rango superior a la noción de sociedad, en tanto se refiere a los lazos de orden inmaterial o espiritual que unen a los sujetos en calidad de pueblo, entre sí y con el pasado y el destino de la Nación".⁶⁶⁵

A esta comunidad organizada se llega a partir de la visión del justicialismo que concibe al gobierno como el órgano de la concepción y la planificación, por lo que debe ser descentralizado; y al pueblo como el elemento de acción, por lo que debe estar organizado libremente, con una autonomía tal que impida que el Estado se entrometa en sus vidas, porque para Perón "al sentido de la comunidad organizada se llega desde abajo y no desde arriba, ya que no es un orden impuesto desde arriba, sino que es un orden impuesto por la base misma"⁶⁶⁶ desde donde los diferentes organismos libres del pueblo se incluyen en la gestión política con el objetivo de ejercer su capacidad de proponer, orientar o presionar en el ámbito de su interés.

Como síntesis valga la siguiente frase de Juan Domingo Perón: "Nuestra comunidad, a la que debemos aspirar, es aquella donde la libertad y la responsabilidad son causa y efecto de que exista una alegría de ser, **fundada en la persuasión de la dignidad propia**. Una Comunidad donde el individuo tenga realmente algo que ofrecer al bien general, algo que integrar y no sólo su presencia muda y temerosa".⁶⁶⁷

Y como la comunidad organizada para la doctrina política de Juan D. Perón es más que una utopía a construir, sino que es acción desde el poder político, su idea queda plasmada en los postulados sancionados en la Nueva Constitución de la Nación Argentina de 1949, de fuerte contenido social, que reemplazará a Constitución liberal de 1853 hasta su derogación tras el golpe militar de 1955.

Para muchos⁶⁶⁸, el 11 de marzo de 1949 se sanciona la reforma constitucional que introdujo el constitucionalismo social en Argentina, cuyo principio medular es la justicia social, entendida como la necesidad de superar las declaraciones puramente formales, para otorgar al Estado un rol activo con el fin de garantizar que los derechos constitucionales sean realmente disfrutados por todos los ciudadanos y donde la solidaridad social se configura en motor de una acción tendiente a no dejar a nadie librado a su suerte.

Llega con la reforma la concreción de "la reforma social como parte de un conjunto al que pertenecían la reforma económica y la reforma política".⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ Vellegia Susana. **Op. Cit.** Pág. 100.

⁶⁶⁶ Perón Juan Domingo. **La comunidad organizada**. Secretaría Política de la Presidencia de la Nación. Buenos Aires 1974. Capítulo 17. Párrafo 19.

⁶⁶⁷ **Ídem Ant.** Capítulo 21. Párrafo 12.

⁶⁶⁸ Para una comprensión del significado y argumentaciones a favor y en contra de la reforma constitucional utilizamos el texto de Alejandro Vior, *Los derechos especiales en la Constitución de 1949 desde una perspectiva intercultural de los derechos humanos*.

⁶⁶⁹ Y, como sostiene Vior, era la hora de la justicia reparadora, entendida como el restablecimiento de la paridad entre privilegiados y desposeídos, apoyando unilateralmente a los más débiles. Vior Eduardo J. "Los derechos especiales en la Constitución de 1949 desde una perspectiva intercultural de los derechos humanos", en: Biagini Hugo E; Roig Arturo A. (dir). **El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II: Obreroismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)**. Editorial Biblos. Buenos Aires 2006. Pág. 9.

La inclusión de los derechos sociales o de segunda generación⁶⁷⁰ genera que estos sean realmente accesibles y disfrutables por todo el cuerpo social a partir de la implementación de acciones por parte del Estado a fin que las personas los gocen de manera efectiva incidiendo de manera plena en su condición y dignidad humana. Por lo tanto la opción por el constitucionalismo social implica exceder el campo del Derecho del Trabajo para incluir normas económicas, sociales y culturales que contemplan a la sociedad en su conjunto y en todos sus niveles.

Es de destacar que en el nuevo Preámbulo de la constitución de 1949 se incorporaron dos frases destacables: “promover la cultura nacional” – como posibilidad para toda la población del disfrute de la educación y la cultura de acuerdo a los valores propios de la nacionalidad- y “ratificando la irrevocable decisión de constituir una Nación socialmente justa, económicamente libre y políticamente soberana” – como acción por parte del Estado en el logro de estos fines-.

Introduciendo los derechos sociales, fundamentalmente, en el artículo 37 apuntó a garantizar la intervención del Estado para regular la economía y la implicancia que ésta tiene sobre un mayor y mejor bienestar de la población⁶⁷¹ en su conjunto, es decir de la comunidad organizada bajo el ojo avizor del Estado.

Así los integrantes de la sociedad argentina tendrían, según el texto constitucional, la posibilidad de disponer de vivienda, indumentaria, alimentación adecuadas, podrían satisfacer sin angustias sus necesidades y la de su familia, de forma que les permitan trabajar con satisfacción, descansar libre de preocupaciones y gozar mesuradamente de expansiones espirituales y materiales, ya que a través de la Justicia Social impresa en el texto constitucional se tiende a elevar el nivel de vida y de trabajo con los recursos directos e indirectos que permite el desarrollo económico.⁶⁷²

Más allá, o más acá, de las pasiones encontradas que desate la presencia y vigencia de la doctrina nacional justicialista planteada, desarrollada y aplicada por su ideólogo Juan Domingo Perón,

⁶⁷⁰ Entre ellos podemos destacar el derecho a la seguridad social, a las condiciones de trabajo equitativas y satisfactorias, a la defensa de sus intereses, a un nivel de vida adecuada, a la salud física y mental, a cuidados y asistencia especiales, a la educación pública y gratuita.

⁶⁷¹ Estos deseos plasmados en los escritos se asemejan a lo que sucedió en la práctica hasta entrada la década de los 80 en los países Nórdicos de Europa. El estado de bienestar levantó esos principios y valores. Llegando a ser esas poblaciones las que realmente alcanzaron una dignidad humana “casi” inigualable.

⁶⁷² En el extenso artículo 37 quedan expuestos los nuevos principios constitucionales que garantizarán el logro de una dignidad humana mas completa no sólo para la clase trabajadora sino para el conjunto de la sociedad. Allí se enuncian **los derechos del trabajador** –derecho a trabajar, a una retribución justa, a la capacitación, a condiciones dignas de trabajo, a la preservación de la salud, al bienestar, a la seguridad social, a la protección de su familia, al mejoramiento económico, a la defensa de los intereses profesionales-, **los derechos de la familia** –reconocida como núcleo primario y fundamental de la sociedad, donde se fija la igualdad jurídica de los cónyuges y la patria potestad, etc-, **los derechos de la ancianidad** –a la asistencia, a la vivienda, a la alimentación, al vestido, al cuidado de la salud física y moral, al esparcimiento, al trabajo, a la tranquilidad, al respeto-, **los derechos de la educación y la cultura** estableciéndose las funciones de la familia y del Estado y las acciones de éste último para garantizarlas y promoverlas. El desarrollo de cada uno de estos enunciados se pueden consultar en **Nueva Constitución de la Nación Argentina**. 16 de Marzo de 1949. Editorial A.A. Stecconi. Buenos Aires 1949. Capítulo III, Artículo 37. Págs. 10-14.

creemos innegable el fuerte impacto que produjo sobre una parte del cuerpo social argentino al incorporarlo como sujeto del proceso de transformación propuesto para nuestro país a mediados del siglo pasado y su incidencia hasta nuestros días.

Como sostuvo Perón, la Doctrina puede ser reformulada para adaptarla a los tiempos históricos de nuestra sociedad, pero los principios y valores deben permanecer intactos para tener un plan estratégico, cuya vigencia debe anclarse en la consideración y elevación de la condición humana de los excluidos o desposeídos dentro del sistema.

Bibliografía consultada

- Buela Alberto. **Notas sobre el Peronismo**. Editorial Pensamiento Nacional. Buenos Aires 2004.
"El Peronismo. Ideología y doctrina nacional". Documento de trabajo del Partido Justicialista. Agrupación Juan Ismael Giménez.
- Marshall T.H; Bottomore Tom. **Ciudadanía y clase social**. Editorial Losada. Buenos Aires 2005.
- Nueva Constitución de la Nación Argentina. 16 de Marzo de 1949**. Editorial A.A. Stecconi. Buenos Aires 1949
- Perón Juan Domingo. **Doctrina Peronista**. Ediciones Macacha Guemes. Buenos Aires 1973.
- Perón Juan Domingo. **Doctrina Revolucionaria. Filosófica-Política-Social**. Editorial Freeland. Buenos Aires 1973.
- Perón Juan Domingo. **La Comunidad Organizada**. Secretaría Política de la Presidencia de la Nación. Buenos Aires 1974.
- Stoltenberg, Gerhard. "El concepto de Economía Social de mercado: Principios, Experiencias y Nuevos desafíos". Editorial CIEDLA-KAS. Buenos Aires 1999.
- Vellegia Susana. "El peronismo y la dicotomía civilización/barbarie. La construcción literaria de un mito argentino", en: **Revista Peronistas para el debate Nacional**. N° 4 del Centro de Estudios de la Patria Grande, Buenos Aires 2004
- Velasco, Jaime, "Vigencia de Maritain"** Chile, abril 2003. Disponible en www.humanismointegral.com
- Vior Eduardo J. "Los derechos especiales en la Constitución de 1949 desde una perspectiva intercultural de los derechos humanos", en: Biagini Hugo E; Roig Arturo A. (dir). **El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II: Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)**. Editorial Biblos. Buenos Aires 2006.

José Carlos Mariátegui La Chira ante la condición humana

J. O. Obando Morán

Esta fase abarca desde su salida del país (1919) como marxista leninista internacionalista¹ hasta su retorno al país, abiertamente marxista leninista, en 1923. Los niveles que abordo son los siguientes: 1) Lo humano como condición humana material, 2) La condición humana física en tanto condición corporal propiamente, 3) La condición humana psicológico-social, 4) La condición humana desde la práctica empírica de los valores y valoraciones, 5) La condición humana intelectual, 6) La condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida, 7) la condición humana general en el horizonte ontológico.

1. Lo humano como condición humana material

La obra principal de JCMLCh (1894-1930), del conjunto de sus *siete obras orgánicas*, se denomina *7 ensayos de interpretación de la realidad nacional*, aunque inicialmente fue pensado como 10 ensayos acabó constituida en siete². Veamos su relevancia para nuestros fines.

Ya desde la concepción ideo-política anarquista de Manuel González Prada –al formular el problema del indio como centralmente un problema de reivindicación económico-social– se había colocado el eje sobre el cual girarán los otros problemas nacionales. JCMLCh en esta obra mencionada formula que interesa, clara y centralmente, la reivindicación económico-social del indio³ y el necesario replanteamiento de los problemas nacionales desde la óptica marxista. Las polémicas que tienen liberales y conservadores sobre el principio de autoridad, soberanía popular, sufragio universal, soberanía de la inteligencia es agenda liberal⁴ no de los marxistas-leninistas. Los marxistas, por consiguiente, se tienen que formular su propia agenda. Para JCMLCh será, entonces, no solamente el problema del indio sino también los otros dos problemas que comporta éste: la evolución económica y el problema de la tierra. Tres aspectos fuertemente enlazados que no es difícil percibir destacan en los *7 ensayos*.

Posteriormente reflexionará acerca del problema del centralismo y descentralismo regional. No es tanto la forma episódica, formal, del problema lo que interesa –sintetiza el autor– es relacionar este problema con el económico-social⁵. Llamaré la atención sobre el ensayo siete, de literatura, en la cual revisa las posiciones y polemiza con José de la Riva Agüero y Osma, no solamente por ser la interpretación dominante y representativa sino también por el carácter fecundador de su reflexión en los escritores posteriores⁶. El ensayo sobre la cuestión religiosa es revisto para enfrentar la crítica anticlerical ejercida por Manuel González Prada, donde hay que distinguir religión de religiosidad y donde incorrectamente se hacen equivalentes religión con oscurantismo clerical⁷.

Así, y en síntesis, se trata de una evaluación y toma de posición desde una perspectiva de clase. Y, en segundo término, una clara tematización distinguiendo las relaciones materiales de las espirituales y, dentro de las espirituales, las intelectuales, las ético-valorativas y las ontológicas.

¹ G. Rouillon, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad de piedra). Lima, Arica, 1975, cap. V, p. 203; del mismo autor *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad revolucionaria). Lima, Alfa, 1984, cap. I, p. 19.

² *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* fue inicialmente pensado como diez ensayos, aunque quedó en siete. Cada ensayo de estos siete era un tratamiento explícito de las contradicciones centrales de la época del autor. Y de los otros tres ensayos no se volvió a decir nada. Para ver más ampliamente el problema remito a mi página web

³ Reproduciré aquí el término usado por JCML y su época, de constancia sin embargo que es un término errado por completo, como ha sido puesto de manifiesto por la profusa bibliografía de nuestros investigadores de la sociología, antropología, historia y lingüística de los diversos centros académicos entre 1950-2000, así tenemos que hablar de cultura quechua o aimara y no de indios. Igual connotación adquieren las diversas etnias de la amazonía, denominada en general cultura amazónica, por ejemplo cultura campa, o cultura asháninka, en contraposición a la errada, racista y odiosa de “chunchos”.

⁴ Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 198-199.

⁵ *Ibid.* p. 194.

⁶ *Ibid.* p. 233 y nota 4.

⁷ *Ibid.* p. 162.

Y este es un primer nivel de la condición humana, se trata de la condición humana del explotado histórica y clasistamente, este es el eje originario y real del problema, el problema de la reivindicación económico-social del indio. Y lo será de su situación en condiciones de explotación semi-feudal primero y después durante la república hasta la actualidad⁸. Aspirar espiritualmente a una condición material mejor, implica, necesaria y obligatoriamente, resolver primero el problema material. Y lo hará como relación en *la relación pensamiento-realidad*. Aunque no en la específica, explícita e intencional formulación teórica⁹.

2. La condición humana física en tanto condición corporal propiamente

JCMLCh es bastante elocuente cuando describe la negada condición corporal del ser humano cuando se refiere a las clases explotadas y específicamente al campesinado. Incluso en *7 Ensayos e Ideología y política* es bastante claro como ensaya una tesis y estrategia argumentativa para explicar el “grado extremo de depresión y de ignorancia”¹⁰ de esta raza indígena, y que la República no mejoró sino “agravó”. Es notorio para el autor que mientras en el período incaico la teocracia despótica quechua se manejaba con una política económica, poblacional, social y alimentaria bastante coherentes, es decir apreciaban y cuidaban el valor del capital humano¹¹, no se aprecia lo mismo en el colonizador español. Por el contrario la política del colonizador fue el despoblamiento por exterminio practicando la sobreexplotación.

Usualmente las diversas explicaciones sobre la situación de depresión e ignorancia de la raza indígena, incluso de decadencia física, se ha encerrado en la argumentación administrativo, jurídico, étnico, moral, educacional y eclesiástico¹². El autor cuestiona estos planteamientos. El problema es inicialmente práctico, es el problema de la tierra.

Es un secreto a voces el extremado racismo que domina a la sociedad y cultura peruanas, fenómeno que en el período de JCML era más neto, concentrado y visible que en nuestra época, en que las sucesivas migraciones del campo a la ciudad han exacerbado –de un lado– ese racismo por parte del sector blanco y dominante de nuestra sociedad al percibir la pérdida de legitimidad, y comenzado –por otro– el proceso de diluirse esta internalización racista por las clases dominadas¹³.

Para él, entonces, la condición humana física de la raza indígena se ve en el horizonte de: 1) La situación económica del indio que engendra todo un contexto social, 2) La sobreexplotación del indígena por la feudalidad en general y en forma particular en las minas, 3) Una condición miserable en todos los aspectos, pero específicamente corporal y, 4) El grado extremo de depresión y de ignorancia en la que se mueve (antes, durante y después de la constatación de JCMLCh).

3. La condición humana psicólogo-social

Aborda el problema desde el aspecto clasista, objetivo material. Y lo hace situando primeramente el lugar del terrateniente. ¿Quién es este hacendado y cuál su modo de ver las cosas de este miembro de la clase de los terratenientes, que devino posteriormente clase capitalista? Es un señor feudal que impone su ley, hábitos y estructura al aparato administrativo, político y educativo bajo su control y que

⁸ JCML reitera la misma posición después de *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana en Ideología y política*. Nelson Manrique y Manuel Burga, dos de nuestros calificados investigadores, constatan en su artículo “Rasgos fundamentales de la historia agraria peruana, ss. XVI-XX”, en *Perú: El problema agrario en debate* (III). Lima, Sepia, 1990, que la reforma agraria de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) no modificó sustancialmente el régimen de explotación de la tierra (p. 53) y tampoco solucionó el problema de la propiedad de la tierra que apenas benefició al 20% del campesinado (p. 54). Por último, nos afirman que el gamonalismo ha sobrevivido incluso a la liquidación de la fracción feudalizante terrateniente serrana (p. 55).

⁹ La visión sobre el marxismo en la cual lo espiritual se entiende como epifenómeno, reflejo mecánico de las relaciones materiales, es una atribución común y errada que se hace a esta doctrina. No es el caso de JCMLCh.

¹⁰ Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1º ensayo, p. 48, 1980; *Ideología y política*, p. 28, en la p. 75 de ésta señala que el supuesto envilecimiento del indio no es tal en la medida que sus constantes rebeliones por la recuperación de la tierra niega tal idea antojadiza.

¹¹ *Ob. cit.* p. 56.

¹² *Ibid.* p. 39.

¹³ Ossio Acuña, Juan. *Las paradojas del Perú oficial*. Lima, PUCP, 1994, sugiere que el flujo migratorio de los miembros de las comunidades serranas a Lima haría que prácticamente el 50% de la población peruana esté vinculada a ellas (p. 116). Golte, Jürgen. *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima, IEP, 2001, establece la siguiente relación: Lima bordea los 8 millones de habitantes y más del 70% de sus habitantes son migrantes de origen andino o sus descendientes (p. 108).

“comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc (...)”¹⁴. Más adelante, la emancipación republicana fue ejecutada por un espíritu de feudo, a éste correspondió la creación de la economía capitalista. Después de la Guerra del Pacífico esta capa capitalista reasume su función. La reorganización económica y política se adecuó a sus intereses de clase. Sin embargo este fenómeno no es solamente un hecho económico y político, es decir un fenómeno que afecta sólo a la base material y su expresión política. Implica también ser un espíritu y una mentalidad coloniales, situada en tres planos:

(A). *Actitud psicológica* que implica: a) Astenia frente a la vida, b) Carencia de audacia, c) Carencia de creatividad, d) Individualismo criollo (no basada en la propia potencia), e) Carencia de capacidad organizativa (o en su defecto comprensión negativa de esto: caudillismo, autoritarismo, verticalismo); (B). *Sentimiento, valores, moral, ideas e ideales modeladas en lo feudal* (C). *Mentalidad señorial no productivista y sí rentista*

Aquí el autor no especifica la razón central por la cual se produce este fenómeno caracterizados en los acápites A, B y C, indica que es esto lo que se constata, es decir hace una referencia a un evento general más bien empírico. Y pone también de manifiesto una serie de cuestiones. La primera es la caracterización psicológico-social, que el idealismo alemán distinguiera, es decir que si se quiere una aproximación más completa al fenómeno que describe JCMLCh se tiene que distinguir el lado psicológico del filosófico¹⁵. Tras las aparentes consideraciones intuitivas existen ya formas de representación y conceptualización¹⁶. Otro problema será el que emane del planteamiento relativo a la historicidad de nuestra subjetividad, la historicidad de pensar nuestro pensar.

En la actitud psicológica (A) constata la existencia de la “astenia frente a la vida”, una actitud cansada y negativa ante la posibilidad de cualquier realización, es decir, y lo describe bastante gráficamente, sentirse triste sin haber luchado lo mínimo para alcanzar un fin. Es impotencia realizadora que conlleva el refugiarse en la ensoñación y la nostalgia. Carencia de audacia y de creatividad se relaciona nuevamente con esa falta de voluntad de potencia, quien carece de disposición al error carece de disposición a arriesgar y de crear en ese proceso que se desenvuelve.

Llama la atención sobre uno de los fenómenos más nocivos de nuestra cultura, el individualismo criollo. Aquí ciertamente hay varios aspectos, es un individualismo criollo que no une sino desune, es un individualismo criollo negativo, corrosivo, disolvente. Estima JCMLCh que se debe a que este individualismo no se basa en su propia potencia. Y ¿de dónde procede entonces su voluntad de potencia defectiva? Procede de la *asunción como propio del ejercicio del poder de otro, ejercitado igual o peor. Procede de una subordinación servil a la irradiación del poder real de otros y que ejercita despóticamente*

La siguiente cuestión corresponde a la carencia de capacidad organizativa (o en su defecto comprensión negativa de esto: caudillismo, autoritarismo, verticalismo). Y tal problema tendrá que ver necesariamente con el problema de la deficiente relación entre lo público y privado, o para decirlo de otra manera, el mecanismo como la alianza burguesa-terrateniente se percibe a sí misma en el proceso de administración histórica del poder del Estado.

Se ha sentido esta alianza tradicionalmente legitimada ontológica, intelectual, política, valorativa, social, política y económicamente, asentada en una visión privada de la relación social política con las clases aliadas y subordinadas, por consiguiente su visión de lo público, exenta de responsabilidad respecto a las otras clases, y de allí emana su autismo histórico frente a las demandas de éstas. La responsabilidad de dar cuenta individual a Dios por parte del rey, y de los subalternos individualmente respecto al rey, pasó a nuestra coja, manca y sorda república liberal bajo la forma o modalidad de visión privada de lo público. Y allí se mantiene. Así, pues, el origen ideológico del autismo del Estado se origina en el autismo religioso cristiano medieval realizado en el proceso de construcción de las relaciones sociales de su colonia de ultramar, y que luego pasara a sus herederos de clase.

¹⁴ Mariátegui. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 37.

¹⁵ Hegel, JGF. *Lógica*. Madrid, Ed. Ricardo Aguilera, 1971, Preliminares, p. 35: la representación no es meramente sensible, mientras que la forma es la forma del pensamiento.

¹⁶ *Ibid.* Primera parte, p. 59.

La sección (B) tiene que ver directamente con los sentimientos, valores, moral e ideas modeladas, coaguladas en lo feudal. Es claro que aquí estamos frente a un *subsistema negativo* con varios niveles. Que exigen una evaluación seria e histórica. ¿Qué nos ha querido proponer JCMLCh con esta consideración? Es un ámbito que veremos más adelante. Y, finalmente y es la sección (C), JCMLCh recusa seriamente la mentalidad señorial no-productivista, es decir no basada en el trabajo, en la propia potencia, por el contrario siendo predominante la mentalidad rentista, parasitaria. Y este aspecto del problema está implicando necesariamente la lógica subjetivo-psicológica y valorativa con la cual el individuo se enfrenta a sí mismo y valora según su propio trabajo, o, por el contrario, sigue en la situación de completa dependencia.

No es solamente el hecho económico, es el hecho espiritual enajenador que se encierra tanto tras la mentalidad productivista y la mentalidad rentista, y las consecuentes desviaciones al formularse la relación con el trabajo. La relación productivista sobrevalora la producción y engendra un individuo espiritualmente dominado por esta lógica cosista y consumista. La desviación de mentalidad rentista es dependiente y parasitaria, es decir más identificada con la perspectiva tradicional considerada legítima por la clase dominante.

Así, y globalmente, la condición de miseria y pobreza no se reduce a ser una abstracción, es un *circuito de subsistemas negativos* que incorporan estas masas pobres: en los niveles corporales, psicológicas, intelectuales y espirituales. Cuando se evalúa la construcción socialista se miden todos estos parámetros y no solamente los económicos como quisiera cierta visión burguesa reduccionista del socialismo *anterior* y *durante* la toma del poder. Y estos parámetros hay que relacionarlos con la superación de las contradicciones fundamentales propias de la sociedad de clases señaladas por K. Marx y F. Engels en su tradicional obra *Ideología alemana*.

4. La condición humana en la práctica empírica de las valoraciones

Sobre el hecho psicológico se monta un mundo de estimaciones, que a su vez repercuten sobre la reconfiguración del mundo emocional, y así sucesivamente. Problema de configuraciones y reconfiguraciones sucesivas que se cumplen a lo largo de la biografía personal de los individuos, abarcando el aspecto de las relaciones sociales y humanas. Nuestro autor habla constantemente de espíritu feudal y espíritu capitalista. Pero ¿qué significa esto? Ha quedado más o menos esclarecido líneas antes el soporte político y administrativo de la mentalidad y espíritu feudal. El *correlato práctico del espíritu feudal: serán los hábitos y costumbres*, es decir lo que llamaríamos el mecanismo desde el cual la voluntad se “acomoda”, se “legítima” en la práctica cotidiana de los individuos. Pero la referencia a la *mentalidad* significa: ideas y criterios. Así, tendríamos que en este autor al margen del hecho político funciona sin problemas hábitos y costumbres canalizados, justificados y legitimados, por *ideas* y *criterios* del sentido común. No solamente sentimiento, valores, moral, ideas e ideales feudales, también hábitos y costumbres.

Parecen ponerse de manifiesto *cinco circuitos o subsistemas de relación cotidianos* en el concepto de mentalidad: 1) De los hábitos e ideas, 2) donde el soporte son las convicciones fundadas en las experiencias psicológicas positivas o negativas cotidianas que refuerzan el sentido que se otorgue a la acción voluntaria y la voluntad, 3) Las convicciones actúan también en el horizonte de la orientación intelectual de este sentido común, esto es las <gafas sociales> con las cuales miran y evalúan cada acto concreto e idea, 4) Manifestado acriticamente en el estrato intelectual en general, y 5) Específica y también acriticamente encarnado en el estrato político. Habría ciertamente los esbozos de lo que llamaríamos una ética y valoración de soporte inductivista, en algún momento lo dice JCML: “La ética del socialismo se forma en la lucha de clases”¹⁷. Pero no está haciendo abstracción de la “tradicción” correspondiente que suponen las diversas etapas en esta larga lucha de clases. Y, ciertamente, tendrá que ser diferente a la burguesa.

E identificándose con K. Kautsky afirma el marxista-leninista peruano lo siguiente: “...los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la

¹⁷ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 60.

Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero¹⁸. Reducir el problema a lo ético es una concepción errada, como deja entrever claramente –aunque no lo tematice como problema– JCML¹⁹ al polemizar con el revisionismo de la II Internacional

La experiencia del socialismo en el país posterior a él, tanto el académico y no-académico (movimiento socialdemócrata y movimiento comunista), muestra que no abordar este ámbito de problemas teóricamente, bajo el pretexto con ello “moralizar” la lucha política, no hace nada más que reeditar un viejísimo problema ya resuelto teóricamente por K. Kautsky, y que en nuestro país no se trabajó apropiadamente generando con ello una frondosa retórica socialista con una escasa reflexión de estos aspectos por la subjetividad de tipo marxista.

Otro problema en este orden tiene que ver directamente con el problema de la concepción de la voluntad. Tradicional y conservadoramente se ha trabajado con la concepción que los indígenas poseen una voluntad defectiva, y que por tal razón tienen que ser tratados o como animales o como niños limitados, concepción que luego se aplicó a todas las clases subalternas. Y se ha mantenido esta concepción como verdad incuestionable durante cinco siglos.

Pero es claro también que al no ser tematizados explícitamente como un problema que se desenvuelve en el decurso de la historia de la propia tradición socialista, ha consentido que se mantuviese la vieja forma implícita, presuponer correcto lo que es manifiestamente incorrecto, es decir la ausencia de una formulación explícita de la concepción de la voluntad manejada por la historia de las clases subalternas en el país en los diversos momentos de la lucha de clases.

Sugiere JCMLCh en su reflexión que se politice el plano de lo subjetivo como veremos más adelante, es decir, politizar la existencia, o mejor, que la reflexión filosófica parta del hecho concreto que la subjetividad y existencia humanas no son algo abstracto, sino concretos. Y tal concreto se cumple en una comprensión política de estos niveles²⁰. Hay en general suficientes elementos en la reflexión mariáteguiana para analizar materialistamente además del modelo de la voluntad, el sentimiento, la emoción, las creencias, aspiraciones, etc²¹.

5. La condición humana intelectual

Al realizar su indagación sobre este fenómeno llama la atención sobre el lugar de la ciencia humana, la ciencia humana –nos dice– ha sido concebida como fábrica de letrados y hombres de leyes, sin mayor vínculo con lo nacional. Es decir se hace la denuncia explícita del aspecto político del problema. Pero se daría elementos también para la crítica del paradigma cognoscitivo de la universidad como puramente abstracto, intelectualista, racionalista.

Otro aspecto, lo constituyen los sentidos con los cuales se refiere a los intelectuales, aquí solamente mencionaré algunos. Un primer sentido se puede encontrar en la caracterización que hace de éstos²², como representativo de un modo de ver e interpretar propios de una clase²³. Un tercer sentido lo encontramos en *Defensa del marxismo*, se refiere al nuevo espíritu intelectual en el orden social e ideológico de los intelectuales próximos a la revolución e intelectuales revolucionarios²⁴; en un cuarto se liga a la intelectualidad liberal asociada al escepticismo y relativismo, carente de mito, de élan, de impulso²⁵. Un nuevo sentido es el relacionado con el conservadurismo de ciertos intelectuales

¹⁸ *Ibid.* p. 58.

¹⁹ Véase las dos secciones que componen *Defensa del marxismo*, en la primera hay un claro deslinde con el revisionismo de la II Internacional efectuado en varios planos, además del económico, y en la segunda sección la polémica con el pensamiento reaccionario.

²⁰ Magdalena Vexler Talledo investigadora de filosofía en la UNMSM estima lo siguiente: al referirse al positivismo- “Fue de manera gruesa una tendencia de rechazo a la metafísica y a favor de la investigación científica y la aplicación del método de las ciencias naturales a otras esferas”, en Vexler, M. “Javier Prado y la tradición”. En *Logos Latinoamericano* (Lima, UNMSM), N° 3, 1998, p. 88

²¹ Véase nuestro material “El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632”. En *Revista Letras* (Lima, Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM), N° 103-104, 2002.

²² Mariátegui. *La escena contemporánea*, p. 168.

²³ Mariátegui. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 276.

²⁴ *Ibid.* p. 111.

²⁵ *Ibid.* pp. 135-136.

que son desdeñosos de los grandes mitos para ocultar su conformismo²⁶. A estos descritos ciertamente se pueden sumar otros sentidos.

En síntesis JCML parece moverse en dos circuitos al referirse al intelectual, en el primero en tanto ligado al aparato del Estado y como modelador de las nuevas generaciones, serían los docentes de diversa categoría. Estarían después los intelectuales vinculados a las clases sociales, que serían liberales, reaccionarias y revolucionarios. Finalmente, y perteneciendo a esta segunda categoría estarían los intelectuales creativos, los "ideólogos conceptivos" diría K. Marx, de cada una de estas clases.

6. La condición humana en el horizonte ontológico del sentido de la vida

En su obra *Defensa del marxismo* se contiene una serie de aspectos relacionados con la ética y centralmente con el problema del sentido de la vida. Respecto al elevamiento espiritual del obrero dirá lo siguiente: "La lucha por el socialismo eleva a los obreros, que con extrema energía y absoluta convicción toman parte en ella, a un ascetismo, al cual es totalmente ridículo echar en cara su credo materialista, en nombre de una moral de teorizantes y filósofos (...) El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del lenguaje"²⁷. Por consiguiente, plantearse el interés por el socialismo es una forma de *acercamiento al sentido de la vida*, pero de hecho el proletariado desde su actividad fabril cotidiana, y otras categorías de trabajadores, se enfrenta directamente a una *plenitud de sentido de la vida*, la plenitud orientada al ascetismo y la religiosidad otorgada por esta fe en la revolución. Tales sentimientos no son incompatibles con el materialismo filosófico.

Y más adelante en su obra indica un nuevo matiz a su reflexión sobre el sentido de la vida desde el socialismo: "Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social incumba a una *amorfa* (cursiva mía) masa de parias y de oprimidos (...) La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión ni de envidia. En la lucha de clases donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una <moral de productores>, muy distante y distinta de una 'moral de esclavos' (...). Una nueva civilización no puede surgir de un triste y humillante mundo de ilotas y de miserables, sin más título ni más aptitud que los de su ilotismo y miseria"²⁸. Hasta aquí se conjugan dos matices del sentido de la vida, el social primero, y segundo el individual.

Un tercer matiz procede de su perspectiva del materialismo marxista, es completamente falso "suponer que una concepción materialista del universo no es apta para producir grandes valores espirituales"²⁹. Es decir que el materialismo marxista puede dotar como doctrina abstracta de un sentido, cuando se transforma, además de concepción objetiva de la teoría y acción, en ideal socio-moral: "El ideal no prospera sino cuando representa un vasto interés. Cuando adquiere, en suma, caracteres de utilidad y comodidad. Cuando una clase social se convierte en instrumento de su realización"³⁰. Es, la suya, simplemente, el todo o nada: es una fe combativa³¹, es una fe cotidiana centrada casi siempre en el bienestar individual y familiar³². Al referirse a los revolucionarios dice "La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito"³³.

²⁶ Mariátegui. *El alma matinal*, pp. 35-36.

²⁷ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 60.

²⁸ *Ibid.* pp. 72-73.

²⁹ *Ibid.* p. 103.

³⁰ Mariátegui. *El alma matinal*, p. 46.

³¹ *Ibid.* p. 28.

³² Es patético como el sistema capitalista-imperialista eleva figuras polémicas a la condición de iconos dignos de imitarse y deja de lado a millones de mujeres abandonadas, en el caso nacional con cinco, seis, siete hijos, de las clases populares (el porcentaje de mujeres abandonadas en las clases populares de nuestra sociedad es bastante elevado) que tiene que fajarse cotidianamente para sacarlos adelante, y como en no pocos casos consiguen realizar a buen número de ellos (sin contar con las mujeres de la otras clases minoritarias que en la medida que tienen mejor formación y capacitación pueden sobrelevar las cosas de mejor manera pero igualmente sacrificada). *Y todo a cambio de absolutamente nada.*

³³ *Ibid.* p. 27.

Finalmente, hay otro sentido de la vida que nos propone José Carlos que en general llamaré de 'adecuamiento social'. Consiste este sentido del adecuamiento observar si el sentido de la vida social e individual se encamina apropiadamente en un ambiente donde el surtido de sentidos de la vida es diverso³⁴. El ideal moral que surge socialmente no se encarna en viejas emociones o ideales socio-moral que pertenecieron a otras épocas.

7. La condición humana general en el horizonte ontológico

Y de aquí procede la tercera cuestión, que es propiamente la configuración y reconfiguración en las relaciones sociales y humanas de una determinada conciencia, autoconciencia y autocomprensión, es decir de una tradición en la cual los individuos son formados y que luego éste acepta tales críticas o acriticamente. *Pero es una tradición que da sentido a su propio existir.*

El problema de la relación sujeto y objeto, en la práctica no están separadas como dos mundos, en la medida que las relaciones sociales actúan como modeladoras de las humanas. Así afirma: "Un gran sector de los curas, aliados a las burguesías nacionales, sigue empleando sus armas, basado en el fanatismo religioso que varios siglos de propaganda han logrado hacer arraigar en los espíritus sencillos de los indios"³⁵. Más adelante sostiene cuando se formula la sustitución de una forma de tradición por otra: "Sólo una conciencia de clase, sólo el "mito" revolucionario con su profunda raigambre económica, y no una infecunda propaganda anti-clerical, lograra substituir los mitos artificiales impuestos por la "civilización" de los invasores y mantenidos por las clases burguesas, herederas de su poder"³⁶.

Bibliografía.

De José Carlos Mariátegui

- Mariátegui La Chira, José Carlos: *Escritos juveniles*. Lima, Ed. Amauta, 12 Vol.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: *La escena contemporánea, Obras completas populares*. Lima, Ed Amauta, Vol. 1; *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Vol. 2; *El alma matinal*, Vol. 3; *Defensa del marxismo*, Vol. 5; *El artista y la época* Vol. 6; *Signos y obras*, Vol. 7; *Historia de la crisis mundial (Conferencias)*, Vol. 8; *Peruanicemos al Perú*, Vol. 11; *Temas de nuestra América*, Vol. 12; *Ideología y política*, Vol. 13; *Temas de educación, Obras completas populares*, Vol. 14; *Cartas de Italia*, Vol. 15; *Figuras y aspectos de la vida mundial (I)*, Vol. 16; *Figuras y aspectos de la vida mundial (II)*, Vol. 17; *Figuras y aspectos de la vida mundial (III)*, Vol. 18.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: "Amauta" (Revista en edición facsimilar). Lima, Ed. Amauta, s/f, 6 tomos.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: "Labor" (Periódico en edición Facsimilar). Lima, Ed. Amauta, s/f.
- Mariátegui La Chira, José Carlos: *Correspondencia*. Lima, Ed. Amauta, 1984, 2 Vol.

Sobre José Carlos Mariátegui

- Aquezolo Castro, M (Ed): *La polémica del indigenismo*. Lima, Mosca Azul, 1976.
- Basadre, J: *Introducción a los 7 "Ensayos"*. En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 19-56.
- Bazan, A: *Mariátegui y su tiempo*. Lima, Ed. Amauta, OCP, Vol. 20.
- Chang Rodríguez, E: *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Madrid, Porrúa Turanzas, 1983.
- Falcon, J. *Amauta: Polémica y acción de Mariátegui*. Lima, Ed. Amauta, 1979.
- Falcon, J: *Anatomía de los 7 Ensayos*. Lima, Ed. Amauta, 1978.
- Falcon, J.: *Educación y cultura en Lenin-Mariátegui*. Lima, Ed. Amauta, 1981.
- Falcon, J.: *El hombre en su acción*. Lima, Hora del Hombre, 1982.

³⁴ *Ibid.* p. 26.

³⁵ Mariátegui. *Defensa del marxismo*, p. 58.

³⁶ *Loc. cit.*

- Falcon, J: *Mariátegui y la revolución mexicana y el estado "anti" imperialista*. Lima, Ed. Amauta, 1980.
- Falcon, J: *Mariátegui: Arquitecto sindical*. Lima, Ed. Amauta, 1980.
- Falcon, J: *Mariátegui: Marx-Marxismo*. Lima, Ed. Amauta, 1983.
- Flores, Galindo, A: *La agonía de Mariátegui* (La polémica con la Komintern). Lima, Desco, 1ª ed. 1980, 2ª ed. 1982.
- Levano, C: "*Mariátegui o la estrategia de masas*". En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 197-245.
- Martínez de la Torre, R: "*Tercera Etapa*". En Revista "*Amauta*", No. 30, abr-may, 1930 (volumen 6 de la edición facsimilar).
- Martínez de la Torre, R: *Apuntes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*. Lima, UNMSM, 1948, 4 Vol.
- Messeguer, D: *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- Messeguer, D: *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima, IEP, 1974.
- Miro, C: *Asalto en Washington Izquierda*. Lima, Ed. Minerva, 1974.
- Montiel, E: "*Mariátegui y la ciencia social en América Latina*". En *7 Ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 247-260.
- Obando Morán, J. O: *Ordenamiento cronológico de las obras completas populares de José Carlos Mariátegui*. Lima, Espigón, 1997.
- Obando Morán, J. O: El libro nunca perdido de José Carlos Mariátegui (sitio web)
- Prado, R. "*Mariátegui y el desarrollo del pensamiento marxista en el Perú*". En *7 ensayos, 50 años en la historia*. Lima, Ed. Amauta, 1979, pp. 51-88.
- Roullon, G: *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima, UNMSM, 1963.
- Roullon, G: *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad de piedra). Lima, Arica, 1975.
- Roullon, G: *La creación heroica de José Carlos Mariátegui* (La edad revolucionaria). Lima, Alfa, 1984.
- Salazar Bondy, A: *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Ed. Francisco Moncloa, 1965, 2 Vol.
- Tauro, A: *Amauta y su influencia* (Síntesis), *Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta.
- Vanden, H: *Mariátegui: influencias en su formación ideológica*. Lima, Ed. Amauta, 1975.
- Wiese, M: *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida, Obras completas populares*. Lima, Ed. Amauta, Vol. 1.

PEDAGOGÍAS DE LAS DIFERENCIAS: TÉRMINO PARA UN DICCIONARIO DE PENSAMIENTO ALTERNATIVO

Silvana VIGNALE

CONICET – Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina
silvanavignale@hotmail.com

Mariana ALAVARADO

CONICET – Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina
marianaalavarado@yahoo.com

Marcelo CUNHA BUENO

Director pedagógico de Escola Estilo de Aprender
São Paulo, Brasil
marcelo@estilodeaprender.br

RESUMEN:

Propuesta de incorporación de la entrada *pedagogías de las diferencias* al II Tomo del Diccionario del Pensamiento Alternativo

Desde el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela –CIIFE- (FFyL – UNCuyo – Mendoza - Argentina), nos hemos ocupado en estudiar, conceptualizar y poner en práctica cuestiones vinculadas a la praxis de la filosofía desde una perspectiva alternativa, a saber, el de llevar la filosofía a ámbitos no académicos -como los cafés filosóficos- introducir en la escuela prácticas filosóficas con los más pequeños, con personas en situación de riesgo –penitenciarias, hogares-. Desde esta experiencia, proponemos para este encuentro analizar la consideración de la entrada *pedagogía de las diferencias*⁶⁷³ para el *Diccionario de Pensamiento Alternativo Latinoamericano (Tomo II)*.

El propósito de la incorporación como entrada de *pedagogías de las diferencias*, quiere atender a redefinir cuestiones vinculadas con la educación, desde una perspectiva y práctica filosófica. La conceptualización atenderá fundamentalmente a una mirada alternativa desde la filosofía respecto de la educación y de las prácticas educativas reproductoras de una realidad social asentada sobre esquemas en los cuales los niños son objetivados y subestimados, es decir, estereotipados, infantilizados; atendiendo tanto a una conceptualización alternativa y crítica. Atendiendo a la educación como la respuesta que damos a los que nacen, *pedagogías de las diferencias* son aquellas reflexiones en torno a lo educativo en la cual la “cuestión del otro” –problema de relevancia filosófica- es un llamado a nuevas relaciones educativas, nuevos modos de pensar el currículo y de comprender la enseñanza-aprendizaje.

Tal y como señala el espíritu del Diccionario, el objetivo de participar estas entradas es el de mostrar modelos alternativos al neoliberalismo y las prácticas funcionales a este sistema, de las que no escapan, a nuestro parecer, las prácticas educativas y la educación en general.

PALABRAS CLAVES

diferencias – pedagogías – educación – alteridades - singularidades

⁶⁷³ Se ha propuesto también como entradas al Diccionario en co-autoría Vignale-Alvarado “comunidad de cuestionamiento e indagación filosófica”, “experiencia de pensamiento” y “filosofía con niños” que serán presentadas en el Congreso Nacional y Surandino de Filosofía, a realizarse del 9 al 12 de octubre de 2009.

Pedagogías de las diferencias

En la educación, la preocupación por las diferencias se ha tornado la obsesión por los diferentes, banalizando al mismo tiempo las diferencias y confundiendo la “cuestión del otro” –problema filosófico relativo a la ética y a la responsabilidad por toda figura de alteridad- con la “obsesión por del otro”, por los “diferentes” o “extraños”. Sería apropiado decir aquí que las diferencias pueden ser mejor entendidas como “experiencias de alteridad”, de un “*estar siendo múltiple, intraducible e imprevisible* en el mundo”. Comprender mejor cómo las diferencias nos constituyen como humanos, cómo estamos hechos de diferencias. Y no para acabar con ellas, sino para mantenerlas y sostenerlas en su más inquietante y perturbador misterio (SKLIAR; 2005, 8). *Pedagogías de las diferencias* es el deseo de pedagogías pensadas filosóficamente desde las diferencias. Es un deseo, en primer lugar, porque se trata de una concepción y una toma de posición frente a la cuestión educativa, a la enseñanza–aprendizaje institucionalizada, a las relaciones educativas, al currículo, al deber-ser que la institución escolar dispara como dispositivo de normalización. Entiéndase: de aniquilación de las diferencias, al asimilarlas, integrarlas, o silenciarlas. La escuela como institución reduce lo diverso en la unidad, en tanto que los discursos y las prácticas que la sostienen auguran lo que los perpetúa en la homologación. No podrán aquí explicitarse los orígenes más que conceptuales de pedagogías por nacer, por venir, de pedagogías matinales, infantiles. Por eso, en primer lugar no hablamos de una pedagogía, sino de varias, de múltiples pedagogías. Para su conceptualización es menester convocar otros conceptos, como los de alteridad/es, singularidad/es, multiplicidad/es, experiencia/s, incertidumbre/s. *Pedagogías de las diferencias* son por ello, pedagogías de lo plural, pedagogías de las singularidades, pedagogías de las multiplicidades, pedagogías de las experiencias pedagogías infantiles. Se presenta por medio de ellas la necesidad de invertir la linealidad de la formación y colonialidad educativa, abriéndose en órdenes que no son ni uno ni múltiples sino multiplicidades que permiten que cualquier punto en el entramado pueda ser conectado con cualquier otro punto diferente. Rizomas para los que no hay mapas-curriculo rígidos y pivotantes. *Pedagogías de las diferencias* puede sugerirnos relaciones con multiplicidades, heterogeneidades, que se dislocan por la cartografía de las relaciones escolares. Pedagogías entendidas como espacios donde las relaciones existentes en los discursos pedagógicos de base cognitiva y tradicional se pulverizan en las múltiples entradas de rizomas, se deforman y se mueven por otros caminos, más singulares, aireados y deseables, líneas de fuga que territorializan y desterritorializan para volver a territorializar en otra extranjería. Esas pedagogías de las diferencias, del silencio y del goce quieren, entonces, “pensar lo impensable del pensamiento, pensar lo no pensable del pensamiento, pensar el pensamiento en su dimensión deseable, como vida”... (LINS, Daniel, 2005).

Partimos de la idea de la educación como la respuesta que damos al nacimiento de los niños, a los nuevos que llegan. La educación es ese modo de in-corporar a los Otros al mundo. Como dice Jorge Larrosa, siguiendo a Arendt:

“La educación es el modo como las personas, las instituciones y las sociedades *responden* a la llegada de los que nacen. La educación es la forma en que el mundo *recibe* a los que nacen. Responder es abrirse a la interpelación de una llamada y aceptar su responsabilidad. Recibir es hacer sitio: abrir un espacio en el que lo que viene pueda habitar, ponerse a disposición de lo que viene sin pretender reducirlo a la lógica de nuestra casa.” (LARROSA, Jorge; 2000: 169).

Problema que introduce la diferenciación entre “nosotros” –los adultos, que formamos parte de un mundo- y los “otros” –los niños, los que llegan a un mundo que les preexiste, que los llama, los nombra y les dice qué esperar, qué querer, qué saber, qué hacer-. ¿Cuál es la respuesta que “nosotros” damos a los “otros” que llegan? ¿Qué relaciones se establecen entre unos y otros? ¿Qué vínculo con la alteridad puede hacerse posible en la relación educativa? Por la ilusión y necesidad de control, en nuestras sociedades disciplinarias, surgió un tipo de pedagogía (tradicional o cognitivista), que creó diversos dispositivos para mapear, fragmentar, determinar, estandarizar y homogeneizar niños, saberes, maestros, profesores y familias. Así, se “objetiva” la diferencia en estereotipos

determinados por las fases de crecimiento, etapas, series, disposiciones psíquicas... olvidando los movimientos de los cuerpos, la intensidad de los momentos, la imposibilidad de que haya conocimiento mediante una explicación para todo. Control que pretende conocer para especializarse sobre cómo se aprende, para explicar mejor, formar y conformar los individuos que integran la sociedad. De allí surge la indagación acerca de las relaciones con el otro, de la conformación de las alteridades en la educación. En la medida en que la alteridad es objetivada, el Otro no puede constituirse como sujeto, sino tan sólo como objeto. En esta dirección es que Blanchot dice que tenemos que renunciar a conocer al otro,

“que tenemos que acogerlos en la relación con lo desconocido en donde ellos a su vez nos acogen también, en nuestra lejanía. La amistad, esta relación sin dependencia, sin episodio, y en donde entra sin embargo toda la simplicidad de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino tan sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el juego del entendimiento en el que, al hablamos, aquéllos reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita, esta separación fundamental a partir de la cual aquello que separa se convierte en relación” (Maurice Blanchot, *L’Amitié*, Gallimard, París, 1971, pp. 328-329; cit. En Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 325.)

De acuerdo con Blanchot acerca de que no podemos hablar del otro, sino tan sólo hablarle, y considerando “la interrupción de ser que no me autoriza jamás a disponer de él, ni de mi saber de él (aunque sea para alabarlo) y que, lejos de impedir toda comunicación, nos pone en relación al uno con el otro en la diferencia y a veces en el silencio de la palabra” (IDEM), es decir, considerando el otro en la dimensión de su subjetividad y singularidad, es que las pedagogías pueden considerar un sujeto de experiencia al que le pasan cosas (LARROSA, Jorge; 2003 – Cfr. Propuesta de entrada “experiencia de pensamiento”), y la singularidad de la experiencia. En este sentido, en la medida en que escapa a toda planificación o intentos normalizadores, las *pedagogías de las diferencias* se encuentran con la incertidumbre, con lo inesperado, lo incierto, lo incómodo. Con otros “sujetos educativos”, a través de la presencia enigmática de la infancia en tanto que siempre se nos escapa, en tanto “inquieta lo que sabemos (y la soberbia de nuestra voluntad de saber), suspende lo que podemos (y la arrogancia de nuestra voluntad de poder) y en tanto que pone en cuestión los lugares que hemos construido para ella (y lo presuntuoso de nuestra voluntad de abarcarla)” (LARROSA, 2000: 167).

Las *pedagogías de las diferencias* afirman singularidades, diferencias y alteridades y se vuelven críticas de las pedagogías sujetas a lógicas totalitarias que reducen la diferencia a estereotipos o deber-ser. Se opone a una pedagogía de los resultados, o de la repetición, de la reproducción de lo mismo. Carlos Skliar menciona tres argumentos que caracterizan esta pedagogía de los resultados: el “*argumento de completad*” en la educación, que piensa al otro como incompleto, a la vez que produce cada vez más su incompletud; con su movimiento de completamiento, la violencia del completamiento. El “*argumento de futuro*” en la educación: todo lo que el otro está siendo en este momento no es sino un pretexto para alguna otra cosa que el otro deberá ser en el futuro por obra y gracia de la educación. Y el “*argumento de una lógica de explicación y de comprensión*”. La explicación que no es más que la invención y la construcción constitutiva de la incapacidad del otro, que es aquello que posibilita el nacimiento de la figura del explicador. Y justamente es el maestro, la maestra, el explicador/a, quien ha inventado al incapaz para justificar su explicación y la institucionalización de la ampliación del abismo entre el que sabe y el que no sabe en la escuela (RANCIÈRE; 2003: 21). En tanto que “el otro” se ha vuelve el medio para la realización de todos “nuestros” deseos adultos, para la constitución de un futuro más justo, para la consecución de los objetivos de la nación, es la materia prima para la realización de un proyecto adultomorfo que “nos” sostiene como “profesionales”, como “ciudadanos”, como “civilizados”, como “educadores”, como “humanidad” etc. Esta pedagogía se basa en lógicas totalitarias, que excluyen la diferencia, y consituyen un “diferencialismo” que consiste en separar, en distinguir de la diferencia algunas marcas “diferentes” a partir de una connotación peyorativa, -la mujer

considerada como el problema en la diferencia de género, el negro el problema en la diferencia racial, el niño o el anciano considerados el problema en la diferencia de edad, el sordo el problema en la diferencia de lengua- (SKLIAR; 2005: 2-5). Podríamos sugerir con Daniel Lins que esa escuela lineal puede ser representada por un árbol... se trata de una pedagogía arbórea, preocupada por sus cimientos, con puntos de partida que orientan el crecimiento y alimentan los saberes. Algo que se planta como semilla y que se cuida en su crecimiento, a lo largo de la vida... hasta cosechar sus frutos más tarde. *Pedagogías de las diferencias* son pedagogías rizomáticas, que quieren, por el contrario, el presente, las singularidades, el movimiento entre cuerpos y saberes, la vibración de los conceptos producidos y creados por cada uno que se disponga a caminar en una escuela-pasaje.

Pedagogías de las diferencias dispondría de cierta sensibilidad y expectativa que nos permitiría experimentar que la subjetividad se constituye en relación. La alteridad en cuanto diferencia es la condición de posibilidad de un porvenir, cuya condición de existencia deviene de la relación que se establezca con la alteridad como *sujeto de experiencia y de lenguaje*. Ese por-venir acontece donde se da lugar, donde se abren los oídos, donde se escucha, donde se abre espacio a la palabra porque el *nosotros* se dispone a callar y a prestar oído. La alteridad en cuanto *diferencia* acontece en la constitución de un *sujeto de experiencia y lenguaje*. El lugar del *sujeto de experiencia y de lenguaje* es una alternativa a las lógicas imperantes en cuanto pretende subvertir el orden y pasar del imperio del alma sobre el cuerpo a experimentar la corporeidad de aquel que ya no puede decir lo que todo el mundo dice, de aquel que no puede reproducir lo que todo el mundo piensa, que no puede orar aquello en lo que todo el mundo cree, porque puede otros pensamientos, otros discursos, otras creencias. Que el magisterio se permita correr este riesgo implica que de acogida a su propia finitud en ella a la muerte de lo que hasta ahora conocíamos como escuela.

Fuentes: ALVARADO, M., Adriana Arpini, Silvana Vignale. *Pensamiento y experiencia*. Mendoza, CIIFE, FFyL, UNCuyo, 2006. LARROSA, Jorge. *Entre lenguas, lenguaje y educación después de Babel*. Barcelona, Laertes, 2003. LARROSA, Jorge. *Pedagogía profana. Estudio sobre lenguaje, subjetividad, formación*. Buenos Aires, Novedades Educativas, 2000. LINS, D. Manguê's school ou por uma pedagogia rizomática. Revista de ciência da educação. São Paulo, v. 26, n. 93, p. 1229-1256, dez. 2005. RANCIÈRE, Jacques. *El maestro ignorante*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007. SKLIAR, Carlos *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia* (2002) Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002. SKLIAR, Carlos. "Poner en tela de juicio la normalidad, no la anormalidad". Voces en silencio. Setiembre de 2005. <http://www.vocesenelsilencio.org/modules.php?name=News&file=article&thold=-1&mode=flat&order=0&sid=1539>

Silvana VIGNALE, Mariana ALVARADO, Marcelo CUNHA BUENO
Vignale, Silvana
Curriculum

Silvana Vignale Es Profesora de Grado Universitario en Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Becaria de CONICET. Doctoranda en la Universidad Nacional de Lanús, con el tema "La constitución de la subjetividad en las obras de Arturo Andrés Roig y Michel Foucault. Sus perspectivas teóricas". Actualmente es Profesora Jefa de Trabajos Prácticos de la cátedra Antropología Socio-cultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua, y Profesora Adscripta de la cátedra Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Investigadora libre del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, FFyL, UNCuyo. Ha integrado equipos de investigación en proyectos de CONICET y de la SECYT de la UNCUYO. Miembro del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE - FFyL, UNCuyo). Ha dictado conferencias, cursos y talleres, y publicado artículos en revistas especializadas y capítulos de libros. Compiladora de *Pensamiento y Experiencia*. Guaymallén: Qellqasqa, 2006. ISBN 987-9441-24-9.

**El sabotaje como intuición filosófica:
Una perspectiva de interpretación en y desde América Latina**

**Alejandro Viveros Espinosa
Universidad de Chile**

Intentaremos durante este texto adentrar en la composición teórica de aquello que nombraremos: el sabotaje. Esto implica atender a modo de "moral provisional" que la casuística o los medios de prueba de esta confabulación teórica (su realidad efectiva) no se presentan en el texto sino que devienen en y desde él. Aquí la intuición filosófica es un argumento de flexibilidad en torno a posicionar al sabotaje como "resultado", aun cuando, por el contrario, el sabotaje no es nunca "resultado" y no busca referirse a ello, empero, la dificultad de la composición teórica es lo que se aprecia en el texto, para nuestra "moral provisional" es solo un *movimiento estilístico* que irá rodeando e intentando exponer la matriz de interpretación que el sabotaje puede y quiere llegar a construir.

La palabra sabotaje proviene etimológicamente del francés. *Sabotage* se retrotrae a *sabot*, un zapato de madera (zueco). El *sabot* fue utilizado de forma simbólica por movimientos anarquistas de finales siglo XIX y principios del XX para sus reivindicaciones laborales y políticas, principalmente las relacionadas con la jornada de trabajo. Los *sabots* se empleaban para inutilizar las máquinas de las industrias. (Pouget, 1969) Las palabras "sabotaje", "sabotear" y "saboteador" son frecuentes, en la política, el sindicalismo, las luchas sociales y la inteligencia militar. Sabotaje, según el diccionario de la RAE., es el "daño o deterioro que se hace como procedimiento de lucha contra los patronos, contra el Estado o contra las fuerzas de ocupación en conflictos sociales o políticos. Oposición u obstrucción disimulada contra proyectos, órdenes, decisiones, etc." Es decir que el sabotaje es una estrategia-instrumento de lucha. Su legitimidad o ilegitimidad le viene dada conforme a los objetivos propuestos. Nosotros queremos pensarlo en esta tesis como un medio de presión y resistencia, con vistas a un fin específico. Hay violencia en el sabotaje, pero sin duda es un tipo de violencia que debemos comprender como aquello que está *en* y *detrás* del sabotaje. Esta violencia es fundacional e interventora, interruptora. No conserva ni mantiene, solo *des-encaja* y *des-aparece*. Esto es el sabotaje, el des-encaje y la huida, la rapidez y el escape. El sabotaje opera de forma relampagueante, su estilo es oscuro-oscuro, cerrado y críptico, pero oferente y aperturizante en la *chance* que posibilita. El sabotaje es la operatividad de la resistencia entendida como "el lugar de ejecución en el intersticio", una suerte de *borde interior*.

Ajustado esto, el aparato teórico del sabotaje desde la filosofía invita a considerar la obra de Walter Benjamin, recuperaremos algunas reflexiones fundamentales. La primera transita sobre la violencia (*Gewalt*), en la discusión y la diferencia entre violencia mítica y violencia divina, para exponer el *modus operandi* de la fundación de derecho por parte de la violencia (como creación de poder) y de la interrupción como la violencia que no funda ni conserva, sino que logra y marca la discontinuidad dentro de la relación *dominador-dominado*. Esto busca abrir el sentido de la violencia más allá de lo destructivo, como aquello fundacionalmente fugaz, *interviniente* e *interruptivo* en términos positivos (*Stillstellung*). (Benjamin, 2007: 113-138) La segunda reflexión consiste en el "*Eingedenken*" en tanto *pensar rememorante* que configura la *experiencia del recuerdo*. Esto deviene en la relación entre *pensamiento* y *memoria* – la relación del pensamiento mismo en su *referencialidad a lo sido* – y que es parte de la propuesta teórica de las *Tesis sobre Filosofía de la Historia*. Podemos considerar la relación propuesta entre el pensar (*denken*), la memoria (*Gedächtnis*) y al ser recordado (*eingedenk sein*), configurando la perspectiva del rescate, la remembranza y la rememoración. (Benjamin, 1996: 66-67). La tercera reflexión es la comprensión del lenguaje y la traducción. La concepción interruptiva de la historia privilegia al lenguaje como una matriz en la comprensión histórica. Toda verdad (revelación) viene "en" el lenguaje. En la remisión a la experiencia del lenguaje, éste no se torna como lugar ejemplificador sino sólo como forma (*performance*). Las formas de significar llevan la comprensión del lenguaje como un lugar de operación, no como lugar de contenido. En el *performance*, en la relación

lenguaje-lenguaje, la comunicación entre los hombres es siempre traducción. El concepto de lengua pura (*reinen Sprache*) refiere al devenir y la mezcla; desde esta perspectiva la lengua se construye desde la traducción y no desde la inducción.

En la *Tarea del Traductor* la lengua pura se comprende desde las lenguas históricas reales, donde deviene la confluencia de las formas de significación; al no rehuir la diversidad de las lenguas, la traducción se completa y se complementa *ad infinitum*. Ello implica que el lenguaje no es, por consiguiente, una totalidad cerrada ni idéntica a sí misma, así como un libro sólo aparentemente es una unidad acabada. (Benjamin, 2007: 77-90) Los tres conceptos operan desde ámbitos diferentes: el lenguaje, la historia y la violencia construyen la matriz histórico-filosófica que integra la discontinuidad, esto es, la comprensión histórica como lucha y movimiento de dominación al modo de una *ontología política del presente*. (Benjamin, 1996) Es decir, desde el campo de batalla de la historia, las relaciones de dominación son inexorables. El enfrentamiento teórico es conjugado con la oportunidad oferente de su inefable existencia en la “dominación” y la “resistencia” que Benjamin denomina con los términos “fuerza fuerte y débil fuerza”. La dialéctica en ejercicio entre la realidad efectiva de la “fuerza fuerte y la débil fuerza” es aquello que expone la dominación y la resistencia – en ejercicio – y que logra ser atenta a la discontinuidad histórica (temporalidad), a la voz del silenciado, al despojo y la huella censurada. Esto en función de la alerta contra el fascismo histórico, es decir, contra el *pathos* de la historia universal de Occidente, contra la superposición histórica y el silenciamiento. Una revisión teórica de este asunto requiere de una filosofía de la historia no encausada por el progresismo, el historicismo o, ulteriormente, el fascismo. La rememoración (*Eingedenken*) presenta el rescate de la experiencia histórica desde la discontinuidad, la intervención. Aquello que está en el *cruce* de la propia experiencia histórica y las visiones universales que, desde la modernidad, han intentado seducir y persuadir a la filosofía de la historia. Benjamin comprende la encrucijada posicionando su pensamiento histórico-filosófico *desde* el peligro. He aquí un asunto fundamental, el estatus epistemológico de su propuesta es desarrollado *entre* las relaciones de poder, *entre* las narrativas históricas universales, en el recuerdo y el rescate del silencio y la dominación, en las migajas y las huellas del acontecer histórico.

El sabotaje considera la cercanía-lejanía teórica de uno o más agentes y postulados, sindica originalmente a la mixtura y la interpenetración de nociones y conceptos histórico-filosóficos. Es preciso considerar una indicación metodológica que surge en el contexto de la recuperación teórica que el sabotaje realiza sobre el pensamiento de Benjamin. Esto es, la ausencia de intencionalidad en la búsqueda de la verdad a través de los despojos y las huellas. Puesto que: “La verdad jamás entra en una relación, y especialmente no en ninguna relación intencional. El objeto de conocimiento, como uno que está determinado en la intención conceptual, no es la verdad. La verdad es un ser libre de intención conformado por ideas. Por eso, el comportamiento conmensurable con ella no es un mentar en el conocer, sino un absorberse y desaparecer en ella. La verdad es la muerte de la intención.” (Benjamin, 1996: 9) Obsérvese que el concepto benjaminiano de método no-intencional busca corregir la “arbitraria unilateralidad de la verdad”.

Así también, la hermenéutica filosófica como propuesta teórica es considerada dentro del apartado teórico del sabotaje. Esto significa, a partir de la comprensión ontológica de la situación y determinación histórica, desocultar al lenguaje como vehículo para comprender la existencia. Por mor de que la hermenéutica no es un método para conseguir la verdad, el lugar de la hermenéutica es el *entre* (*Zwischen*). El concepto de hermenéutica situado en la comprensión del *entre* escapa del historicismo a través de una posición “entre” la extrañeza (*Fremdheit*) y la familiaridad (*Vertrautheit*), entre la objetividad separada históricamente y la pertenencia a una tradición. Situar *entre* la extrañeza y la familiaridad condiciona la pérdida irremisible de una perspectiva única históricamente determinada, la aperturidad se encamina en términos de la pertenencia y el reconocimiento, en su reanudación creadora. Con todo esto Gadamer compone un aparato teórico que enfrenta la lectura historicista y progresista de la historia y el acontecer histórico. La temporalidad-historicidad conlleva la

atención de lo que Gadamer entiende por *conciencia histórica* (*Wirkungsgeschickliches Bewußtsein*) en tanto la situación del hombre moderno de tener plenamente conciencia de las diferentes historiografías de los pueblos y civilizaciones, de todo el presente histórico y la relatividad de todas las opiniones.

Según Gadamer la conciencia histórica “está llamada a comprender las posibilidades de una multiplicidad de puntos de vista relativos.” (Gadamer, 1993) Eludiendo la definición de sujeto cartesiano, la conciencia histórica indica la comprensión por parte del ser-ahí-fáctico (el hombre) de su facticidad, pues la existencia destruye-desestabiliza al sujeto trascendental y su proyecto de autoconciencia no condicionada históricamente. La temporalidad-historicidad y su criterio de verdad remiten existencialmente a la experiencia. La verdad de la conciencia histórica alcanza su sentido “cuando percibe el devenir en el pasar y el pasar en el devenir, y cuando extrae del fluir incesante de los cambios la continuidad de la estructura histórica.” (Gadamer, 1999: 135-136). Luego, la comprensión histórica no se presenta en el transcurso, sino que en la comprensión de aquello que sale al paso y que interpretando desde la conciencia histórico-efectual descubre el sentido histórico, a saber, la pertenencia a una tradición.

Empero, es en el concepto de fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) donde determinamos la capitalización del soporte teórico en forma de matriz de análisis de la interacción humana y cultural. El horizonte de interpretación es un planteamiento histórico-efectual de la situacionalidad histórica de la comprensión, donde el horizonte no está cerrado, puesto que al construir historia hacemos remembranza, reinterpretación y transformación. La ampliación del horizonte, como campo histórico-existencial, hacia otras tradiciones, culturas y personas, configura una sensibilidad a la alteridad (del texto-del otro) en el ámbito del diálogo y la relación de conversación-interpretación. Los horizontes que se fusionan son las tradiciones finitas de los dialogantes, sus límites y posibilidades de anticipación de sentido dentro del diálogo (Gadamer, 1999). El diálogo pone en práctica las variantes hermenéuticas de comprensión y la interpretación, de la perspectividad de la verdad, de la alteridad, en la congregación e intercambio existencial, histórico y cultural. La historicidad, su sentido práctico, es imposible sin la comprensión de que en el tiempo no hay perspectivas sin expectativas, ni prospectivas sin retrospectivas, que la alteridad y el contraste desde el saber histórico y el diálogo conforman un puente de comunicación y construcción de identidades sobre la alteridad exigiendo una combinatoria que remite a una tradición (en cuanto pertenencia) pero que no concluye ni censura su aperturidad de sentidos e interpretaciones.

Esta reflexión desea interponerse a un solipsismo cultural incomunicado; por ello, el diálogo y la conexión entre horizontes, finalmente, histórico-filosófico-culturales son el acceso teórico y la operativización de una posición a favor de la interoperación interpretativa. Sin embargo, la concatenación teórica entre Benjamin y Gadamer implica advertir el distanciamiento entre teorías filosóficas en ciertos matices divergentes. Podemos destacar la contrariedad entre la interrupción histórica de Benjamin y la pertenencia histórica (tradición) de Gadamer. Asunto que refiere a la distancia teórica, específicamente con el concepto de facticidad, el cual en Gadamer y en toda la corriente fenomenológico-hermenéutica es fundamental y al que Benjamin declara como parte de un proyecto histórico caduco relacionado con el fascismo.

Es preciso considerar también, en la construcción teórica del sabotaje, un acercamiento postcolonial en cuanto que enfatiza la posibilidad de contra-conocimientos en términos de lo subalterno. El acercamiento postcolonial es entonces dirigido a la recuperación de las historias del dominado y del excluido. En este sentido Gayatri Spivak busca analizar los efectos de la violencia e imposición colonial y la negación de subjetividad hacia el subalterno. (Spivak, 1987) Esto implica considerar las historias revisionistas desde su proceder hegemónico y borrador, retrotrayendo sus olvidos y borraduras a una activa presencia histórica. El trabajo de Spivak procura el reconocimiento y la desestabilización del monopolio epistemológico del logocentrismo y la razón eurocéntrica. Una razón postcolonial es el

resultado de la apropiación y reinscripción de perspectivas silenciadas pero presentes. La herramienta conceptual que Spivak propone como *esencialismo estratégico* (*strategic essentialism*) y que hemos de considerar, determina, ulteriormente, la aceptación de una identidad desde la diseminación y la diferencia, siempre de forma estratégica hacia un propósito de acción social, de resistencia y apropiación, que además refiere al uso necesario de las nociones dominantes como parte de la gestión subalterna, o bien a la subversión de las mismas para intereses y objetivos políticamente claros. La intención de una reflexión teórica que puede, desde la deconstrucción, desestabilizar cualquier identidad cultural y establecer su esencialismo como construcción, derivando en la herramienta conceptual que se mueve entre la teoría antiesencialista postmoderna y el esencialismo tradicional colonialista. Luego, se vuelve una forma de canalizar un movimiento político, una posición de enunciación que no se solucione dentro de una dialéctica de superación hegeliana (*Aufhebung*), sino que logre consolidar su propio espacio y discurso.

El discurso del subalterno propone “leer al revés” el discurso dominante para esclarecer la especificidad e intencionalidad de los otros (subalternos) en sus luchas y espacios sociales. Esto no significa, consecuentemente, identificar la otredad (alteridad) con el subalterno como otra expresión de su exclusión, sino que como su posibilidad frente a la dominación en cuanto advierte y utiliza las estrategias y métodos de dominación en su favor y en concordancia con su acción socio-política de resistencia, construyendo su subjetividad. (Spivak, 1999) El peligro de esta posición teórica concurre en la caída hacia el esencialismo occidental. Esencializar la posición subalterna, incluso en su estrategización, implica establecer límites teóricos cautelosos con binarismos o polaridades, en una precisión de sus componentes frente a los cánones culturales que pretende subvertir. La razón postcolonial enfrenta este desafío y es en esta perspectiva que podemos concertar nuestra atención, es decir, considerando no solo la oportunidad sino el peligro de una posición de enunciación estratégicamente esencialista y a la vez subalterna.

Por otra parte, la contribución de Walter D. Mignolo en nuestra consideración postcolonial, consiste en decodificar otros instrumentos y soportes que funcionaron como vehículos de comunicación y conocimiento previo al *encuentro-choque* de 1492 y el posterior proceso de conquista-dominación. (Mignolo, 1995) A partir de una recuperación de las historias locales del legado español en América, o bien en el neocolonialismo norteamericano desde el siglo XIX, Mignolo produce lo que denomina “pensamiento del borde” (*Border Thinking*), el cual se desprende como matriz de integración y argumentación histórico-filosófica, generando una lectura que, localizada en el borde del poder del colonialismo, posibilita una doble crítica al sistema de mundo moderno. Es una crítica a la modernidad desde el interior, desde la propia construcción de poder, del sistema de mundo moderno, sus argumentaciones y límites histórico-filosóficos, como también es una crítica a la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad y, ciertamente, desde las colonias y sus colonizados. Todo ello conducente a liberar conocimientos que habían sido subalternos y proscritos, y a enfrentar el eurocentrismo como única perspectiva epistemológica.

Ahí aparece la reflexión sobre lo postcolonial que encarna la denominada “razón post-occidental” (*Post-Occidental Reason*), desarrollando una intervención teórica que busca reinscribir y desestabilizar la razón moderna y sus consecuencias teóricas, congeniando perspectivas subalternas y fronterizas, para constituir un problema *sobre* un nuevo asunto de estudio respecto de la constitución epistemológica de sujetos y subjetividades que piensan *desde y hacia* los bordes. Con ello, Mignolo presenta la perspectiva de la razón descolonial (*De-colonial Reason*), entendiendo lo descolonial como el estado mental que cruza-soslaya el sistema de mundo moderno/colonial eurocéntrico reclamando una argumentación propia y diferente, desde las distintas latitudes olvidadas y subalternas, desde sus transgresiones y apropiaciones. (Mignolo, 2000; 2003)

También es necesario ubicar el concepto de *apropiación cultural*, que nos servirá de forma determinante en la concatenación teórica que deseamos realizar. Según Subercaseaux: “El enfoque de

apropiación cultural implica prestar atención no sólo a la dimensión racional del pensamiento, sino también a su dimensión simbólico-expresiva, a su voluntad de estilo... Es, por ende, un enfoque más perceptivo y sensible a lo híbrido, a los acoplamientos, a los sincretismos, y a los rasgos y matices que se van configurando en el proceso de hacer propio lo ajeno." "El modelo de apropiación cultural implica... un modelo productivo para comprender las relaciones de identidad y diferencia con la cultura europea. De este modo se matiza la mala conciencia y se supera el síndrome de la periferia. Tras el enfoque de la apropiación subyace la visión de una cultura ecuménica, abierta y no endogámica... Las fronteras culturales dejan de ser rígidas y de coincidir con las fronteras físicas o políticas; la autarquía y el nacionalismo cultural aparecen, entonces, como posturas rancias y sin fundamento. Desde esta perspectiva se matiza también la oposición maniquea entre lo autóctono y lo extranjero, entre lo original y lo supuestamente imitado. Oposición ésta que impedía ver la originalidad o creatividad de los apropiado y la parte rutinaria o carente de energía cultural de lo autóctono." (Subercaseaux, 1988: 133) Esto significa reconocer a la apropiación cultural, especialmente en el tratamiento de América Latina y, por cierto, para nuestros intereses. A través de la apropiación cultural nos va a ser posible indagar la *cercanía-lejanía* desarrollada por el encuentro (1492) y la inexorable interpenetración que se desarrolla a partir de él. En el ámbito del análisis de lo latinoamericano cabe señalar que desde el enfoque de la apropiación cultural: "Lo latinoamericano es a fin de cuentas una construcción y una representación intelectual. Desde esta perspectiva el estudio del proceso de apropiación tiene mucho que aportar al imaginario social y a una visión más compleja y menos esquemática de nuestra autopercepción como latinoamericanos." (Subercaseaux, 1988: 135)

Esta congregación busca la integración teórica, lo cual conlleva exponer a cada concepto y su amplitud filosófica de forma concomitante y permeable, comprendiendo a América Latina como un espacio filosófico *en construcción* y bajo la necesaria visión de sus imbricaciones y proyectividades histórico-culturales. En este sentido, pensar América Latina implica advertir su historicidad y, ciertamente, el *locus de enunciación filosófico* que emerge desde ella. Luego, una filosofía de la historia y la cultura *en y desde* América Latina es un proyecto en el cual los planteamientos filosóficos en juego persiguen la problematización de los soportes teóricos tradicionales – generalmente historiográficos – para la comprensión de América Latina y que determinan la composición de una perspectiva de interpretación atenta a la discusión, rescate y apertura de su horizonte semántico-existencial. Esto significa, generar un ámbito de reflexión fructífero que, a partir de una teorización en apertura: el *sabotaje*, logre exponer un acercamiento crítico y propositivo desde la filosofía, para explicar a América Latina *en y desde* sus particularidades histórico-culturales y su problematicidad filosófica en apertura.

Por ello, el sabotaje ha de ser compuesto por la reflexión fundacional del acontecer histórico-existencial contextualizado en América Latina. Aquí la dificultad cae en cómo superar la yuxtaposición de planteamientos historiográficos y filosóficos occidentalizados o bien eurocéntricos a favor de una comprensión "mestiza" bajo una mirada de apropiación cultural descolonial (siguiendo a Mignolo), puesto que América Latina pensada desde el mestizaje posee un lenguaje, un carácter no-logocéntrico, desde antaño y en la actualidad esta comprensión del lenguaje legitima el ámbito oral-teatral y pictórico-manual en nuestro ser latinoamericano, es decir, la conciencia (mayor o menor) de la carga intercultural entre lo indio-afro-ancestral-olvidado y lo occidental. Todos los procesos de mestizaje biológico a los cuales América Latina ha sido expuesta desde el *kairós* de 1492, nuestra lengua (el americano), nuestras comidas y todos los sincretismos (no solo religiosos) denotan todo aquello. Es ahí donde ha sido presente la interacción entre los paradigmas culturales y su existencialidad. Pensar América Latina en un desequilibrio equilibrante, en un movimiento de apoyo sin soporte o punto de toma, todo lo que conlleva pensar el mestizaje, sus modulaciones en geografías y personas, sus armónicas desavenencias constructoras de sentido para nuestras naciones latinoamericanas, puestas en jaque desde su semántica. Atender a un pensamiento capaz de expresar(se) *de su propia forma* sin caer en los modelos mentales-discursivos que aquejan sus prejuicios y tradiciones (Gadamer).

Superar la estancia de legitimación de un pensar en y desde América Latina expresa un problema no solo de carácter epistemológico, nos conecta con el sentido que puede existir en comprender y asumir nuestro pensar con todo lo *mestizo* que ello pueda conllevar. He ahí el movimiento de sabotaje que se esfuerza en asumir una perspectiva fugaz-apropiativa que ya ha condensado su *locus* desencubriendo y desencajando el acercamiento historiográfico a América Latina. Esto no sólo porque constituye un discurso *hegemónico* al momento de enfrentar qué es América Latina, sino porque debido a sus construcciones metodológicas no encarna la pregunta de *qué* es América Latina manteniéndose sólo en el *cómo* ha llegado a ser. Nadie niega el aporte historiográfico en especial en el rescate de voces silenciadas por los grandes discursos históricos. Toda aquella operación que implica el reconocimiento de la voz subalterna es lo que no podemos negar a la historiografía, empero cuando deseamos adentrar estas voces en una reflexión histórico-existencial sobre qué es América Latina, o bien cuando preguntamos derechamente qué es América Latina, toda la labor historiográfica se vuelve confusa, pues la pregunta por el ser de América Latina o bien su esencialidad histórico-existencial no se envuelve en los ejemplos ni en la casuística, sino que se presentan en las huellas y migajas que tienen la *chance* de ser auscultadas, esta vez (a través del sabotaje), desde su semántica viva.

Bajo todo esto el sabotaje como perspectiva de interpretación para América Latina no destruye el acceso historiográfico sino que lo utiliza, sintomáticamente, permeando su significación hacia los ecos de su presencia, hacia aquello que pareciera no estar presente y que actúa de forma camuflada, escamoteada para con su influencia, mas no ausente. La huella, el eco, se juega en su *re-sonancia*, seguir esta *re-sonancia* es considerar todo aquello desde lo fugaz, desde lo relampagueante, desde su historicidad-existencial, desde lo no-logocéntrico ni escritural, desde sus tradiciones mestizas y sincréticas, sin procurar reconocer un patrón, ni una "normalidad", apostando por lo fragmentario y la diferencia-alteridad que solo puede ser apre(he)ndida si y sólo si se congrega y conjuga un olvido hacia aquella América Latina de molde y calaña eurocéntrica, de búsqueda y porvenir del desarrollo. Lograr que ese eje sea desestabilizado, esa es la misión del sabotaje, lograr des-armar toda aquella perspectiva de América Latina que no mantenga la relación con el suspenso de sus criterios de verdad modernos mundializantes y tecno-informáticos.

En suma: el sabotaje nos provee con una perspectiva de análisis e interpretación, con una *mirada interior* a los hechos, auscultando los elementos desde la sospecha a su estatuto de verdad, a sus imbricaciones efectuales, a su anuncio fugaz. Nuestra propuesta implica dirigimos hacia una latitud propia del sabotaje, hacia un *locus* que *converge* y *crea*, que se rastrea hasta hoy, que *persigue* y *persiste*: una semántica en construcción. Pensar América Latina desde el sabotaje se posiciona como un elemento a la discusión para todos quienes desean adentrar un pensamiento latinoamericano que se encausa a deslegitimar los modelos y las construcciones (incluso propias) que no contemplen estar adscritos a la sospecha-advertencia como criterio de verdad y la co-pertenencia de los sentidos y significaciones en cada una de las realidades latinoamericanas que se suceden y transforman en sus diferentes coyunturas y geografías.

Bibliografía

1. Benjamin, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar, 2007.
2. Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: ARCIS – LOM, 1996
3. Foucault, Michel. *Arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno, 2001.
4. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I – II*. Salamanca: Sígueme, 1999.
5. Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Técnos: Madrid, 1993
6. Mignolo, Walter. *Historias Locales/Diseños Globales. Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
7. Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
8. Mignolo, Walter. *The darker side of the Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995
9. O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México D.F.: FCE, 2006.
10. [Pouget, Emile. "Le Sabotage" kropot.free.fr Enero / Diciembre 2005](http://kropot.free.fr/Pouget-sabotage.htm) <http://kropot.free.fr/Pouget-sabotage.htm>
11. Spivak, Gayatri Chakravorti. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Londres: Methuen, 1987.
12. Spivak, Gayatri Chakravorti. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
13. Subercaseaux, Bernardo. "La apropiación cultural en el pensamiento y la cultura de América Latina" *Revista Estudios Públicos* 30 (1988): 125-135.

RESUMEN CURRICULAR

Alejandro Javier Viveros Espinosa

paideiaor@gmail.com

Antecedentes académicos

- **Beuario de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica del Gobierno de Chile (CONICYT.)** para el programa de **Doctorado en Estudios Latinoamericanos**. Universidad de Chile.
- **Magister en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política**. Universidad de Chile. 2006.
- **Licenciado en Filosofía**. Universidad de Chile. 2003.

Publicaciones

- ***Acercamiento fenomenológico-hermenéutico al pensamiento andino. La Transculturalidad como Trasfondo en el Análisis del Pensar en los Andes Sudamericanos***. Actas de las VI Jornadas Interuniversitarias de Investigación. Dirección de Investigación Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (DIUMCE) – LOM Ediciones. 2006 - ISBN 956-7062-19-6
- ***El problema del fundamento a través de la historia del ser. Heidegger y el fondo de la Metafísica***. Tesis de Licenciatura en Filosofía. Cybertesis Servicio de Información y Bibliotecas. Universidad de Chile. www.cybertesis.cl 2003
- ***Interpretación bergsoniana del tiempo***. Revista Electrónica de Filosofía. EX – VERITATE. Estudiantes de Filosofía. Universidad de Chile. www.angelfire.com/emo/filosofia 2002

Participación en Congresos y Conferencias

- **Ponente** en el 53° Congreso Internacional de Americanistas (ICA.) Universidad Iberoamericana. Julio, 2009
 - **Ponente** en el Congreso Internacional Ciencias, Tecnologías y Culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe. Universidad de Santiago de Chile. Octubre-Noviembre, 2008
 - **Ponente** en las VI Jornadas Interuniversitarias de Investigación. Dirección de Investigación. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (DIUMCE). Octubre, 2005
 - **Conferencista** en el Ciclo sobre "La Traducción, entre la Filosofía y la Literatura". Biblioteca y Centro de Información del Goethe Institut – Santiago de Chile, Centro de Estudios Brasileños y Embajada de Brasil. Agosto, 2005
 - **Conferencista** en el Ciclo sobre "Literatura, Pensamiento y Traducción". Biblioteca y Centro de Información del Goethe Institut - Santiago de Chile. Mayo – Junio, 2005
- Conferencista** en Jornadas de Filosofía. "Filosofía y Globalización". Escuela de Filosofía y Teología. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Junio, 2004

FILOSOFAR LATINOAMERICANO

- Resumen -

Desde que Juan Bautista Alberdi, en su programa fundacional, comenzó a referirse esperanzadamente al filosofar americano, unos ciento setenta años atrás, dicha expresión ha acumulado una densa carga ideatoria y ocupacional; carga cuyo alcance semántico se procura deslindar en esta ponencia. Un campo tan intrincado -con autores, obras y cuestiones que comparten diversos tipos y subgéneros analíticos- ha inducido a que se ponga en duda la validez epistémica del filosofar latinoamericano- tanto el proceso en juego como su mismo producto intelectual. Se puntualiza en el paper la asunción y problematización que ha llegado a ejercer el filosofar latinoamericano de su propio contexto, como no siempre pudo hacerlo la filosofía europea. En definitiva, se está planteando una meditación verdaderamente integral que recupere las distintas acepciones implícitas por esa peculiar variante reflexiva denominada filosofía latinoamericana y caribeña con sus versátiles acepciones; un pensamiento que, desde el propio Alberdi en adelante, no denota una pura contemplación sino un conocimiento para decidir y actuar; un programa enraizado socio-históricamente tendiente a afirmar un nosotros frente al *statu quo* y que libere la capacidad comunitaria para subvertir un estado anómalo de cosas.

Hugo E. Biagini
UNLa-UCES- Conicet

Corredor de la Ideas del Cono Sur.

Mesa de Pensamiento Alternativo

Fernan Gustavo Carreras: Universidad Nacional de Santiago del Estero y Universidad Nacional de Tucumán

Superposiciones Culturales.

El proceso de constitución del sujeto americano ha sido interpretado por Bernardo Canal Feijoo, en términos superposiciones culturales. Es decir como una serie de desarrollos culturales inconclusos por el advenimiento de otro sujeto cultural que se le superpone, provocando una crisis, una ruptura y un recomienzo. Esta perspectiva fue retomada y desarrollada en el NOA por el filósofo Gaspar Risco Fernández. A partir de lo cual se ha transformado en una perspectiva que hizo escuela en la región. El concepto es formulado en contraposición al de "mestizaje", por su implicancia de venida a menos de un termino superior y de nivelación a estaturas de completa mediocridad. Es una manera de remitir a uno de los términos, el aborígen, las insuficiencias de nuestra cultura. En este artículo presentaremos en forma sucinta el concepto.

X Corredor de las Ideas 2009

Hugo Chumbita

Resumen de la ponencia:

EL FACTOR GENERACIONAL EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLITICAS ARGENTINAS

La teoría de las generaciones, aprovechando los aportes de Ortega y Gasset, Karl Mannheim y otros autores, permite periodizar y plantear una aproximación sistemática a la dialéctica de las ideas políticas, tal como lo ensayamos en la historia argentina a partir de la revolución de la independencia. Sobre esta base, la interpretación de las divergencias ideológicas centrales en cada período requiere incorporar el análisis de los factores de clase o posición social de los actores.

Título: 'Capacidades', uma nova palavra para os direitos humanos

Autora: Susana de Castro

Mesa: Pensamento Alternativo

Resumo:

Nas últimas décadas do século passado, grande parte das ciências humanas foi fortemente influenciada por teorias pós-coloniais da ciência política e pela antropologia cultural. Segundo a primeira, as categorias universais do pensamento ocidental não seriam, na verdade, universais, pois refletiriam apenas os interesses e a visão de mundo dos antigos colonizadores; deveríamos, por isso, abrir mão de universalismos se quiséssemos abarcar as diversidades nacionais com suas especificidades. A antropologia cultural, por outro lado, também atacava os discursos universalizantes das ciências humanas ao apontar para a especificidade de cada grupo cultural. Na sua visão, os hábitos e tradições de cada povo seriam tão enraizados na sua cultura que qualquer tentativa externa de interferência deveria ser vista como uma ameaça à sua autonomia. Resumindo, para ambas os valores contidos em conceitos como 'democracia', 'direitos humanos', 'igualdade', 'liberdade', entre outros, não seriam necessariamente universais, isto é, reconhecidos como relevantes por todas as comunidades humanas, mas sim frutos específicos da história do pensamento ocidental. Fortemente influenciados por essas posições, os teóricos da ética e da moral passaram a defender o relativismo ético, isto é, que o que seria considerado bom para determinado grupo, não necessariamente seria bom para outro, etc. A filósofa norte-americana Martha Nussbaum é hoje uma das maiores críticas desse relativismo ético. Defende em seus trabalhos o universalismo transcultural de alguns valores humanos básicos, ao mesmo tempo em que defende a diversidade cultural. Seu estudo da ética Aristotélica lhe fez perceber que havia especificidades na condição humana que uma vez

negligenciadas levaria à negação da humanidade no indivíduo, sua bestialização. Segundo Aristóteles, certas pré-condições materiais seriam necessárias para que o indivíduo pudesse desenvolver sua humanidade, determinada seja através do uso da racionalidade prática, seja através da satisfação proporcionada pelo convívio humano, nas amizades, trabalho, família, lazer, entre outras coisas. Em 1986, Nussbaum foi trabalhar com o economista indiano Amartya Sen no WIDER (World Institute for Development Economics Research), um instituto da Universidade das Nações Unidas em Helsinque. Descobriu, então, que muito do que Aristóteles falava sobre a dignidade humana estava relacionado com a teoria de Sen a respeito das 'capacidades humanas'. Para Sen a qualidade de vida de uma pessoa era determinada por aquilo que poderia fazer e ser. Alguém privado da alimentação correta e da educação, por exemplo, veria diminuída sua capacidade de agir e escolher seu caminho de vida. Nussbaum também passou a visitar a Índia regularmente e a conhecer o trabalho desenvolvido pelo SEWA (Self-Employed Women's Association), banco e sindicato criado para fornecer pequenos créditos e apoiar mulheres trabalhadoras indianas. A experiência com as mulheres e a cultura indiana lhe mostrou duas coisas: primeiro, o quão pouco conhecia da cultura indiana, particularmente, e da asiática, de maneira geral, segundo, o quão a filosofia feminista americana precisava sair de seu universo de questões pequeno burguesas (violência doméstica, estupro, pornografia, etc.) e abarcar também outras questões universais que afligem milhares de mulheres no mundo todo (fome, proibição de trabalho, casamento infantil, iletramento, etc.). Acreditando que a filosofia feminista deveria ser propositiva e buscar alterar positivamente a vida das pessoas pobres no terceiro mundo, principalmente as mulheres, e que a sistematização teórica não deveria ser vista como uma mera abstração apartada da realidade concreta e dos problemas sociais, elaborou uma teoria das capacidades. Percebeu que faltava à teoria das capacidades de Sen uma definição mais concreta de quais capacidades seriam as básicas. Apoiando-se na teoria da justiça social de John Rawls e em sua lista dos bens primários, a qual todo indivíduo racional aceitaria consensualmente como condições básicas que todos deveriam ter para alcançarem um nível satisfatório de realização pessoal, Nussbaum cria uma lista própria de dez capacidades, distinta da lista de Rawls. Mostra também porque o vocabulário das 'capacidades' pode ser mais persuasivo como incentivo nas políticas públicas do que o dos direitos humanos. Pressuposto fundamental dessa lista é ser uma lista universal de valores trans-culturais, e históricos, isto é, sem fundamento em alguma metafísica. O objetivo deste trabalho será o de apresentar a teoria e a lista das capacidades de Martha Nussbaum.

GAMBETA:

La gambeta en el fútbol es el símbolo de la creación por excelencia. Se presenta como un verdadero enigma para cualquier adversario que la padezca, y es capaz de desestructurar a todo el equipo contrario por más organizado tácticamente que se encuentre si la jugada alcanza un nivel estético superlativo. Consiste en una acción individual conformada por variados tipos de amagues que el futbolista con ricas capacidades técnicas suele ejecutar para eludir al rival y mantener el dominio de la pelota.

A principios del siglo XX el futbolista argentino fue desarrollando una impronta y característica propia que resultaría diferente a la reivindicada por el "sport" de tradición británica. Canal Feijóo, un escritor vanguardista que en la década del veinte del siglo pasado no tuvo ningún reparo por involucrarse con el fútbol a través de una serie de poemas, asoció la gambeta con el ansia de libertad.

Pese a las profundas transformaciones culturales que en las últimas décadas produjo la globalización aún vigente, capaz de erosionar ricas tradiciones populares, se levanta como un emblema la gambeta. Celosamente sostenida por la paciencia de jugadores que sacan a relucir impulsos identitarios fuertes para rehacerla continuamente, pese a las presiones de los discursos dominantes que intentan inhibir aspectos salientes de la creatividad popular.

Di Giano, Roberto, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Massarino, Marcelo, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Poniso, Julián, Universidad de Buenos Aires, Argentina
X Corredor de las Ideas. Uruguay 2009.

Diccionario Alternativo : Alfabetización

Silvia Fridman

La idea de alfabetización original existente se transformó a partir de la segunda mitad del siglo XX. La alfabetización es la reivindicación de la educación como proceso para potenciar las capacidades humanas y ponerlas al servicio del progreso y el bien común.

Es por ello que la UNESCO en 1967 estableció el 18 de septiembre, como el día mundial de la alfabetización. La conmemoración de este día busca mantener viva la idea de que un mundo alfabetizado es mucho más que un mundo en donde la población sabe leer y escribir, porque a partir de esa década la alfabetización comenzó a implicar otros conceptos más allá del aprendizaje de la lectura y escritura; como por ejemplo, el de la comprensión de la lectura. Uno de los grandes retos del siglo XXI, es lograr la alfabetización mundial tanto de los niños, como así también la de los adultos. En el nuevo milenio se han incorporado otros conceptos como el de alfabetización tecnológica, digital y otras

X ENCUENTRO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Aproximación crítica de la condición humana en el contexto

latinoamericano de hoy

10,11 y 12 de Setiembre de 2009.

Maldonado, Uruguay.

Contrahegemonía: Una respuesta desde abajo

Claudio Gallegos
Universidad Nacional del Sur / CONICET
Bahía Blanca – ARGENTINA
cgallegos@uns.edu.ar

En esta comunicación, problematizaremos al término contrahegemonía vinculándolo a la construcción de poder horizontal de aristas transformadoras, que parten de la posibilidad de una nueva concepción de mundo, capaz de enfrentar al orden hegemónico imperante.

En la tarea de semantización del mismo, sumaremos su capacidad alterativa para pensar su ejecutividad, en la emergencia de proyectos alternativos de articulaciones y direccionalidades que exhiban la presencia y participación de actores sociales con cualidades de intervención y subversión, en las variadas facetas de su *realidad presente*.

Ponente: Dra.© Patricia González San Martín

Universidad de Playa Ancha
Valparaíso- Chile
plgonzal@upla.cl - lurdesgsm@gmail.com

Eje Temático: Pensamiento alternativo como revisión crítica de la condición humana.
Mesa N° 5: Pensamiento alternativo.

Resumen

La ética de la liberación formulada por Enrique Dussel, considera un momento estructural de la condición humana, relacionado con el ámbito de lo pulsional, ámbito que ha sido tratado filosóficamente en distintos momentos de su obra; en efecto, el tratamiento de lo negativo, de lo pulsional y de lo material se constituye en los cimientos de la arquitectónica racional de principios y criterios fundamentales de la argumentación dusseliana. Dussel interpreta que la dialéctica del deseo es, en definitiva, una pulsión alterativa original que, de acuerdo con lo especulado por el psicoanálisis no debe confundirse con la satisfacción de necesidades. Esta pulsión alterativa original, Dussel la entiende como la versión al otro como otro, más original que todo interés. Entonces, esta pulsión, que hasta el momento siempre ha estado castrada por el interés individual, con la ética de la liberación tendría una plausibilidad teórica de ser desarrollada y argumentada a propósito de las víctimas; todo ello significa pensar el espacio de lo nuevo, de lo que aún no es representado, lo que aún no aparece.

Desde esta perspectiva, la pulsión de alteridad es, en la filosofía de Dussel el impulso meta-físico creador que permitiría hacer evidente las clausuras del sistema ideológicamente construidas en una totalidad que opera desde la lógica del interés individual. La pulsión de alteridad es el impulso y al mismo tiempo la posibilidad radical de constituir comunidades éticas antihegemónicas.

Pedro Karczmarczyk (Universidad Nacional de La Plata, CONICET)

Dialéctica: este concepto tiene una larga historia en la filosofía occidental. En la filosofía antigua su significado es a veces próximo al de lógica formal, con los estoicos por ejemplo, y otras veces alude a un método orientado a la búsqueda de la verdad a través del razonamiento, emparentado con lo que hoy llamaríamos "lógica informal" (Zenón con sus paradojas, Sócrates y la mayéutica, Protágoras, Platón y Aristóteles). En la Edad Media "dialéctica" fue el nombre usado para la lógica en general. En la modernidad, Kant le dio al término el significado de una crítica de las ilusiones en las que caemos al realizar juicios sobre aquello que traspasa los límites de la experiencia. Kant muestra que, al traspasar dichos límites, la razón puede demostrar tanto la tesis como la antítesis (que el mundo debe tener un comienzo, y que no puede tenerlo, por ejemplo). Con todo, de acuerdo a Kant, estas contradicciones en las que cae nuestra facultad de conocimiento al traspasar los límites de su uso legítimo, son inherentes a la misma y por ello inevitables.

Felipe Livitsanos

Universidad de Buenos Aires

CRECIMIENTO SOSTENIDO. Partimos del concepto de crecimiento o desarrollo económico originalmente formulado por la economía clásica inglesa, que sólo ponía énfasis en la producción de bienes y servicios y su distribución, en la imposibilidad de abastecer a una población en aumento y la necesidad de un equilibrio entre oferta y demanda de bienes, mano de obra y capital. Este concepto fue criticado por las tesis materialista de Karl Marx y dentro del liberalismo por la teoría heterodoxa de John Keynes. De acuerdo a nuestra concepción, el crecimiento implica la articulación económico-productiva y social en el marco de un desarrollo autogenerado o interno en los países latinoamericanos. También, la imprescindible interacción comercial, productiva y social integrada entre ellos, dentro de un gran mercado común latinoamericano que genere autoabastecimiento de materias primas, insumos, productos industriales y de energía. Por eso, caracterizaríamos el crecimiento sostenido como un crecimiento integrado en el ámbito de un país o de un amplio espacio latinoamericano que implique la producción de bienes y servicios así como de bienes humanos, tales como la educación y las artes humanas. Esta idea de crecimiento tendría la posibilidad de aminorar las fluctuaciones y variables de un mercado sometido a los oligopolios, influencia de ciclos económicos y capitales externos. Para ello, la interacción latinoamericana no debe incluir solamente el autoabastecimiento y el intercambio de alimentos, recursos mineros y energéticos y manufacturas, sino que también requeriría aminorar los costos de la dependencia respecto de los capitales externos a los efectos de generar mercados propios, pero sin un sesgo empresarial economicista determinante.

Morir en América latina En los tiempos de las revoluciones

Gustavo Ortiz
Conicet- Argentina

El texto que presento empuja por hacerse de un lugar en un espacio con límites (móviles) que lo condicionan. Antes que nada, al redactarlo, no he podido ignorar un antecedente: desde hace algún tiempo, trabajo en un proyecto de investigación sobre modernidad e identidad en América latina, concentrado en un período, el de las revoluciones independentistas, y en una cuestión, la relación entre la cultura colonial heredada y la ilustración europea. Y en esa orientación, concentro mis publicaciones.

En segundo lugar, he debido atender al tema planeado para la ocasión *Aproximación crítica a la condición humana en el pensamiento latinoamericano contemporáneo*. Debo confesar que la propuesta me produjo, inicialmente, cierta perplejidad. En efecto, me recordó a Sartre y a su descripción de la condición humana como aquellos límites a priori que sitúan la existencia, entre otros, estar arrojado en el mundo, vivir con los demás, y ser mortal. Un prejuicio personal (habituados, como estamos los intelectuales latinoamericanos a discusiones político-ideológicas), la retrotraía a los años 50 y comienzos de los 60, cuando –incluso– apasionaba. Mi reconciliación con el tema comenzó al encontrar en mi biblioteca la novela de Malraux sobre la condición humana como recuperación de una dignidad perdida, la de los miserables, explotados y humillados. Y terminó de cerrar con Hannah Arendt y su idea de la acción, dadora de identidad y libertad, como lo más propio de la condición humana. Recordé, por último, que el tema tenía ya un tratamiento entre intelectuales latinoamericanos, en una versión digital preparada por Hugo Biagini.

Las referencias mencionadas están presentes en lo que sigue, en una convergencia difícil de alcanzar, pero intentada.

De una u otra manera, en la pregunta por la condición humana asoma la pregunta por el sentido de la existencia, individual o colectiva, disparada, en última instancia, por el problema de la muerte. En cuanto tal, se la han formulado los hombres de todas las épocas, pero por tener la existencia real una constitución histórica, la pregunta se planteó de forma distinta en cada situación, esto es, con apremios y honduras diferentes. Pues el que la existencia tenga una constitución histórica, significa, también, que tiene una constitución social; que se realiza con los otros y en el mundo, en una trama de acciones y lenguajes, y que otorga la última forma a la identidad, personal y colectiva. La cuestión a la que apunto es cómo se plantearon la pregunta por la condición humana –por el sentido de la vida y de la muerte– los hombres que protagonizaron las revoluciones independentistas, en la encrucijada de un mundo (como trama de significados) que provenía de la cultura colonial, y otro, iconoclasta, que irrumpía desde la modernidad naciente. Intentaré describir, a grandes rasgos, ese tiempo histórico de comienzos del siglo 19, en el Río de la Plata; de cómo los factores políticos, económicos, culturales e ideológicos colisionaron y presionaron, conformando los comportamientos individuales y colectivos, y cómo, desde ese lugar hermenéutico, los hombres comprometidos con la gesta revolucionaron, enfrentaban (¿y se planteaban?) el problema de la muerte. Metodológicamente, expondré solo algunos casos testigos, revisando ciertas fuentes biográficas en donde la subjetividad se transparenta. Alguna reflexión última, buscará comparaciones con la situación contemporánea.

X Corredor de las Ideas del Cono Sur

Mesa Pensamiento Alternativo

Autor: Gerardo Oviedo.

Institución de pertenencia: Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de Córdoba.

Resumen:

En el marco de la Mesa de Pensamiento Alternativo se propondrá la lectura y discusión de la entrada temática "A priori vital", orientada a los problemas de fundamentación de la ética de la liberación latinoamericana. Esta contribución forma parte del proyecto de investigación CONICET titulado "Diccionario del Pensamiento Alternativo II. Nueva Edición Ampliada y Conclusiones Generales", con dirección del Dr. Hugo Biagini, con sede en la Sección Pensamiento Argentino del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

X CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy.

10,11 y 12 de Setiembre del 2009.

Maldonado. Uruguay.

Fundamentación

El sentido de nuestra convocatoria es problematizar sobre la realidad de la condición humana desde la que surge la necesidad de discutir alternativas con diálogos de múltiples narrativas en un contexto tan particular como el latinoamericano. Diálogo que nos lleva a debatir sobre las incertidumbres y las certezas de nuestra realidad sociopolítica para empezar a pensar alternativas posibles, en la medida en que exista una decisión política para hacerlo.

. Pensamiento alternativo como revisión crítica de la condición humana.

Interculturalidad, verdad y justicia

En un mundo de sistematización total, que por una parte extiende universalmente las mayores posibilidades de conquista cognoscitiva y práctica de las cosas y de los hombres, y por otra los reduce a instrumento y mercancía, se requiere sin duda alguna un pensar alternativo. En la tradición filosófica europea, ya desde el siglo XIX, pensadores y poetas hablaron del ocaso de occidente y la exigencia de un nuevo nacimiento, de acabamiento de la metafísica y la exigencia de otro comienzo del pensar en el ámbito originario y abismoso del ser como acaecer, que requiere una transformación profunda para ganar ser y sentido. En el caso de otros centros históricos, como en nuestros países de América Latina, se trata de recuperar tal dimensión originaria también en otras raigambres culturales y sus propias experiencias, de recobrar sus pueblos excluidos desde modelos impuestos o asumidos por los procesos de conquista, colonización, neocolonizaciones y las propias repúblicas. Pondremos como ejemplo los reclamos de los movimientos sociales y de una ciudadanía que en general solicita ser atendida por una organización política adecuada para una mejor condición humana.

DINA PICOTTI

X ENCUENTRO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR
Aproximación crítica de la condición humana en el contexto
latinoamericano de hoy
10,11 y 12 de Setiembre de 2009.
Maldonado, Uruguay.

Javier Pretti
CONICET
Bahía Blanca-ARGENTINA
pretozd@hotmail.com

Legitimación: Un abanico semántico

En este trabajo se intentará abordar las distintas acepciones del término legitimación y sus implicancias en el discurso histórico político.

Para ello rastreamos el origen del concepto, para luego focalizarnos en un breve esbozo de la teoría de la legitimidad elaborada por Max Weber. Finalmente aportaremos una visión alternativa acerca del papel de los medios de comunicación como nuevos forjadores de legitimidad política

Dante Ramaglia (Universidad Nacional de Cuyo, CONICET)

RESUMEN

“La temática de los 'ideales' como expresión del pensamiento alternativo”

En el trabajo se examina la problemática de los ideales desde la consideración de su significación y alcances para la constitución de lo que denominamos pensamiento alternativo. Dicho tratamiento corresponde a la finalidad de elaborar una serie de conceptos que se plasmarán en la nueva edición de un Diccionario de términos. En líneas generales se intenta aportar elementos teóricos a un tipo de pensamiento crítico y propositivo que tiene un conjunto de expresiones que contemplamos especialmente en la época contemporánea y en América Latina. Particularmente la temática de los ideales se remite a una serie de expresiones que se juegan en una tensión utópica, con respecto a una situación negativa dada o frente al realismo político.

X ENCUENTRO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Aproximación crítica de la condición humana en el contexto

latinoamericano de hoy

10,11 y 12 de Setiembre de 2009.

Maldonado, Uruguay.

Adriana Claudia Rodríguez
Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca – ARGENTINA
acrodri@criba.edu.ar

NuestrAmérica: En la apropiación del posesivo

Nuestramérica término acuñado por Martí nos ofrece una nominalización válida y abarcativa que materializa un colectivo de pertenencia americana, cristalizando un *nosotros* auténtico.

El trabajo pretende incursionar en la historicidad del concepto, a fin de indagar en sus cualidades éticas, políticas, identitarias y fundamentalmente vincularlo a un proyecto de genuinidad americana que reemplace antiguos nombres provenientes de la dominación y refleje una toma de posición propia y endógena desde la porción continental a la que adscribe.

X CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Macedonismo

Autor: Horacio Eduardo Ruiz (U.B.A.-Corredor de las Ideas)

El Pensamiento autogestionario de Macedonio Fernández constituye un *espacio conceptual* que se define por su extraterritorialidad: metafísica negativa, oralidad y literatura fractal. Decir Macedonio es pensar en un *borrador permanente* y es mentar una forma de arbitrariedad que garantiza la identidad del individuo biológico y biográfico y que, sin embargo, pone en crisis la potencialidad "ismo" en tanto doctrina, sistema, escuela o movimiento, según la aclaración de la Real Academia Española.

De acuerdo con Jorge Luis Borges "a Macedonio la literatura le importaba menos que el pensamiento y la publicación menos que la literatura". Su registro oral y comunicacional – uno de los ancianos de la tribu latinoamericana, según Enrique Lihn- es la marca visible de un trabajo íntimo en la lengua, análogo al de Xul Solar en el ámbito de la plástica.

El primer metafísico de Buenos Aires y único filósofo auténtico (quien lo dice es nada menos que Raúl Scalabrini Ortiz) introduce el concepto de "Almismo Ayoico" (*No Toda es Vigilia la de los ojos abiertos*) negando cualquier forma de Realidad, salvo la psíquica, como asimismo impugna la temporalidad, el espacio y la ley de causalidad.

En cuanto a la textualidad Macedonio propone una *lectura microscópica*, un ver/hacer, esbozado en *Papeles de reciénvenido*: "Sentirás lo difícilmente que la voy tendiendo ante ti. Trabajo de formularla; lectura de trabajo: leerás más como un lento venir viniendo que como una llegada".

Macedonio, genuina alternativa frente al mundo académico, privilegia la oralidad frente a los estragos de la imprenta, busca en las pensiones, la calle y sobre todo el café (con un espíritu socrático) un diálogo que hace de su "obra" un bregar artesanal e intransferible.

X ENCUENTRO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Aproximación crítica de la condición humana en el contexto

latinoamericano de hoy

10,11 y 12 de Setiembre de 2009.

Maldonado, Uruguay.

Monopolio de la palabra y disputa de sentido: Desafíos de la Comunicación alternativa en América latina.

María del Rosario Sánchez
Universidad Nacional de Buenos Aires
ARGENTINA
rosariosanchezrod@gmail.com

El término *alternatividad* vinculado a la comunicación plantea, en principio, una opción o rechazo frente a la lógica de funcionamiento del sistema de medios, funcional al poder político y económico imperante, vigente en un período determinado. Es pertinente, sin embargo, considerar la conflictividad en la que puede derivar ensayar una definición unívoca y absoluta de una expresión que debe aplicarse a experiencias enraizadas en contextos políticos, económicos y culturales, praxis y actores sociales diversos.

En tal sentido, partimos de su concepción en tanto categoría relacional y abierta para proceder al abordaje de su desarrollo y evolución en América Latina en diferentes etapas históricas: de su inscripción en los años '60/ '70 en un proyecto político, operando como medio para una transformación social de fondo, a la *alteratividad* culturalista posmoderna. Límites, deudas y desafíos actuales.

X ENCUENTRO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Aproximación crítica de la condición humana en el contexto

latinoamericano de hoy

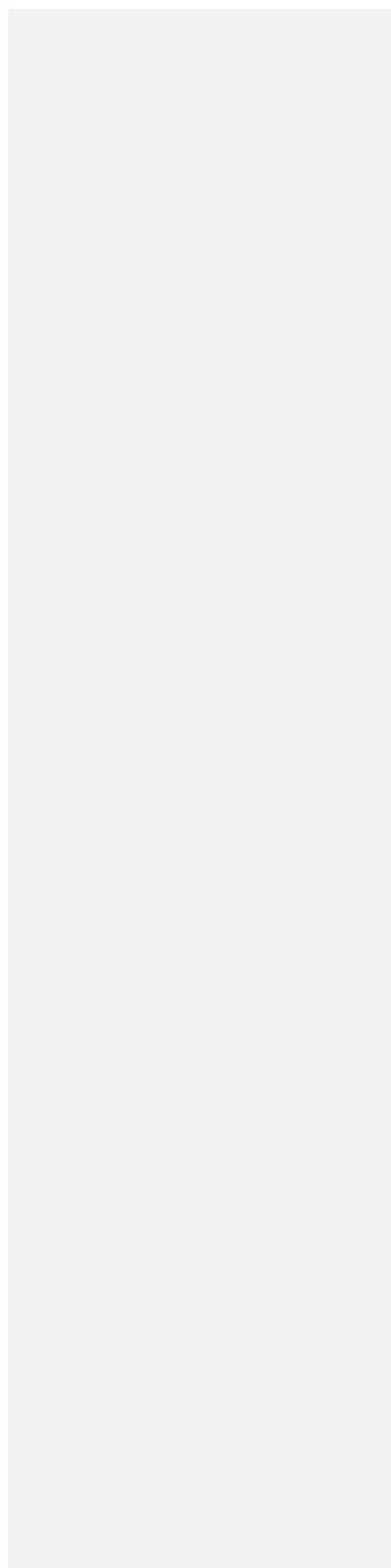
10,11 y 12 de Setiembre de 2009.

Maldonado, Uruguay.

**La emancipación nuestroAmericana: hacia el rescate de los principios fundantes y su
proyección a doscientos años del proyecto libertario**

Elena Torre
Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca-ARGENTINA
etorre@yahoo.com.ar

Situados en la idea de continentalismo martiano, entendemos el término “*emancipación*” como un proceso que incluye distintas fases que cristalizaron en el acto independentista que no se agota en el mismo. Por el contrario, a poco de arribar al Bicentenario de las revoluciones hispanoamericanas, el concepto de emancipación cobra vigor en Nuestra América como proyecto vivo, inconcluso. Interpelador de la realidad americana pulsando en las matrices de dominación aún vigentes. En este sentido, intentaremos revisar el término emancipación partiendo de su origen y apropiación. Siguiendo la línea de pensamiento revolucionario bolivariano, lo pondremos en diálogo con algunos de los principales temas de la realidad americana contemporánea, que los pensadores de Nuestra América reconocen como parte del proyecto emancipador vigente.



X ENCUENTRO DEL CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Aproximación crítica de la condición humana en el contexto

latinoamericano de hoy

10,11 y 12 de Setiembre de 2009.

Maldonado, Uruguay.

**La emancipación nuestroAmericana: hacia el rescate de los principios fundantes y su
proyección a doscientos años del proyecto libertario**

Elena Torre
Universidad Nacional del Sur
Bahía Blanca-ARGENTINA
etorre@yahoo.com.ar

Situados en la idea de continentalismo martiano, entendemos el término “*emancipación*” como un proceso que incluye distintas fases que cristalizaron en el acto independentista que no se agota en el mismo. Por el contrario, a poco de arribar al Bicentenario de las revoluciones hispanoamericanas, el concepto de emancipación cobra vigor en Nuestra América como proyecto vivo, inconcluso. Interpelador de la realidad americana pulsando en las matrices de dominación aún vigentes. En este sentido, intentaremos revisar el término emancipación partiendo de su origen y apropiación. Siguiendo la línea de pensamiento revolucionario bolivariano, lo pondremos en diálogo con algunos de los principales temas de la realidad americana contemporánea, que los pensadores de Nuestra América reconocen como parte del proyecto emancipador vigente.

Mesa 6

Historia y Memoria

X CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Maldonado, Uruguay, septiembre de 2009

Autor: Mgter. Osvaldo Emilio Prieto. Universidad Nacional de Río Cuarto,
Córdoba, Argentina

Título: Argentina: “un país condenado al éxito”. Reflexiones de cara al bicentenario

E-mail: prietoformento@arnet.com.ar

Las percepciones relacionadas con la idea de nuestro “destino de grandeza” motivaron ciertas elucubraciones que atravesaron significativamente el imaginario de numerosos argentinos. En años recientes la expresión “los argentinos están condenados al éxito” fue expuesta por el pensador brasileño Helio Jaguaribe y refutada por el ex presidente Eduardo Duhalde en el contexto de la crisis disparada en 2001-2002. En su texto *Memoria del Incendio*, Duhalde expresaba: *Mi visión del devenir es optimista. Sigo creyendo –con Helio Jaguaribe- que la Argentina está condenada al éxito*⁶⁷⁴.

Las ideas vinculadas a nuestro “destino de grandeza” circularon originalmente por el discurso de nuestros sectores dirigentes en el proceso formativo de nuestro Estado nacional. También se vincularon esas percepciones a las esperanzas de miles de inmigrantes arribados a principios del siglo pasado ante las posibilidades que ofrecían estas tierras, para luego penetrar en amplios sectores sociales.

La idea de un futuro asegurado, con el tiempo y en el contexto de nuestros avatares, encontró su contrapartida en otros posicionamientos: los relativos a que “este país no aprende más”, que “este país no tiene cura”. Los correlatos temporales y opuestos de las dos visiones giran en torno a las expectativas que merodearon el Centenario de nuestra independencia y las desesperanzas manifiestas en nuestra entrada al Bicentenario. Una prolífica ensayística nacional proveniente de distintas extracciones ideológicas consideró y considera la temática, nuestro objeto de análisis.

Los albores del siglo XXI nos encuentra ante al bicentenario en un contexto crítico. Los ánimos nacionales no se corresponden con el “ambiente optimista” del centenario, mas allá de los problemas de entonces y de ese optimismo apadrinado desde el poder. En líneas generales decimos que el optimismo se fue transformando en frustración e incertidumbre.

Las percepciones originales de nuestra “condena al éxito” atravesaron el pensamiento de los argentinos en épocas promisorias como también en momentos críticos, valga como ejemplo nuestra coyuntura. Ya señalamos, el presidente elegido por la Asamblea Legislativa (enero de 2002), Eduardo Duhalde, renovó el planteo histórico: el de nuestra condena al éxito. Esta afirmación político-ideológica, puede ser presentada como un recurso esperanzador y tranquilizador de ánimos en medio de una “crisis bisagra” en nuestra historia, ocasión oportuna para replantear el “mito”. Soñar con un destino de grandeza o con el éxito futuro señala cierta altura de miras a las que un pueblo puede aspirar; pero tal como ha sido utilizada la idea, o tal como ha circulado en la mentalidad de los argentinos (nos irá bien a pesar de todo; este es un pueblo elegido por Dios) es lo que ponemos a discusión en nuestro escrito.

En un ensayo reciente, *Nosotros*, María Seoane señala: *El siglo XX había comenzado para la Argentina con augurios de prosperidad (...) se creía que el progreso indefinido no tendría fin (...) los argentinos se situaron en la creencia de que iría bien-a-pesar-de-todo, de plagas y saqueos, de extravíos y crueldades, como si fuera en verdad el pueblo elegido por Dios (...) En ese mito constitutivo del destino de grandeza tuvieron mucho que ver los ideales liberales con los que los grandes*

⁶⁷⁴ DUHALDE, Eduardo, 2007: *Memorias del incendio. Los primeros 120 días de mi presidencia*, editorial Sudamericana, P.20

*pensadores del siglo XIX argentino forjaron las bases de la nación moderna*⁶⁷⁵. La Argentina del Centenario miraba (desde la Pampa Húmeda y el puerto) a Europa, a la “civilización”. Nuestros inmejorables recursos naturales proveerían la base de ese destino.

Podemos identificar, para finales del siglo XIX y principio del XX, un trasfondo insoslayable marcado por las influencias positivistas, más precisamente por los conceptos evolucionistas de Spencer, los cuales tuvieron su impacto en el pensamiento de intelectuales destacados. Spencer había planteado que las sociedades evolucionan desde una etapa militar a otra industrial o más civilizada. Argentina podía convertirse en un caso emblemático. En el esquema evolucionista nuestro país se encontraba en un momento histórico clave (¿había superado el militarismo?). Podemos identificar esta tendencia en intelectuales como José Ingenieros. Las reflexiones de Ingenieros, en palabras de Torcuato Di Tella, *fascinaban a quienes veían la posibilidad de acoplarse a una poderosa locomotora histórica que conduciría a un destino mejor, independientemente de los pequeños proyectos de grupos, facciones o partidos políticos. La lucha por la vida era un hecho que se daba, nos gustara o no. Primero de todo, entre razas, y no había dudas de quién era la vencedora. Lo mismo entre países y entre clases. Mirando a nuestra parte del continente, Ingenieros estaba seguro de que la Argentina se impondría, con el tiempo, como potencia rectora. Tenía “mejor tierra” que Chile y más “raza blanca” que Brasil*⁶⁷⁶.

Más allá de las elucubraciones de Ingenieros, había razones para creer en nuestro “futuro de grandeza”. Pero en términos políticos o en el marco de las prácticas relacionadas con los ámbitos del poder y sus proyectos económico-culturales, podía ser considerado este posicionamiento como una *zoncera*, en expresiones de Jauretche, enmarcada en la *zoncera* madre de todas: “civilización o barbarie”. Jauretche pone las cosas en sus justos términos: *Que la oligarquía haya creído un éxito definitivo de la zoncera civilización y barbarie, lo que llamó el “progreso” de la última mitad del siglo XIX y los años iniciales del presente ha sido congruente con sus intereses económicos. Alienada al desarrollo dependiente del país, su prosperidad momentánea le hizo confundir su propia prosperidad con el destino nacional*⁶⁷⁷.

Las potencialidades y las promesas argentinas de la primera mitad del siglo XX atrajeron a millones de inmigrantes. Pero esas potencialidades no estaban inmunizadas contra las reiteradas “fiestas”, saqueos y torpezas. En la segunda mitad o postrimerías del siglo pasado muchos argentinos comenzaron a hacer el viaje contrario. Nuestra “condena al éxito” se iba transformando en relatos sobre nuestro fracaso.

Eduardo Mallea en *Historia de una pasión argentina*, un ensayo de 1937, ya planteaba la problemática. Identificamos en este ensayo el rostro aparente y el profundo de parte del habitante del suelo argentino. Mallea visualizaba una suerte de contraposición entre una Argentina “visible” y una “invisible”, la silenciosa, la oculta, la alejada de la idea del éxito seguro. En su “pasión” se podía encontrar expresiones como éstas: *Hacia una Argentina difícil, no hacia una Argentina fácil. Hacia un estado de inteligencia, no hacia un estado de grito (...) Mientras vivamos durmiendo en ciertos vagos bienestar estaremos olvidando un destino. Algo más: la responsabilidad de un destino*⁶⁷⁸. Mallea nos significaba que en Argentina no existe nada asegurado por sus bondades naturales; nuestro destino no necesariamente era el de un éxito sellado por una suerte de determinismo histórico. Esto se relaciona en Mallea con cierto falso orgullo, tonto nacionalismo: *No hay nada más lóbrego y terrible que el nacionalismo de los hombres de razón corta*⁶⁷⁹.

La pronosticada predestinación al éxito tuvo mucho que ver con ese “nacionalismo de razón corta”. Los pueblos que crean una imagen de su predestinación segura pueden encontrar sorpresas. Citando a Maquiavelo, Mallea puntualizaba: *Esto lo sabía de sobra Maquiavelo (...) “unos han creído y otros*

⁶⁷⁵ SEOANE, María, 2005: *Nosotros*, ed. Sudamericana, Bs.As. p.20

⁶⁷⁶ DI TELLA, Torcuato, 2004: *Historia social de la Argentina contemporánea*, ed. Troquel, Ministerio de Educación Ciencia y Tecnología, p.135.

⁶⁷⁷ JAURETCHE, Arturo, 2006, *Manual de zonceras argentinas*, ed. Corregidor, obras completas, volumen 2, p.24

⁶⁷⁸ MALLEA, Eduardo, 1961: *Historia de una pasión argentina*, Ed. Sudamericana, Bs.As. p.18

⁶⁷⁹ Idem, p.19

*siguen creyendo que las cosas de este mundo las dirigen Dios y la fortuna, sin que la prudencia de los hombres influya en su mudanza y sepa ponerle remedio..., pero me atrevo a aventurar el juicio de que si de la fortuna depende la mitad de nuestros actos, los hombres dirigimos, cuando menos, la otra mitad*⁶⁸⁰.

Mallea hablaba de esa "Argentina visible" en el sentido de la apariencia, la construcción de un mundo ficticio. Buenos Aires sería el ejemplo emblemático. Contraponía a esta visión, como decíamos, la "Argentina invisible", la profunda, la silenciosa, la que puede ser captada por el espíritu. La primera es la base de mitos como el que analizamos.

En el proceso inmigratorio reconoce Mallea parte de nuestra mentada condena al éxito. Nuestro territorio era fabulosamente ofrecido al porvenir: *...ante el espectáculo de esa auténtica grandeza potencial, los hombres venidos de otras tierras se recogían, se consustanciaban, enmudecían...*; hacía aquí referencia a la primera ola inmigratoria. Describía un posterior proceso: *Y he visto a los inmigrantes ulteriores. Y en vano he querido adivinar en esos rostros más jóvenes de ambiciones el brillo con que se entiende algo más que las letras de los anuncios metropolitanos (...) Los he visto alegres por fuera, sordos por dentro. Atados a nuestro destino (...) Creemos que basta con proclamarnos para nuestros adentros: adelante, y Dios proveerá. ¡Que engaño! Que engaño, porque Dios no proveerá*⁶⁸¹. Entre criollos forjadores, sectores dirigentes de nuestras oligarquías, ciertos ámbitos intelectuales e inmigrantes obnubilados por lo existente, se fue cimentando la idea de nuestra mentada condena al éxito.

Saltando en el tiempo, Víctor Massuh, en su ensayo de 1982 (*La Argentina como sentimiento*), señalaba ciertas deformaciones en las interpretaciones acerca de "nuestros males", en un momento crítico de nuestra república. Buenos Aires, puntualizaba Massuh, fue presentada como la "Cabeza de Goliat", condenando al raquitismo al resto del cuerpo; el poder de la metrópoli convertía al estado en su prisionero.

En el enjuiciamiento negativo respecto a nuestros males nadie quedaba al margen. Destacaba Massuh que los diagnósticos globales produjeron estragos; la "desmesura" de esos diagnósticos impedía el acceso a la verdad. Pero con frecuencia los argentinos preferían la identificación de "un mal exclusivo" que origina a todos los demás. Todo confluye en el reverso de una visión que dominó la autoestima: *se trata de la misma imagen falsa de un país orgulloso de un destino excepcional otorgado gratuitamente por la providencia, pero no por el esfuerzo de sus manos (...) el bien que no se conquista con el propio esfuerzo se pierde pronto, se volatiliza de los dedos y es corruptor*⁶⁸². Nosotros decimos que el esfuerzo de millones de argentinos existió. Los arrebatos practicados por sectores puntuales realmente corruptos y corruptores también. En su escrito, Massuh reparte culpas a todos. Ninguna institución (iglesia, ejército, universidad, partidos políticos, sindicatos) podía cargar culpas por sí sola. José Isaacson polemizó con Massuh en *La Argentina como pensamiento*, creemos que acertadamente, advirtiendo respeto a las generalizaciones sin distinguir entre las corporaciones privilegiadas⁶⁸³. Las frustraciones nacionales, lejos de una fatalidad histórica, se presentan como resultado de condiciones objetivas.

Massuh escribía desde París, como funcionario ante la UNESCO. En el prólogo de su texto evidenciaba cierto estado de ánimo: *la patria tenía para mí una presencia constante, un estado de ánimo, la herida de una frustración (...) implica pensar un país fragmentado, que no tiene fisonomía, o la cambia bruscamente porque posee muchas otras. Oscilamos entre dos visiones extremas: la invertebración o los rostros de Proteo*⁶⁸⁴. Massuh nos quiere significar de esta manera o que Argentina es amorfa, invertebrada, o que posee, al igual que Proteo, muchas formas que adopta selectivamente a través de cambios bruscos. En el momento que escribía Massuh expiraba una última dictadura militar.

⁶⁸⁰ Idem, p.23

⁶⁸¹ Idem, pp. 24-25

⁶⁸² MASSUH, Víctor, 1982, *La Argentina como sentimiento*, Ed. Sudamericana, p.30

⁶⁸³ Esto es señalado por BIAGINI, Hugo, 2000, en *Entre la identidad y la globalización*, ed. LEVIATAN, colección: El hilo de Ariadna, Cap. Fed., Bs.As.

⁶⁸⁴ Massuh, op.cit., prólogo. Proteo era la figura griega de ese Dios marino al que Poseidón, su padre, le dio el don de cambiar de formas según su voluntad.

El autoritarismo armado o el Estado de Derecho en sus diversas modalidades son las formas a las que se alude implícitamente.

En 1989, en el marco de otra crisis profunda, ese destino de grandeza se desdibujaba. Denevi (en su *República de trapalanda*) trataba de encontrar explicaciones. Trapalanda, derivado del vocablo "trápala", encuentra en todas sus acepciones, señalaba Denevi, referencias a una verborrea sin fundamento. Denevi pintaba el panorama en los siguientes términos: *Trapalanda vendría a ser, pues, un país donde se habla mucho y se miente mucho (...) no existe ningún país que merezca llamarse trapalanda aunque en todos haya charlatanes y mentirosos. Habría dos excepciones: según una fama acaso injusta, la nación nómada de los gitanos. Y, según un consenso generalizado (...) la comunidad internacional de los políticos. ¿Hay una tercera excepción? ¿de qué país hablo en este libro? De la República Argentina*⁶⁸⁵.

Lo que Denevi parte señalando en su escrito de 1989 es que los argentinos vivían como si hubieran alcanzado la utopía, la "condena al éxito", *sin advertir que mientras tanto el país real permanecía siempre a la misma distancia del país ideal (...) Antes nos habíamos propasado en las ilusiones. Ahora nos propasamos en las desilusiones*⁶⁸⁶. Nos propasamos en ilusiones en momentos promisorios; nos propasamos en desilusiones en momentos críticos, parte de la ciclotimia del argentino. Denevi esgrimía expresiones que creemos trasladables a nuestros días: *Todavía ahora hay un basto sector de la sociedad que no ve la crisis como una realidad instalada sino como una absurda y perversa negación de la realidad. De modo que no se siente obligado a enfrentarla sino a eludirla, a pasar por un costado para seguir adelante en dirección del luminoso porvenir rubricado y garantizado por el mito de la predestinación*⁶⁸⁷. Señalaba Denevi una problemática de carácter central: *cómo acoplar el destino de cada grupo o cada individuo, siempre sujeto a riegos, con el destino nacional ya garantizado por la predestinación*⁶⁸⁸.

El autor apela a un recurso novelístico en su ensayo haciendo hablar a un extranjero. Después del prólogo aparece "El libro del extranjero" en el cual se proyectan sus reflexiones. Ese extranjero, antes de iniciar su viaje a la Argentina, comenta un episodio de su niñez. Había escuchado las conversaciones sobre las promesas argentinas contadas por un emigrante europeo en diálogo con sus padres.

Encontramos inmediatamente en el texto de Denevi la contracara del relato de ese extranjero intrigado por la Argentina. Después de promediar el siglo XX la reputación Argentina fue cambiando. El personaje señala el siguiente hecho: miles de argentinos comenzaron a hacer el viaje contrario; arribaban a Europa en procura de mejor suerte, realidad que no podía ser explicada por un agotamiento de recursos naturales, tampoco por una guerra. Esta situación despierta la curiosidad del extranjero quien decide finalmente viajar a la Argentina después de la última dictadura militar: *Algunos hechos simultáneos estimularon mi propósito*, expresa el extranjero y prosigue: *A principios de 1984 recibí una carta fechada en Buenos Aires. Me la enviaba alguien de quien solo diré que es Alemán y que reside en la República Argentina desde 1970. En uno de los párrafos leí: Este país es uno de los pocos civilizados de la tierra donde los aventureros como yo pueden sentirse a sus anchas. Conocía al alemán lo suficiente para darle a esa frase ambigua un sentido peyorativo. Unos renglones más abajo la carta confirmó mis presunciones: No se lo niego, soy rico. Me enriquecí explotando en Misiones cierta industria que a los argentinos nunca les había interesado (...) en la Cólquida endeudada y arruinada alguien repetía la hazaña de los antiguos inmigrantes (...) Mi curiosidad aumentó. Poco tiempo después me entrevistó un periodista francés (...) Aproveché para tantear sus impresiones de la República Argentina. Veá, me dijo, es un país donde hoy se puede esperar cualquier cosa y mañana desesperar de esa misma cosa. Nunca se puede estar seguro de nada (...) Es como vivir en los preparativos de algo que no se sabe que será (...). A la semana siguiente me visitó Abel Posse, escritor y diplomático argentino (...) me repitió el juicio nada gentil de un político italiano: la República Argentina*

⁶⁸⁵ DENEVI, Marco, 1989, *La república de trapalanda*, Corregidor, p.7

⁶⁸⁶ Idem, p.9

⁶⁸⁷ Idem, p.90

⁶⁸⁸ Idem, p.93

es una sofisticada Lamborghini de doce cilindros en manos del tonto del pueblo que ganó la rifa de fin de año. Corrí a hacer las valijas⁶⁸⁹.

Los comentarios que le llegaron al *extranjero* a través del alemán dejan entrever que los argentinos no sabemos aprovechar nuestras potencialidades (¿no sabemos, o se han presentado obstáculos de todo tipo?); lo harán otros que se enriquecen con nuestros recursos, con nuestra extensión, (Martínez Estrada expresaba en su *Radiografía de la pampa* que la extensión no es grandeza, es la idea de la grandeza). El espíritu emprendedor de los primeros inmigrantes, en Denevi, aparece desdibujado en las últimas décadas; como si un relajamiento se hubiese apoderado de nosotros debido a nuestra "condena al éxito". Es el país en donde se puede esperar cualquier cosa, diría el francés, en el que siempre estamos en los preparativos de lo desconocido. Un país en donde se desarma y se arma todos los días. Son los "rasgos adolescentes" de la república Argentina, diría el *extranjero*. Todo esto se vincula al juicio más frustrante, los comentarios de Posse basados en las reflexiones de un político italiano: los argentinos salimos sorteados por la naturaleza, pero no sabemos utilizarla. Para el *extranjero*, el que manejaba la Lamborguini era un inexperto adolescente.

Denevi (el *extranjero*) habla de "los mitos del adolescente colectivo argentino"⁶⁹⁰. Pero este país colmado de riquezas naturales, señala el *extranjero*, exige no solo inteligencia, sino también esfuerzo. Esto es lo que ha esquivado el "adolescente colectivo" refugiado en las grandes ciudades... Desde esos espacios se habla del país rico y generoso. Se señala que el "adolescente colectivo" prefiere que la explotación de los recursos sea obra de otros. Decimos que nuestra historia signada por la población criolla, por la inmigración, por los pobladores originales, es otra; sangre vieja y nueva enfrentaron la inmensidad y la naturaleza del territorio, unos con el sacrificio propio; otros con el sacrificio propio e impuesto. En otra dirección se expresa el *extranjero*: *A fuerza de hablar y de hablar sobre el país grande y rico, el adolescente colectivo guarecido en las ciudades terminó por crear un mito: el mito de la predestinación de la República Argentina a la grandeza (...) el país sería próspero sin necesidad de que sus habitantes urbanos renunciaran a los ocios, los juegos, a los placeres gratuitos, a las travesuras, a las picardías, a las pláticas errabundas y a las fanfarronadas y pendencias de la edad del pavo*⁶⁹¹.

El *extranjero* hace alusión a la crisis (1989) esgrimiendo algunas reflexiones siempre trasladables a nuestros días: *Si, en la Republica Argentina hay una grave crisis económica. Veo sus síntomas por todas partes. Pero no veo las actitudes que se corresponden con la crisis. Los gobernantes no se privan de nada (...) quiero decir que, aun en medio de la crisis económica, el mito de la predestinación a la grandeza no se ha desvanecido*⁶⁹². Esta proyección se relaciona con la mentada autoestima de los argentinos, tan aludida por el presidente Kirchner en pos de la "recuperación" de la misma en medio de otra encrucijada, la del Bicentenario.

Seríamos un pueblo privilegiado por sus virtudes. Es aquí en donde hace hincapié parte del razonamiento del *extranjero* respecto a los argentinos: *Entre las virtudes figura la inteligencia. Son tan inteligentes que, si en algo se exceden, es en vivacidad mental (...) La inteligencia conduce al éxito (...) En el otro extremo, hay personas cargadas de conocimiento y sin embargo, por un déficit de inteligencia, no saben qué hacer con ellos (...) Desde hace medio siglo los argentinos no consiguen hallar la salida para los problemas que aquejan a la sociedad política llamada República Argentina. ¿de qué debemos dudar? ¿De su inteligencia o de sus conocimientos? ¿O de ambos a la vez?*

⁶⁸⁹ Idem, pp15-16

⁶⁹⁰ Muchos ensayistas han insistido sobre nuestros rasgos adolescentes o infantiles; nuestros rasgos desordenados por no decir anómicos. Esto requiere una advertencia. Seguimos en esto a Hugo Bagini cuando señala: *A través de diversas épocas, procedencias y orientaciones se ha ido estructurando un discurso que insiste en la falta de orden que predomina entre nosotros, debido a nuestra índole impulsiva e infantil, en contraposición a la prudencia y al equilibrio nordatlánticos. Son semblanzas sobre la cultura y la nacionalidad, sobre el hombre y la mujer de nuestras tierras, en términos netamente dicotómicos y reduccionistas; caracterizaciones que al negarles a nuestro pueblo inteligencia y moralidad, en definitiva su talante humano, han contribuido a combatir los gobiernos mayoritarios y a fundamentar los tutelajes.* En BIAGINI, H. op.cit., 88

⁶⁹¹ DENEVI, op.cit. p.87

⁶⁹² Idem, p.90

Quando se jactan de su exceso de vivacidad mental ¿estamos oyendo el recitado de un mito narcisista del adolescente colectivo? Y bien, me parece que sí. La fe en la predestinación del país a la grandeza operó como un diván donde se les apoltronó la inteligencia a la altura de los problemas de la sociedad⁶⁹³. Coincidimos con el tema del “exceso de vivacidad”, expresión vinculada a la mentada “viveza criolla”; pero ello no es “patrimonio generalizable”. La inteligencia, el conocimiento y la humildad fue y es patrimonio del accionar de destacados y numerosos argentinos, en distintos ámbitos, en distintos espacios del interior o de nuestra capital. Tal vez suceda que la coordinación de la “inteligencia” y el conocimiento en el ámbito colectivo, social, económico o político es uno de los déficit. Cerrando el texto de Denevi consideramos estas expresiones: *...la fábula de la predestinación del país a la grandeza les quita valor a las acciones personales: de todos modos la predestinación a la grandeza se cumplirá*⁶⁹⁴.

El escritor y ensayista Marcos Aguinis, de “tónica liberal” como Denevi y Massuh, parte preguntándose en su ensayo *Un país de novela* (2003) ¿qué es lo que pasó en este territorio con recursos, inteligencia y potencialidades?, (en otra coyuntura crítica). Hay una diferencia con Denevi respecto al punto de partida de su obra. Aguinis, catorce años después que Denevi señala: *Si bien todos los pueblos tienen su complejidad y misterio, los argentinos podemos reconocer que a veces somos un poco más: un enigma dentro del misterio*⁶⁹⁵. Denevi planteó otra perspectiva: lo primero que hay que decir a los argentinos es que lo que sufren no es ningún enigma sino problemas para los cuales habría solución, la cual debe ser hallada por la inteligencia y el conocimiento. Nos oponemos a la “tesis del enigma”; hechos concretos nos han llevado a la situación actual.

Respecto a *Un país de novela*, nos interesa puntualizar algunos señalamientos de la primera parte del escrito. Comienza Aguinis reflexionando sobre uno de los vicios de nuestra cultura política. Interpreta que pendularmente alternan en nuestros procesos sociopolíticos las tendencias hacia la salvación o hacia la solución. De un lado, el de la solución, actuaría la racionalidad y el esfuerzo; del otro, la de la salvación, el milagro: *... la solución exige serenidad, autoconfianza y racionalidad; en cambio la salvación prescinde de ella. La solución es tarea de uno; la salvación es tarea de otro. La solución puede ser fallida y demandar un nuevo esfuerzo; la salvación es infalible. La solución requiere paciencia; la salvación requiere ansiedad (...). La solución se teje esforzadamente, por ejemplo, en un clima democrático. La salvación no necesita de la democracia, sino del mesías*⁶⁹⁶.

En esta dinámica nosotros, el ciudadano común, seríamos hacedores y responsables. A menudo esta sociedad, como tantas otras, se ha engeguado antes los “salvacionistas”. Como apunta Aguinis, en nuestras penurias del “régimen” democrático aumenta el anhelo de salvación identificada en una persona. *El escepticismo que envuelve anchas franjas del país se trueca en lo opuesto cuando titilan señales positivas. Entonces se habla de esperanza y potencialidades, se recuerda atropelladamente los recursos naturales y humanos, la historia y la geografía, la Biblia y el calefón. Este bascular se ve en contradictorias “certezas” de arraigo. Suele repetirse, por ejemplo, que “el pueblo nunca se equivoca”; y lo opuesto: “este pueblo nunca aprende”*⁶⁹⁷.

Nuestra sociedad tiene, en alguna medida, certeza de sus potencialidades; al mismo tiempo es un pueblo atribulado, desorientado, preocupado. Es, también, un pueblo “exitista”. Otra cosa es afirmar que es exitoso⁶⁹⁸. Pero, como señala Aguinis, nunca como ahora se ha tenido consciencia de una crisis, y se pregunta: ¿avanzamos hacia el sinceramiento?. Creemos que es complejo admitir que estamos en camino de ese “sinceramiento”; como también es complejo el sostener que en nuestra problemática entrada al nuevo milenio se tenga más consciencia en relación a otras encrucijadas históricas.

⁶⁹³ Idem, p.91

⁶⁹⁴ Idem, p.95

⁶⁹⁵ AGUINIS, Marcos, 2003, *Un país de novela, viaje hacia la mentalidad de los argentinos*, Planeta, p.19

⁶⁹⁶ Idem, pp. 22-23

⁶⁹⁷ Idem, p.27

⁶⁹⁸ Jorge Lanata, en un ensayo que tratamos más adelante, destaca un graffiti aparecido en Buenos Aires, en 2001, el cual reza: *Los argentinos son uruguayos con complejo de superioridad....* P.115

El mito de nuestra condena al éxito, como señalamos, tiene como contrapartida otro: el destino del eterno fracaso. Tal vez la ciclotimia de los argentinos se explique por ese pendularismo, o por la expresión "este pueblo nunca aprende". En afirmaciones de María Seoane, relacionadas con nuestros rasgos constitutivos, se explicita que los mismos están marcados por *una historia política y cultural que puede rastrearse en algunos libros fundacionales como El Matadero (...), Facundo (...) y Radiografía de la pampa (...)* en esta perspectiva -señaló el filósofo Ricardo Foster- *el destino nacional se presenta atravesado por sombras que están en su pasado: el desierto, la violencia, un mundo político fallido desde el comienzo, una barbarie solapada y el desiderátum de conquistar todo rápido y de abandonar todo rápido (...)* Pero también está la contraria, la del destino formidable (...) la coexistencia de estos dos mitos planteaba una cuestión mucho más seria que la ciclotimia, la esquizofrenia o el maniqueísmo de los argentinos: *el fracaso de un proyecto nacional, el dolor de ya no ser, que se plasmó claramente en la sucesión histórica del siglo XX con los golpes de Estado, las crisis económicas, la matanza sistemática de ciudadanos desde 1976, la democracia taciturna posdictatorial (...) "hambre en el granero del mundo" (...)* Luego de la crisis de 2001, la idea del "eterno fracaso" ya no pareció estar dialécticamente atada a su reverso "el destino de grandeza" sino a otra idea: la del Ave Fénix. La nueva mitología argentina de comienzos del siglo XXI parecía ser, entonces, la del país que cae y resucita una y otra vez (...) recomponerse una y otra vez como el hígado de Prometeo⁶⁹⁹. ¿Seoane nos marca un nuevo imaginario emergente entrando al bicentenario?. ¿Qué respuestas tenemos a nuestros problemas?. Los argentinos, como señala Seoane, nos hemos jactado de ser los más cultos de Latinoamérica; hoy nos cuesta responder a nuestras problemáticas o a nuestra historia y su cultura. Entrábamos al "primer mundo" hace pocos años, la "Argentina Potencia" se anunciaba décadas atrás, la condena al éxito se ratificaba. Hoy tratamos de renacer como el Ave Fénix. ¿Nos reconstituimos sin cesar como el hígado de Prometeo?.

En otro ensayo reciente (ADN, *mapa genético de los defectos argentinos*, 2004), el periodista Jorge Lanata reflexiona acerca de la disolución de los mitos, como el analizado, haciendo una relación con la existencia misma de una nación o, en caso que existiera, a qué peligros está expuesta. Lanata da vueltas en su ensayo (entre Ortega y Gasset o la "Argentina visible" de Mallea, o la "Psicología de la viveza criolla" de Julio Mafud, o "South América" de Agustín Alvarez) sobre la idea de una Argentina abstracta, idealizada: *Actuamos nuestro destino: hemos vivido creyendo que somos lo que queremos ser. Una semilla viviendo una vida de árbol*⁷⁰⁰. Ciertas perspectivas, como nuestra mentada condena al éxito, pueden jugar un rol significativo en este sentido. Cita Lanata a Ernest Renan cuando afirma que una nación es un alma, un principio espiritual, haber hecho o querer hacer grandes cosas juntos; pensar en un destino de grandeza. Ahora, ¿qué pasa cuando las expectativas se desvanecen?; ¿la existencia misma de una nación peligra?; ¿pasa esto con los argentinos?. Lanata expresa en relación a la temática: *¿Qué sucederá, entonces, cuando esa visión trascendente se nubla (...)* ¿Una nación puede dejar de serlo?⁷⁰¹. Es la anomia social que amenaza a eso que denominamos Nación Argentina. Lanata va más allá cuando señala que Argentina nunca soñó con un futuro colectivo.

Pero se habla de grandezas cuando aparece la idea de destino, sin autocríticas. Joaquín V. González en su momento expresaba: *Nuestro principal defecto consiste en la falta absoluta de autocrítica, mejor dicho: la creencia persistente de que somos los mejores seres del mundo. Llamamos patriotismo a esta ciega alabanza de nosotros mismos*⁷⁰². Se entremezclan aquí la disolución de mitos, las amenazas contra la idea de nación o un futuro colectivo esperado; como también las ideas relacionadas con el éxito asegurado.

Mallea expresaba en *Historia de una pasión argentina* dudas elocuentes: *Los hijos de los argentinos ¿a que se parecerán? He aquí una cuestión que hay que sentir preocupadamente. Yo sé a lo que se parecerán en su forma moral. Yo sé que serán ricos, que serán físicamente fuertes,*

⁶⁹⁹ Seoane, M., op.cit., pp. 22-23. Prometeo, personaje de la mitología griega, robó del cielo el fuego y se lo entregó a los hombres, la creación de una civilización; Zeus lo castigó encadenándolo en una cima donde un águila consumía su hígado, órgano que volvía a crecer constantemente; el mito de Prometeo.

⁷⁰⁰ LANATA, Jorge, 2004, *ADN, mapa genético de los defectos argentinos*, Planeta, p.105

⁷⁰¹ Idem, p.18

⁷⁰² En Lanata, op.cit., p.23

técnicamente hábiles. Lo que no sé si serán es argentinos. Y no sé si serán argentinos porque sus padres han perdido ya hoy el sentido de la argentinidad⁷⁰³. Recordamos que Mallea escribía esto en 1937. En 2004 Lanata planteaba que Argentina nunca soñó con un futuro colectivo. Anteriormente, en 1989, Denevi, a través del extranjero, expresaba: *Según Ortega, los grupos nacionales conviven no por estar juntos sino por hacer algo juntos (...) La nación, pues, impone un salto a los egoísmos allí donde aparece el interés de todos (...) Cuando el poder consigue organizar una empresa a la que los hombres sin poder se sienten asociados, a la larga nace la nación (...) Un territorio se llamó Inglaterra a partir del momento en que lo habitó la nación de los ingleses, que le era preexistente (...)*. Qué elementos de los mencionados en esta última cita presenta eso que llamamos Nación Argentina?. ¿La expresión que trabajamos ("los argentinos estamos condenados al éxito") se refiere a los argentinos como individuos, sectores, grupos o a la "Nación Argentina"? En Denevi señalamos: *La República argentina no lleva este nombre porque la habiten los argentinos sino que, al revés, los argentinos se llaman así porque nacen en la República Argentina (...)* ¿Disponen de otra prueba proporcionada por el espíritu? Los argentinos lo dudan, y de ahí esa obsesión maniática por hacer visibles los rasgos de un "ser nacional" que le quite la incertidumbre (...) La definición orteguiana de nación aquí se hace pedazos⁷⁰⁴.

Volviendo al ensayo de Lanata, aparecen en él algunos sub-títulos emblemáticos vinculados a nuestro "destino de grandeza" como *Sonríe: Dios es argentino*, o el que sigue: *Y dijo Dios: "hágase la pampa", y la pampa se hizo*. En uno de los capítulos hace mención a un graffiti callejero: *Los argentinos son uruguayos con complejos de superioridad*.

Se remite Lanata a Juan Agustín García, a su *Ciudad indiana*, para señalar los inicios porteños de la idea de ese destino de grandeza: *Desde los primeros años, cuando era tan pobre que no había en esa provincia plata acuñada sino fruto de la tierra, los porteños tenían el sentimiento íntimo de su futura grandeza, la conciencia hecha de sus brillantes destinos*⁷⁰⁵. En el itinerario de su ensayo se presta atención también a otros intelectuales históricos como Esteban Echeverría cuando expresaba desde un optimismo inconfundible: *El estado embrionario de nuestra civilización es y debe ser normal, y esta confesión no debería humillarnos ni desalentarnos. No está cerrado por eso, para nosotros, el camino del más alto y perfectible progreso (...)* Dejamos atrás pocos recuerdos y ruinas, pero tenemos delante, como el joven adolescente, un mundo de esperanza y una fuente inagotable de vida (...) ¿Quién podrá detener nuestra marcha?⁷⁰⁶. El problema es que esa marcha siempre es discontinua. Somos un país en el que siempre hay que empezar de nuevo, sentencia Jorge Lanata en su ADN.

Para cerrar decimos que la lista de ensayistas ha considerar en relación a estas reflexiones desde ya que es mucho más amplia; lo nuestro es un humilde y criticable punto de partida. La ensayística nos ha parecido una forma de abordar el tema desde planteos que identifican nuestras formas de pensarnos, criticarnos y reflexionar sobre nuestras virtudes y defectos. El análisis de la cuestión, para nosotros, emerge a partir de nuestras problemáticas actuales. El que realiza actividades de este tipo difícilmente puede abstraerse de su realidad.

Esa mentada condena al éxito ha sido presentada, por nuestra parte, como elucubración, como un enunciado que se esgrimió, en gran medida, desde los ámbitos dominantes, pero que atravesó el imaginario de los argentinos. Hablamos de "imaginario" en el sentido de una concepción popular y colectiva que se tiene de la realidad cultural, social o política de una comunidad y que puede tener basamento real o no.

Nuestro destino de grandeza se presenta hoy transformado en los relatos de nuestros fracasos. Pero como señalamos a través de María Seoane: luego de la crisis de 2001, *la idea del "eterno fracaso" ya no pareció estar dialécticamente atada a su reverso "el destino de grandeza" sino a otra idea: la del Ave Fénix. La nueva mitología argentina de comienzos del siglo XXI parecía ser, entonces, la del país que cae y resucita una y otra vez, recomponerse una y otra vez como el hígado de Prometeo*.

⁷⁰³ Citado por Lanata, pp. 26-27

⁷⁰⁴ Denevi, op.cit., pp. 121-122

⁷⁰⁵ Lanata, op.cit., p.43

⁷⁰⁶ Idem, p.65

LA VUELTA DEL MALON: INDIOS CAUTIVAS Y FRONTERAS EN LA LITERATURA CONTEMPORÁNEA

Una lectura de *Correrías de un infiel* de Osvaldo Baigorria

María Antonieta Lloveras.

Universidad Nacional de Río Cuarto.

República Argentina

“ Podemos considerar este fenómeno de la reinterpretación tanto en el plano moral como en el del simple relato, como un caso de acción retroactiva de la intencionalidad del futuro sobre la aprehensión del pasado” (Paul Ricoeur)

Los indios, ¿fueron los desaparecidos de 1879? (David Viñas)

Correrías de un infiel es un título que se despliega en varias direcciones (de sentido, pero también en el espacio y en el tiempo). Veamos: *correrías*, en el sentido de recorrer, ir de un lado al otro, a varios lugares, regresando luego a casa; también se puede leer como hacer travesuras, tener aventuras y, una tercera acepción, no excluyente con las anteriores, habla de las hostilidades de los guerreros, cuando arrasan un país.

Por otra parte, un infiel, en el sentido que le damos hoy es alguien incapaz de guardar fidelidad, primordialmente a su pareja aunque también puede ser a sus ideales, a sus superiores o a una causa; pero otro sentido indica a alguien que no profesa la religión dominante, en este caso, no-cristiano: de allí que, en nuestro país, en una acepción histórica, haya devenido sinónimo de indio.

Podríamos leerlo entonces, como *Viajes y aventuras de un mujeriego* o también _y simultáneamente_ como las *Andanzas de un indio*: el libro habilita todos estos sentidos, sin privilegiar ninguno definitivamente.

Coexisten en él distintos relatos con distintas temporalidades: el del viaje que realiza su narrador al Monasterio Nuestra señora de la Gracia, en la llanura pampeana, tras las huellas documentales del coronel Manuel Baigorria a quien sospecha su antepasado. Y, al mismo tiempo, el recuerdo de sus aventuras de joven trotamundos en tiempos de la contracultura de los años '70. Y está también la historia que él va reconstruyendo de ese homónimo, militar unitario, luego desertor (y jefe) entre los ranqueles, quien finalmente regresa con un nombramiento oficial de Urquiza para custodiar las fronteras de la Confederación Argentina en Córdoba y San Luis. (Cargo que desempeña en la Comandancia de la ciudad de Río Cuarto, hasta que los vecinos, indignados con ese renegado que tuvo siete esposas, indias y cristianas, piden que sea expulsado de la ciudad.)

En estos tres momentos, una constante se repite y articula las aventuras, anuda los sentidos: las aventuras amorosas de uno y otro, que se despliegan en una suerte de erótica pampeana, donde la realidad y las fantasías se alternan, instalando al erotismo como un eje articulador de las historias y de la Historia.

Precisamente, éste es el tema de nuestro análisis: de qué manera este libro se presenta como un contrarrelato que viene a proponernos nuevas lecturas de la Historia, en contrapunto al relato canónico acerca de ese acontecimiento que se conoce como la Conquista del Desierto; narración cuya construcción fue una de las operaciones simbólicas centrales en el proceso de formación del Estado argentino durante el siglo XIX y que, además de los textos de historia, incluyó monumentos, efemérides, panteones de héroes nacionales, pinturas, obras literarias, memorias militares, tratados científicos, crónicas de frontera, obras éstas que, al decir de Horacio González (en Viñas, 2003:5), *iban trazando los contornos épicos de una empresa cuyos odiosos rasgos de violencia era necesario ornamentar con las togas de una hazaña cultural.*

Como toda narrativa, la que consolida la memoria oficial es selectiva: privilegia determinados puntos de vista, ensalza algunos personajes opacando a los demás, realza ciertos temas minimizando, desafiando _o silenciando_ otros. Sin embargo, estos significados no son fijos. Puesto que esta historia nacional tiende ser la de los vencedores, *“habrá otros que, sea en la forma*

de relatos privados de transmisión oral o como prácticas de resistencia frente al poder, ofrecerán narrativas y sentidos diferentes del pasado, amenazando al consenso nacional que se pretende imponer (Jelin.2002:41)

Esta tensión entre Historia y memoria adquiere un sentido político y anima las prácticas de resistencia y las luchas sociales, que se van desarrollando según los cambios de sensibilidad de una época, el avance de las investigaciones históricas y también el advenimiento al centro de la escena de protagonistas hasta el momento silenciados, a veces por sentimientos de culpa, o de vergüenza, especialmente cuando se trata de víctimas de *catástrofes sociales* (Kaes, (1991) en Jelin,2002:11)

Se abren, entonces, espacios propicios a la discusión, la difusión y la reinterpretación de hechos del pasado que, si bien no pueden ser modificados, serán investidos de nuevos sentidos. (Ricoeur, 1999). Las distintas expresiones artísticas, el cine, las artes plásticas, la literatura, (y también el mundo académico) muchas veces, al menos en sus expresiones alternativas, forman parte de esos mediadores que Jelin (2002:48-50) llama "*emprendedores de la memoria*", ofreciendo canales de expresión y oportunidades performáticas novedosas.

Este sería el caso de esta novela: la narración de las *Correrías de un infiel* _o de esos dos infieles Baigorria que son el narrador, Osvaldo, y su supuesto antepasado Manuel_ se despliega allí donde la historia oficial se llama a silencio, o se enmascara en alusiones vagas y sublimaciones, completando las elipsis y relativizando burlescamente los énfasis, cuando no contrariando expresamente los fundamentos centrales del "*relato winca*" (p.32)⁷⁰⁷

Nuestro análisis se centrará precisamente en algunos de los mecanismos de revisión y desarticulación de algunos de los mitos que constituyen la base de la construcción de la versión oficial acerca de la Campaña del Desierto. Para ello nos centraremos en los siguientes temas, que condensan una multiplicidad de aspectos y consideraciones: los orígenes étnicos y culturales; el erotismo; la campaña militar. Cada uno de ellos, asociado a un mito: "los argentinos venimos de los barcos"; "la cautiva"; "el desierto". Nuestra lectura tendrá como intertexto fundamental las tesis desarrolladas por David Viñas en su libro *Indios, ejército y fronteras*.

La dicotomía indígena-no indígena, con sus presupuestos de superioridad de un nosotros blanco y criollo y sus procedimientos de distanciamiento, demonización y exclusión de esos Otros aborígenes fue una de las bases fundamentales de la Conquista y colonización de América: el encubrimiento del otro, como condición de origen del mito de la modernidad (Dussel, 1992)

Un encubrimiento muchas veces aceptado, fingido, buscado: el blanqueamiento fue _y sigue siendo en muchos casos_ para indios y para negros condición y posibilidad de promoción social: "*white to white*", le escribía al gobernador de Texas un cacique sioux convertido en "indio amigo" (Brandon en Viñas, 2003:74)

En la Argentina, esto se dio de manera tanto más radicalizada durante la última parte del s.XIX, a partir de lo que Viñas llama "*momento clásico de la élite liberal argentina*", sobre todo por el equilibrio logrado en torno a un núcleo de coincidencias ideológicas, entre las cuales se destaca el considerar a los indios como "*enemigos prioritarios y generalizados*" y la inquietud por no ser considerado como europeo, lugares comunes de la filosofía y la literatura del 80'. (Viñas, 2003:27).

Al respecto, este autor analiza el caso de Sarmiento, en quien pone de manifiesto una profunda necesidad de justificaciones genealógicas, [...] de ansiosa necesidad de distanciamiento beligerante y denegatorio de todo aquello que resuene a "sangre impura" o a "antepasados dudosos", dimensiones "pecaminosas" o "degeneradas" que era necesario denunciar, acallar o suprimir" (Viñas,2003:62)

Exhortación a la que Baigorria replica con la frase: "*Soy ranquel*" con la que inicia su novela y la narración de la *travesía al origen que encierran las letras de [su] apellido* (5), en busca, precisamente, de un "antepasado dudoso" tanto por filiación como por conducta.

En duplicación burlesca del gesto de los gentlemen que apelaban a los supuestos parentescos con conquistadores españoles, a quienes habían combatido medio siglo antes, él sigue el llamado de las erres y llega al valle de Baigorri, al sur de Navarra, donde encuentra sólo

⁷⁰⁷ Los números de páginas indicadas sin ninguna otra referencia remiten a la obra analizada.

vascos franceses, gente de otros apellidos, en quienes no se reconoce. *Me sentí ridículo por buscarme en aquel pueblo lejano de los Pirineos, por intentar construir un mito de origen a partir de esas consonantes dobles que alguna vez habrán cruzado el océano para depositarse en los hijos de una indígena americana [...] (10)* Dice, deslizándose la sombra de una duda sobre tantos intentos similares. (No nos es ajeno a nosotros, lectores argentinos, que esos apellidos vascos están entre los de las más rancias estirpes fundadoras de nuestra nación).

El humor, la parodia, como recursos que desmitifican la preocupación por las filiaciones europeas, vuelven a ponerse de manifiesto en la narración del acontecimiento que despierta su interés por su genealogía: Dos Caminos, una india nootka le revela, en el curso de un encuentro sexual:

“¿qué hace un hermano marrón tan lejos de su tierra?...”

“No sé qué contesté; supongo que caí en todos los lugares comunes del porteño de viaje: mi vieja italiana, ancestros en los barcos. Ella insistió:

“Puedo olfatear un indio a millas de distancia. Ja, ja! (...Todo esto es indígena, no me cabe duda. Huevos de patagón, quizá de ona” (81)

Una suma de elementos contribuye a quitarle al momento de revelación la solemnidad o el dramatismo acostumbrados: el contexto: una comuna hippie en los bosques canadienses; el hecho en sí: una experiencia sexual colectiva, propia de la contracultura de los '70; los protagonistas: dos trotamundos y una india. Y, como para acentuar más aún esta distorsión *una torsión*, en palabras de María Pía Lopez (1995:2), la localización genital explícita, literal, de la continuidad genealógica, allí donde la cultura dominante sublima en relatos que buscan o señalan semejanzas en los ojos, el perfil, el porte, el carácter. Una manera, también, de poner el acento en otro tema silenciado: el de los indígenas como seres sexuados. (¿Porqué no se habla de ello en la Argentina? Se pregunta Viñas) (2003:18)⁷⁰⁸ Tema sobre el que volveremos al desarrollar nuestro análisis sobre el erotismo.

Vendrán luego otros encuentros, igualmente fortuitos y absurdos: un busto de San Martín *mestizo también él* en el cabo de Finisterre, *con la mirada altiva, escrutadora del indio, como si pretendiese ver la otra orilla*. (p.83) Y, en la Feria del libro de Buenos Aires, una mujer, Sara, *fragmento de la progenie histórica* (p.10) de aquel cacique-coronel Manuel Baigorria, a quien el escritor elegirá como ancestro. Una sucesión de hechos azarosos que van determinando su búsqueda, que es tanto investigación acerca del personaje y reconstrucción de su historia como reescritura de la Historia y, al mismo tiempo construcción de la identidad del investigador.

Una identidad que está en fundación y fundición constante: *¿Yo?, argentino. Entre otras cosas. También ranquel, che. (Gente del carrizal, la totorilla, el rankul) (77)*. Pero la reivindicación étnica elude toda tentación nacionalista, y rechaza de plano la hegemonía de ideas fijas sobre la patria, la identidad o la lengua, porque *¿quién quiere ser un puro? ¿Y para qué lo quiere? (77)*

Y aquí retomamos la idea de *“torsión”*, aludida en los dobles del título, como una *torsión de toda experiencia y de toda identidad*. No se trata de una negación en el sentido dialéctico, *una negación que abriría el pasaje a otra identidad, sino de algo afirmativo, que es mostrar la torsión, la mutación y no la negación* (Lopez, 1995:2)

Algo que pareciera ilustrarse en esta frase: *mi propia subtribu: afro-vasco-italo-ranquel*. (132), síntesis de la multiculturalidad de origen que lo (nos) caracteriza, aunque lejos de la visión edulcorada del “crisol de razas”: *“todos somos hijos de algún secuestro, de algún rapto, de alguna violación*. (89)

Esto nos lleva al segundo tema, que es el del erotismo: como ya hemos señalado, uno de los ejes principales de la novela. Oscilando entre el humor y la procacidad, con un lenguaje crudo que se detiene en el detalle de las fantasías eróticas más variadas, Baigorria trae así, a la superficie, un aspecto silenciado y a la vez omnipresente en las narrativas acerca de la conquista y colonización de nuestro territorio.

Omnipresente, porque una de las figuras centrales de esos relatos es la del rapto de la cautiva, figurado de manera explícita con todas sus connotaciones eróticas en las dramáticas

⁷⁰⁸ Silencio que pareciera intentar romper asimismo, Guillermo Saccomano con *La lengua del malón*.

pinturas de Rugendas, o de Della Valle, aludido en el poema de Echeverría, el Martín Fierro o el relato de Borges, por no mencionar más que unas pocas obras emblemáticas.

Tópico recurrente de las narrativas artísticas desde la remota antigüedad, este rapto remite a una práctica común a todas las culturas, en la que la mujer era instrumento de cambio en las relaciones entre varones, un Otro (Otra) también silenciado y sojuzgado en un sistema androcéntrico. Algo que no escapa a la mirada de Baigorria, cuyo estilo juguetón, sutilmente alusivo, no deja sin embargo de reflejar todos los temas de la crítica cultural contemporánea. *“Violación, estupro, abuso deshonesto: en ese tiempo y lugar nadie los reconocía como figuras del delito. No por una cuestión de límites étnicos o de barbarie. Del lado llamado civilizado, las mujeres tampoco eran auténticos sujetos de derecho. Habría muchas mal casadas. Niñas entregadas al mejor postor, juntadas a la fuerza con soldados o arrastradas a la vida campestre por hombres semi dementes (28)* En la narrativa nacional argentina, la imagen de la cautiva (blanca) es una figura central, siempre asociada a las ideas de pureza mancillada, víctima de crueldad y humillación, condensación de todas las cualidades, delicadezas y bellezas de la civilización, asediada por los instintos desatados, el salvajismo de la barbarie. *¿Escenas fantasmáticas del inconsciente (o no tanto) masculino? También, arriesga el autor: el cristiano imaginó las peores pesadillas para su mujer poseída por indígenas. Habrá proyectado su propio sueño despótico sobre aquel escenario bárbaro. [...] Ahí está la sombra del mundo civilizado, la pulsión que provenía del lado occidental y cristiano de la frontera. (35)* Que él también asume: *“Puedo imaginarme raptando a una cristiana en el siglo XIX” (P34)*

El cambio de perspectiva integra también el punto de vista de los indios, generalmente silenciado, a través del comentario del *“cronista-filósofo-coronel”* Mansilla quien departe amistosamente con un ranquel acerca de los encantos de las mujeres, y de las razones por las cuales los infieles prefieren las cristianas. Más allá de la anécdota galante, la cita refrenda una pertenencia: el de Mansilla es uno de los tantos intertextos de la novela, tanto más significativo como que fue, en cierto sentido, una voz discordante dentro de ese gran *texto positivista que justificó la expoliación o servidumbre de los habitantes primitivos de América* (González, en Viñas 2003:11)

Tensando aún más las contradicciones, la obra hace explícito otro aspecto ignorado por esas innumerables representaciones: *había que esperar hasta el siglo XXI para que pudieran completarse los puntos en suspenso, para hablar en voz alta de aquello que nadie en el mundo de los huincas quería escuchar: el goce de la raptada en el desierto. (p.30)*⁷⁰⁹ Y fundamenta, con frondosa imaginación acerca de las habilidades comparadas de los varones indios y los blancos. Pero también recuerda historias de cautivas que afirmaron su deseo de quedarse con sus maridos indios, aun después de haber sido liberadas o recapturadas, según se lo mire (p.119). Un tema perturbador, que recién en los últimos tiempos, trascendiendo el espacio delimitado por las memorias familiares o las leyendas locales comienza a cobrar visibilidad.

El texto también hace visible el revés de la trama: *el problema, prolijamente eludido, de las cautivas indias*. Al ser la franja fronteriza un territorio de hombres solos, de hábitos más bien nómades, carentes de domesticidad, sin mujeres o muy pocas, *el problema se solucionaba mediante el saqueo: para seleccionar preferidas o para ampliar los harenes. Pero de ambos lados. (Viñas, 2003:146)*. Y la memoria del infiel reconstruye la escena: *[...] tres días más tarde jinetes del coronel Eduardo Racodo llegaron a galope tendido a la primera de las ciudades de cuero. El blitzkrieg, el malón blanco sobre Leuvucó, Agua que corre: en menos de una semana se eliminó a doscientos cincuenta hombres de lanza. Se saquearon sepulturas, se robó plata, se llevó a mujeres y niños como botín de guerra. (113)*

El erotismo es, en todos los casos un elemento que subvierte la prolijidad victoriana, refinada y escondedora del discurso de la nación y, con su insoslayable referencia a la violencia elemental que lo anima (Bataille, 1997:21-22) es también metáfora de las relaciones de poder y de los contactos y cruces que están en el origen de nuestra sociedad.⁷¹⁰

⁷⁰⁹ Incorporando así la dimensión de género en la memoria. Ver Saccomano (op.cit.)

⁷¹⁰ El artículo de C.Sancholuz aborda el tema en la literatura portorriqueña.

El relato que precede nos introduce a la vez en el tercer tema, que es el de la "Conquista" del "desierto", *esa etapa superior de la conquista española*, (Viñas,2003:53) a la que todos esos mitos y esas representaciones dieron fundamento previo y , más tarde, (y hasta bien avanzado el siglo XX) justificación. No es un detalle menor que la pintura de Della Valle, La Vuelta del Malón, haya sido realizada en 1892, cuando ya los malones habían dejado de existir.

Fabulaciones. Operaciones discursivas, como lo de llamar desierto a un espacio habitado, cruzado por cursos de agua, *poblado de bosques de algarrobos, caldenes y chañares (p.7)*, una visión heredada o copiada o asumida de la mirada europea y también un modo de legitimar la apropiación. De otro modo *¿porqué, contra quién habría que conquistar un espacio que se supone desierto?* (Grüner, 2008) *La metáfora del desierto, como estrategia constructora de territorialización* y articulada sobre la idea del vacío, (Moyano, 2004:48) A ella se contraponen los relatos y memorias que va anudando Baigorria en esa especie de biografía no autorizada de su antepasado. Así, Santiago Avendaño, un ex cautivo, afirma *que los ranqueles sembraban maíz, papas, zapallos, tenían huertas, ordeñaban vacas. Eran ganaderos y agricultores [...] (p.27).*

Se trataba de un desierto poblado y diverso: en la comunidad de Trenal, la de *Pichún Hualá*, donde vivió veinte años Manuel Baigorria, había cientos de refugiados unitarios; para ellos, como para muchos gauchos perseguidos, el desierto era una *utopía sin techo* (p.52) En esa tierra Adentro vivían las familias indias , los cautivos y cautivas. Allí reinaban, además de los jefes supremos como Calfucurá, Yanquetruz, Catriel y Mariano Rosas, otros caciques y capitanejos: *Coliqueo, Reumay, Cayonao, Quelepay, Caniupan, Meledeo, Sauciman, Lemunao, Quillán, Canicurá, Tuquinao, Yanquelen*, enumera (como en una especie de rogativa) el narrador, con insistencia en la serie de nombres en que se desdobra el gentilicio indios.

Había dos estados, con sus lejanas capitales [Buenos Aires y Salinas Grandes] y sus intercambios de bienes de exportación: plata, cueros, carne, personas (p.88). Estados cuyas autoridades firmaban tratados y mantenían correspondencia y cuyas comunidades mantenían diversos intercambios y contactos. Una serie de *vasos comunicantes*, como los llama Viñas, quien se niega a aceptar la versión *maniquea y triunfalista [de] dos zonas opuestas tajantemente, el signo positivo acentuado arriba y a la derecha sobre el campo cristiano* (Viñas, 2003:143)

En la novela, estos vasos comunicantes están simbolizados en los contactos eróticos, múltiples, innumerables, violentos o pacíficos, voluntarios o forzosos, que hacían caso omiso de las pertenencias étnicas y las clases sociales. Y encarnados en la figura *_incómoda_* de ese cacique coronel, alias Cara Cortada, Cóndor Petiso, que fue cristiano entre los indios e indio entre los cristianos. *Como negociador entre [ambos], garantizó tratados de paz y siguió tejiendo alianzas con la máquina político-militar araucana. También se dedicó a combatir los malones de los más insumisos. Y, cada tanto, organizó festejos fronterizos en los que mezclaba a ex cautivas, renegados, chicas bien, gauchos malos, indios amigos y hasta algún enemigo.* (p.87)

El semen derramado nunca será olvidado, parafrasea Baigorria y en el juego de palabras incomoda, escandaliza. Es que *nada es [en esta obra] política, ni sexual, ni espiritualmente correcto*, nos advierte. En esa provocación reside su poder de agitador y de emprendedor de la memoria, porque la consigna histórica que resuena como en eco, aquélla que reclama por la sangre de las víctimas de modo inculdicable, se actualiza en este contexto de masacre que se presentó como la solución final de la cuestión india, *la cruzada que el fundamentalismo argentino llamaría Campaña del Desierto* (p.103). Eufemismo que encuentra explicación, para Viñas, en la *capacidad silenciadora [del estado liberal] para negar la violencia que subyace a su instauración y que se repite cíclicamente en una crispada acción represiva.*(2003:17)

La guerra santa y sucia (p.112) se preparó cuidadosamente y *como ablande preliminar, se enviaron más de setenta raids, batidas, operaciones comando contra las tolderías* (p.111), que prepararon la marcha triunfal que Roca hace culminar en la imponente misa de campaña a orillas del río Negro, en la isla de Choele Choel, puesta en escena que será doblemente inmortalizada y oficialmente consagrada: en el cuadro del maestro Blanes, *La ocupación militar del río Negro*(1898) y en la réplica del mismo que ornamenta nuestro billete de cien pesos, el de mayor valor. La pintura

tiene un tratamiento heroico y alegórico⁷¹¹ que afirma el carácter argumentativo de la escena representada, presentándola más bien como síntesis de un acontecimiento histórico que como crónica exacta de ese suceso particular.

La coincidencia, en este momento final, de lo militar y lo religioso, afirma en un gesto la otra vertiente que tuvo la campaña: la decisiva participación de la iglesia en la reducción de los indígenas., algo a lo cual alude en un guiño la *conversión* final (y que tiene lugar en el convento) del infiel y mujeriego narrador rendido ante su dulce y enamorada Beatriz. Hecho que no resulta del todo verosímil...como tampoco las versiones que pretenden hacer parecer esta marcha final a un recuento de "sumisiones de indios" y de "casamientos en masa" realizados por los misioneros (Viñas,2003:24).

La novela cuenta esa marcha final desde otra perspectiva: la del largo y penoso éxodo de los ranqueles hacia *el país pehuenche*. Y aquí el relato abandona la picaresca y se ensombrece en una infinita melancolía. *Casi dos mil ranqueles emigraron fatigosamente hacia el sudoeste bajo un increíble temporal que, lejos del invierno, trajo agua en forma de granizo. Todo inesperado. El descenso de temperatura en medio del verano, las pilchas mojadas, la marcha forzada, castigarían a los enfermos de viruela, que ya eran demasiados. Bioterrorismo blanco. [...]Después de la guerra biológica, las montañas [...] ¿Cómo harían para huir a Chile, cruzar la cordillera, ocultarse en los desfiladeros? [...] Muchos se entregaron, medio muertos de hambre, de terror, de fiebre. Y los arreararon hacia el río Colorado, en viaje hacia Martín García, esa isla en medio de un océano marrón sombrío del cual-se decía-nadie retornaba con vida.* (p.113-114)

El extenso pasaje culmina con el relato de la muerte en batalla del jefe de los ranqueles, el cacique Maricó, conocido como Baigorrita, por ser ahijado del coronel. De las cinco versiones existentes, el autor elige la épica, tal vez como reparación: la memoria ranquel dice que fue fusilado.

Así, expuestas en toda su crudeza las prácticas de esa operación de sometimiento y exterminio, el autor pone en palabras y en imágenes *algo que ha sido eludido, atenuado o lisa y llanamente silenciado, que es el asesinato racial en la Argentina.* (Viñas, 2003:51) El *genocidio constituyente* (Feierstein 2006:6) del Estado Argentino, cuidadosamente ocultado por diversos procedimientos de negación y desplazamiento que esta novela pretende desenmascarar.

A MODO DE CONCLUSION

Revisando todos estos temas y el modo en que se relacionan entre sí, encontramos que el erotismo no es uno más entre los demás, sino que aparece como una lente a través de la cual son mostradas en sus más ínfimos detalles las cuestiones que aquí se exponen: la identidad, el mestizaje, los pasajes de frontera, la violencia y la dominación, la integración de lo diverso y aún lo opuesto. Un recurso provocador que intenta incomodar, perturbar _y también divertir_ para romper ese discurso del silencio montado en torno a la cuestión de los indios en nuestro país, y abrir espacios para entender el presente y proyectarse hacia el futuro.

Baigorria es un escritor situado (en medio de la pampa, en la frontera que separa y une) que dialoga con muchas otras voces de hoy y de otros tiempos en una práctica intertextual que va desde los documentos históricos hasta la historieta, reuniendo a Manu Chao con Sarmiento y a Simone Weil con Kerouac.

Con tono irreverente, se toma muy en serio el trabajo de recordar, y, asumiendo el deseo de contar, va tramando sus historias para recuperar la voz de las memorias.

⁷¹¹ Están representados en ella personajes que, si bien participaron de la campaña ,no estuvieron allí ese día: los jefes militares Levalle, Racedo , Uriburu y Ortega, el capellán Espinosa, los marinos Barilari y Guerrico, o los científicos Dohering y Lorenz.

BIBLIOGRAFIA

- Amigo Cerisola, Roberto *Meditaciones sobre un billete de cien pesos .Arte y Política*.en Razón y revolución N°2 primavera de 1996.
- Baigorria, Osvaldo (2005) *Correrías de un infiel*
- Bataille, Georges,(1997) *El erotismo*, Ensayo. Tusquets Editores, Barcelona.
- Carretero, Mario “*La historia argentina borra a los indígenas*” en *CRITICA de la Argentina*, 13/8/2008. www.criticadigital.com (última visita 24/8/09)
- Corrales Arias, Adriano “*Narrativa de la Nación desde el arte y la cultura*” en El Nuevo Diario, Managua 1/7/07 <http://impreso.elnuevodiario.com> (última visita 24/8/09)
- Cresto, Juan José *La ocupación militar del Río negro. Cómo ver la obra*. Diario La Nación 31/8/2003
- Dussel, Enrique, (1992) *1492: El encubrimiento del otro*, Editorial Nueva Utopía, Madrid.
(1995) “*Europa, modernidad y eurocentrismo*” en *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad* Año V. VolV N°8. Instituto de Investigaciones de Historia Económica y Social. F.C.E.UBA
- Feierstein , Daniel , Trincherro, Hugo *Los procesos genocidas en el Siglo XX. Ciclo Prácticas sociales genocidas*. Cátedra Libre de Derechos Humanos. Facultad de Filosofía y Letras. Foro 2 12/5/2006
- González, Horacio *Prólogo a Indios Ejército y Fronteras* en Viñas, David (2003)
- Grüner. Eduardo *Del experimento al laboratorio y regreso. Argentina o el conflicto de las representaciones*. Nombre falso. Comunicación y sociología de la cultura. mayo 2008 www.nombrefalso.com.ar (última visita 24/8/08)
- Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria* .Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- López, María Pía *Presentación de Correrías de un infiel*. El Interpretador N° 20, noviembre 2005. <http://elinterpretador.net> (última visita 24/8/08)
- Moyano, Marisa (2004) *El mapa de la exclusión Los discursos de la Frontera Sur y la construcción de la Nación*. Editorial Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Ricoeur, Paul (1999) *Lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* ;Arrecife-UAM, Madrid.
- Rodríguez, María Inés, Rufo, Miguel “*Paisaje y tragedia en Nicanor Blanes*” en www.museoroca.gov.ar (última visita 24/8/09)
- Saccomano, Guillermo (2003) *La lengua del malón* Planeta, Buenos Aires.
- Sancholuz, Carolina (2007) “*Sobre los comienzos: La renuncia del héroe Baltasar y sus proyecciones en la narrativa de Edgardo Rodríguez Juliá*” en *Orbis Tertius* 2007 XII (13) <http://163.10.30.238:8080/OrbisTertius> (última visita 24/8/08)
- Viñas, David (1982) (2003) *Indios, ejército y frontera*, Santiago Arcos Editor. Buenos Aires

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

**INVESTIGACIÓN HISTÓRICA SOBRE LA DICTADURA
Y EL TERRORISMO DE ESTADO EN EL URUGUAY
(1973-1985)**

PRESENTACIÓN DE LOS 3 TOMOS

Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación iniciado bajo el Convenio Presidencia- UdelaR, coordinado por Álvaro Rico y corresponde a la "Investigación histórica sobre la dictadura y el terrorismo de Estado en el Uruguay (1973- 1985)".

Esta obra tiene su antecedente inmediato en la **Investigación Histórica sobre Detenidos Desaparecidos** de la Presidencia de la República (publicada en 5 tomos por el IMPO en el año 2007) y las labores del equipo universitario que trabajó en el marco del Convenio con la Presidencia bajo la coordinación de Álvaro Rico y la supervisión académica de los Profesores José Pedro Barrán y Gerardo Caetano.

Para llevar adelante este trabajo, recurrimos a la documentación existente en cerca de 20 archivo. Algunos de ellos de carácter estatal como Dirección Nacional de Información e Inteligencia (en adelante DNII), Poder Legislativo⁷¹², el Archivo General de la Nación, el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores, de la Secretaría de Seguimiento de la Comisión para la Paz, entre otros. Por otro lado, accedimos a archivos de organizaciones sociales y educativas como el Archivo del Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos⁷¹³, el Archivo de la Desaparición Forzada de Personas de Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos, y el Archivo Sara Méndez- Raúl Olivera.

En esta oportunidad, se recopila una profusa documentación de fuentes gubernamentales, militares y policiales de la época que ilustra objetivamente las múltiples dimensiones del sistema de vigilancia, control y represión de la población y las víctimas del régimen dictatorial.

En el *Tomo I: Las violaciones al derecho a la vida* se estudió principalmente el fenómeno del **Asesinato Político** y la **Desaparición forzada de personas**. El primer apartado contiene las Fichas Personales de 116 ciudadanos asesinados, fallecidos y/o autoeliminados en prisión, víctimas del terrorismo de Estado entre 1973 y 1984. También se incorporaron los casos de 8 militares y policiales muertos o asesinados en servicio en el mismo período. En el apartado sobre Detenidos desaparecidos se presenta una sistematización y actualización de los datos contenidos en la investigación histórica de la Presidencia de la República sobre 172 casos estudiados.

Con respecto a este último punto, se buscó sistematizar y cruzar datos a fin de obtener algunas generalidades y particularidades del fenómeno de la desaparición forzada en Uruguay. En lo que se refiere al hecho de la desaparición se presentan los datos del momento, lugar, año, país lo que nos permite visualizar cómo actuó el estado clandestino. A su vez se intenta dar cuenta de los datos del desaparecido en lo que refiere a su filiación política, sus antecedentes, los núcleos familiares que fueron desarticulados. La cuantificación y graficación que permite hacer visibles algunas líneas generales de este fenómeno y que ofrecen datos básicos para poder pensar las distintas dimensiones que se abren en torno a la figura del detenido desaparecido.

⁷¹² Allí se utilizaron fundamentalmente los repartidos de la Comisión de Respeto a los Derechos Individuales, del Interior, de Defensa Nacional, de Asuntos Administrativos, entre otras, creadas por el Consejo de Estado. Allí se ubicaron fundamentalmente solicitudes de familiares, o incluso, en algunos casos de organizaciones sindicales que aun se mantenían en la legalidad, solicitando la liberación de algún detenido, por ejemplo.

⁷¹³ Dependiente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, tiene entre otras la custodia de la Colección Marta Ponce de León- Ricardo Vilaró; Hugo Cores, Héctor Rodríguez y Daniel Baldassari. Si bien la mayor parte de sus documentos, son producto de organizaciones sociales o políticas, no brindaron un importante listado de militantes sindicales detenidos, por cuya libertad, se realizaron acciones en el exterior fundamentalmente en Europa.

En los tomos de Presidencia se buscó individualizar los detenidos desaparecidos a fin de recuperar sus historias personales y políticas. A raíz del análisis de los datos recopilados para las fichas personales es que nace esta sección.

Con respecto al apartado dedicado a **“Personas asesinadas y fallecidas o autoeliminadas en prisión”**, antes que nada, deben señalarse las dificultades encontradas por el Equipo de investigación para la elaboración de este apartado debido, principalmente, a la escasa documentación e información acumuladas en varios de los casos encontrados o a la falta de datos sistematizados con cierto rigor. Un ejemplo particular de esas dificultades reside en la poca cantidad de fotos de víctimas que se pudo encontrar. En la época misma de la dictadura, se realizaron algunas denuncias de casos por parte de organizaciones opositoras al régimen y/o familiares de las víctimas, incluso en el exilio, que luego no fueron retomadas ni confirmadas por las autoridades, obteniéndose entonces una información mínima sobre el caso efectivamente denunciado. Por otra parte, salvo excepciones verificadas en los últimos años, la mayoría de las personas asesinadas o fallecidas por la represión dictatorial no fue objeto de informes oficiales a cargo de comisiones parlamentarias, presidenciales y/o militares y tampoco de investigaciones por parte de la justicia. Asimismo, se constata un menor nivel de elaboración colectiva, localización de documentación y organización de archivos por parte de organizaciones familiares.

Si bien, como se señaló, el respeto al principio de protección de las personas fue uno de los que rigió en todo momento las elaboraciones contenidas en la presente investigación, el Equipo de trabajo consideró necesario para la comprensión de la verdad, y de cada caso en particular, adjuntar, en la medida de lo posible, las conclusiones (y/o contradicciones) de las autopsias realizadas a las víctimas de la violencia estatal en el período.

Las víctimas del terrorismo de Estado entre 1973 y 1984, aun reconociendo el carácter parcial de las conclusiones de esta investigación y la falta de numerosas fuentes a consultar y chequear, se sitúan en un total de alrededor de 116 personas. Los nombres de las víctimas surgen de las denuncias realizadas por familiares, aparecidas en la prensa opositora, en el exilio por partidos de pertenencia y/o organismos internacionales. Asimismo, se incorporan los casos que aparecen confirmados o mencionados en informes oficiales (fichas patronímicas, prontuarios, partes especiales de información, respuestas de Cancillería, listados de fallecidos en prisión, etc.). En los en que no ha sido posible confirmar totalmente los datos –sobre todo en aquellos con información mínima– el Equipo de investigación, aún a riesgo de posibles errores, privilegió el criterio de incluir igualmente los nombres denunciados.

Las diferentes circunstancias de muerte tratadas en este apartado son las siguientes: operativos represivos; secuestros y asesinatos; muertes en prisión; autoeliminación por ingesta de pastilla de cianuro; otras circunstancias difíciles de clasificar.

El apartado 1 incluye, a su vez, cuatro puntos en su desarrollo: I) *“Fichas Personales de las víctimas (A- Z)”*. Se trata de la elaboración de 101 fichas organizadas por orden alfabético. Las mismas fueron elaboradas en base a dos modelos (y con inclusión, en la medida de lo posible, de su foto personal): 1) teniendo en cuenta que algunos individuos fueron detenidos y posteriormente fallecieron; 2) teniendo en cuenta quienes mueren sin detención previa.

II) *“Casos con información mínima”* (también ordenados alfabéticamente). Del universo señalado de víctimas, existen 15 casos en los cuales, hasta el presente, sólo se ha podido obtener información mínima, y ellos se especifican en este punto. Aun a riesgo de posibles errores, el Equipo de investigación decidió igualmente incluir los casos denunciados de personas fallecidas a raíz de la violencia institucional durante la dictadura.

III) *“Personas que aparecen como fallecidos en listados oficiales de presos políticos”*. Se trata de 10 personas cuyos casos refieren a distintas situaciones: muertos una vez liberados, confusiones de nombres por las autoridades, no confirmación del fallecimiento. El Equipo no profundizó en la investigación de dichos casos, pero los incluye.

IV) "Casos Conexos". Aquí, en orden cronológico, se desarrollan 5 casos que incluyen a 17 personas (dos de nacionalidad argentina), que son muertos en el mismo momento y que forman parte de un único operativo represivo.

V) "Policías y militares muertos o asesinados en servicio". Si bien dichas personas no son víctimas del terrorismo de Estado sino que, por el contrario, son agentes estatales que mueren en actos de servicio bajo distintas circunstancias –no siempre claras a través de la información proporcionada oficialmente en la época-, igualmente se decidió incluir en la investigación los datos de 8 casos de militares y policías que consideramos víctimas de la violencia política en el período 1973- 1985.

En el *Tomo II: Las violaciones a la integridad física y la libertad de las personas* se estudia el fenómeno de la **Prisión Política** masiva y prolongada. En base a diversas fuentes oficiales consultadas se elaboró un listado general (incompleto) de 5.925 presos durante la dictadura y se aportan datos sobre las diversas situaciones de detención y los centros de reclusión, en particular, sobre el Penal de Libertad (EMR 1).

Este listado de presos se refiere a aquellos procesados por la Justicia Militar, existieron muchos uruguayos más que fueron detenidos en distintas dependencias policiales y militares pero liberados antes de ser sometidos a ésta.

La documentación encontrada sobre las diversas situaciones que les tocaba vivir a los detenidos nos muestra lo siguiente:

1) En distintas ocasiones se sucedían los traslados de los presos de una dependencia militar o policial a otra. Generalmente quien solicitaba un preso era OCOA, quien luego de realizar el interrogatorio lo devolvía al lugar de origen de su detención. Pero también otros organismos de seguridad solían pedir "prestado" a determinado detenido.

2) Existe registro documental del traslado de detenidos a centros hospitalarios (militar, policial y/o de salud pública) para su atención. Dichos registros refieren a problemas de hipertensión, crisis nerviosas, trastornos digestivos, etc. Estos documentos sólo se refieren a los detenidos en dependencias de la DNII y forman parte de los informes diarios que cada Departamento de dicha Dirección debía presentar.

3) Los detenidos que eran liberados en régimen de libertad vigilada (lo que significaba su presentación periódica ante alguna repartición militar o Juzgado Militar, según indicaran las autoridades) eran constantemente vigilados y muchas veces detenidos nuevamente.

4) Otra situación que solían vivir algunos detenidos liberados, era que su detención se prolongara por ser puestos a disposición del Poder Ejecutivo bajo el régimen de Medidas Prontas de Seguridad.

5) Con respecto a los bienes de los detenidos, muchas veces éstos eran incautados y utilizados posteriormente por los servicios de represión.

En lo que refiere al entorno cercano de los presos políticos, existía un riguroso control de las visitas, así como un registro detallado de las conversaciones que mantenían durante las mismas. Se prestaba especial atención a aquellos familiares que ocupaban cargos en la administración pública, para lo cual se elaboró un informe que daba cuenta del grado de parentesco, profesión y cargo que ocupaba.

También se estudia la **Represión contra las mujeres**, el tema de la maternidad y la familia en prisión, los cuarteles y cárceles donde fueron alojadas y los reglamentos disciplinarios del Penal de Punta de Rieles (EMR 2). Asimismo, se elaboró un listado general de 739 presas políticas. En otro apartado se da cuenta de la **Represión contra los menores de edad** y las diversas situaciones por las que atravesaron las víctimas: detención y desaparición, nacimiento en cautiverio, cambio de identidad y apropiación ilegítima, menores presos con sus progenitores (67 casos documentados). De estos casos documentados, tres menores de edad se encuentran detenidos desaparecidos hasta el presente (Beatriz y Washington Hernández Hobbas de 17 y 15 años respectivamente y Carlos Severo de 16 años, los tres desaparecidos en la Argentina). Cuatro casos tratan de bebés nacidos en cautiverio, posteriormente desaparecidos y que luego fueron recuperados. Doce casos refieren a niños y

adolescentes, cuyos padres se encuentran desaparecidos y que fueron secuestrados temporariamente y posteriormente recuperaron su identidad. Un caso pertenece a un bebé nacido en prisión, de madre detenida y padre desaparecido, entregado a su familia biológica. Cuatro son los casos cuyas madres fueron detenidas - desaparecidas embarazadas y cuyos nacimientos no han podido ser confirmados. Se registran dos casos de detenidas desaparecidas probablemente embarazadas al momento de su detención. Ocho casos hacen referencia a niños que fueron abandonados forzosamente en el momento del secuestro de sus padres y que fueron recuperados por su familia. Cinco niños fueron trasladados en forma ilegal junto con sus madres desde la Argentina y liberados en Uruguay y finalmente, el último caso da cuenta de un niño secuestrado, cuyo padre es detenido y posteriormente es localizado por su familia.

También se ilustran las **Torturas** más comunes a que fueron sometidos los presos políticos y se aportan testimonios de las víctimas.

También en el *Tomo II* se aborda el tema de las *violaciones a los derechos civiles* ilustrando un aspecto poco documentado aún en las investigaciones sobre el período dictatorial: **La vigilancia a la sociedad civil** (el "insilio"). Al respecto, se aporta documentación oficial sobre el intento de "control total" de la población por la dictadura: la represión a la cultura (censura de libros, cine, teatro, carnaval, música, conferencias, artistas e intelectuales), clausura de medios de comunicación, control de la educación, seguimiento a las actividades religiosas, vigilancia a diversas organizaciones de la sociedad civil.

La vigilancia a todos los espacios de nucleamiento social aparecen representados en esta sección, ilustrados a través de ejemplos que van desde el control a una reunión de Damas de Tupperware hasta un campamento de los Boy Scout.

Por su parte y en lo que refiere a las actividades culturales varios documentos dan cuenta de cómo operaban los servicios de Inteligencia, controlando que los dictámenes de la Comisión de censura fueran respetados. De esta manera encontramos seguimientos a agrupaciones carnavalescas, vigilancia en tablados, censura de películas y asistencia del personal de la DNII a cines y teatros tanto para controlar los espectáculos como las reacciones del público presente.

Finalmente se incorpora un apartado sobre distintas formas de colaboración de sectores de la población con el régimen dictatorial, para lo cual fueron seleccionadas distintas modalidades de colaboración que van desde la denuncia anónima hasta aquellas que se realizaban de forma personal en las oficinas de Inteligencia. Cabe destacar que todas las denuncias activaban el inicio de operativos que, por más pequeños que resultasen, involucraban a toda una comunidad de individuos. Se comienza por la solicitud de antecedentes del denunciado, por el allanamiento de su domicilio, el interrogatorio a sus vecinos, su posterior detención... Estos mecanismos que se inician luego de una denuncia van fortaleciendo la cultura del miedo y de la delación. De esta manera la dictadura ataca los lazos sociales, intentando romper las relaciones sociales basadas en la solidaridad y confianza.

En la última sección del presente libro se desarrolla el tema del **Exilio**, en particular, la vigilancia en el exterior del país a las actividades de solidaridad, organizaciones y ciudadanos. Asimismo se aporta documentación sobre el control, detenciones y expulsiones de **Extranjeros residentes** en el país. En el Anexo documental se adjuntan listados de asilados en la Embajada de México entre 1975-1976 y de uruguayos refugiados en distintos países europeos.

Esta sección se encuentra dividida en cuatro apartados; en el primero de ellos encontramos documentación referida al exilio, comenzando por el estricto control de fronteras que el régimen llevó a cabo, destinando personal para viajar diariamente y en forma regular, en, por ejemplo, el Vapor de la Carrera, que tenía como destino Buenos Aires.

Lo mismo ocurría cuando un ciudadano iniciaba el trámite para obtener o renovar su Pasaporte. Si resultaba que el mismo tenía anotaciones (registro de haber tenido en algún momento algún tipo de actividad política, gremial o sindical), el ciudadano quedaba detenido para ser interrogado y realizar las averiguaciones que se estimaran convenientes.

Dentro de este mismo apartado también se relatan diversas situaciones vinculadas al asilo de ciudadanos uruguayos, previo a su exilio, en las embajadas. La documentación hallada nos muestra la

vigilancia que sobre las mismas se ejercía, así como también sobre quienes solicitaban asilo y sus familiares.

Esta vigilancia se extendía fuera de fronteras, una vez que los ciudadanos partían del país, la vigilancia continuaba, principalmente a través del Ministerio de Relaciones Exteriores y el Departamento II (Exterior) del Servicio de Información de Defensa.

El segundo apartado trata sobre la vigilancia y controles efectuados a extranjeros en el Uruguay. La misma incluyó desde ciudadanos brasileños vinculados a Joao Goulart, hasta el seguimiento de los actores argentinos Norma Aleandro y Federico Luppi, así como también la detención y posterior expulsión del profesor sueco Goran Lindahl.

El tercer apartado da cuenta de la vigilancia que se realizaba a las distintas organizaciones que realizaban acciones de solidaridad con el Uruguay en el extranjero. Cada actividad realizada era registrada y documentada, llevando un registro detallado de quienes participaban en ellas.

El cuarto apartado presenta documentación hallada en el Ministerio de Relaciones Exteriores y se refiere a cómo el gobierno uruguayo intentó responder a las diversas campañas internacionales de denuncias sobre el régimen.

En el *Tomo III: Las violaciones a los derechos políticos y sindicales y a la libertad de enseñanza* se desarrolla el tema de la **Represión a los partidos políticos**. Si bien incluimos la represión a organizaciones y grupos de izquierda, la novedad de esta sección es la vigilancia que la dictadura ejerció a los partidos tradicionales: Partido Colorado y Partido Nacional, tanto en el Uruguay como en el exterior.

Por otra parte se presenta una **cronología** que intenta dar cuenta de la represión a las organizaciones de izquierda, detallando las desapariciones forzadas, los asesinatos políticos y los operativos de detenciones que se encontramos detallados en los documentos consultados. El despliegue de esta información permite observar los distintos momentos represivos del Estado Uruguayo actuando en su territorio y en los países vecinos en el marco de la Operación Condor, pudiendo detectarse las oleadas represivas y los distintos objetivos de las mismas.

También se aborda el tema de las dimensiones y etapas de la **Represión al movimiento sindical y la CNT**, reconstruyéndose un listado general de 891 sindicalistas presos durante la dictadura. En este apartado, centramos la atención en la represión durante la huelga general, las propuestas de creación de un nuevo sindicalismo con la legislación que el régimen decretó para regular la actividad sindical, (como el decreto de Reglamentación sindical de 1973, la creación de comisiones paritarias en 1977, y finalmente en 1981 el Decreto Ley de Asociaciones Profesionales), las actividades de la CNT en la clandestinidad, las actividades clandestinas de conmemoración de los 1° de mayo, los allanamientos a locales sindicales, señalando profundamente los casos más paradigmáticos (por ejemplo, se analiza el allanamiento al local del UNTMRA que luego es transformado en la Comisaría N° 12), y las limitaciones del derecho al trabajo. Por otro lado, se realiza un listado de los militantes sindicales que fueron asesinados o desaparecidos tanto en Uruguay, como en la región, fundamentalmente en Argentina. Finalmente, centramos la atención en el nacimiento del PIT, y en las actividades del Coordinador de la CNT en el exterior.

En otro apartado se estudia la **Represión a la enseñanza y los estudiantes**, en particular, contra la Universidad de la República y la FEUU, la enseñanza secundaria y la Universidad del Trabajo. Subdividimos esta sección, en la represión a la universidad y los universitarios, por un lado, y la represión en la enseñanza secundaria y la UTU por otro.

En cuanto a la primera sección, analizamos la represión a la Universidad durante la huelga general, las elecciones universitarias, los sucesos de Ingeniería y la intervención de la Universidad, las actividades clandestinas realizadas durante el período de la intervención, los seguimientos y destituciones docentes y las políticas limitacionistas del acceso a la enseñanza universitaria. De la misma manera, que en el apartado anterior, construimos una lista de los estudiantes y docentes que fueron detenidos, y un relevamiento breve, tanto de los docentes, como de los estudiantes que fueron asesinados en Uruguay, y en la región, fundamentalmente Argentina, y Chile. Por último, analizamos el

nacimiento y las vigilancias de las que fue objeto la Asociación Social y Cultural de Estudiantes de Enseñanza Pública (ASCEEP).

Merece particular atención los resultados de la investigación que se transcriben en el apartado sobre los **cambios en la institucionalidad estatal** bajo la dictadura, la configuración de un Estado “clandestino” a través del accionar de los servicios de inteligencia y la coordinación represiva regional y el papel de la justicia militar en el juzgamiento y condena a civiles.

Finalmente, el *Tomo III* resume y actualiza los datos referidos a los avances procesados por la sociedad uruguaya desde la recuperación de la democracia en el país (1985) en materia de **verdad, justicia, memoria y reparación a las víctimas del terrorismo de Estado**. En ese sentido, se repasa la formación de Comisiones investigadoras y los informes oficiales; las leyes aprobadas por el Parlamento y las convenciones y protocolos internacionales incorporados a la legislación nacional; decretos y resoluciones del Poder Ejecutivo; antecedentes, sentencias y autos de procesamiento dictados por la Justicia Penal contra responsables de la violación de los derechos humanos y crímenes de lesa humanidad cometidos bajo la dictadura. Se adjunta una profusa **Bibliografía** utilizada en la investigación.

El equipo universitario de investigación no pretendió elaborar una teoría ni llegar a conclusiones definitivas sobre la dictadura uruguaya. El trabajo privilegia el papel de los documentos encontrados más que las interpretaciones académicas. Se trata de ilustrar e interrelacionar las múltiples dimensiones del terrorismo de Estado para que el lector tenga así elementos de análisis que le permitan concluir de la manera más objetiva posible. Asimismo, las características de fragmentación del período histórico estudiado, el secreto que aún impera sobre las acciones estatales así como el carácter parcial de la importante documentación oficial a la que se pudo tener acceso no nos permiten cerrar definitivamente ni la reconstrucción de los hechos ni el universo de víctimas ni la determinación de todos los responsables. De allí que la presente obra constituya una **investigación abierta**, un aporte de la Universidad de la República al conocimiento de nuestro pasado reciente y a la reafirmación del Nunca Más! por la sociedad uruguaya.

Jimena Alonso – Magdalena Figueredo – Carla Larrobla – Fabiana Larrobla

María Jimena Alonso Moreira

Tipologías de genocidio y la última dictadura argentina. Feierstein y Foucault

Flavio Guglielmi. Prof. en Filosofía. (U.N.N.E- Argentina).

Augusto González. Estud. Del Prof. en Filosofía. (U.N.N.E Argentina)

El término genocidio, generalmente emparentado con el griego *genos* (raza o tribu) y el latín *cide* (matar), se encuentra comúnmente relacionado tanto con el accionar del último golpe militar argentino como con disímiles acontecimientos históricos. El accionar nazi durante la última guerra mundial, la campaña del desierto del General Roca en Argentina, las luchas de liberación post-colonial en África y otros sucesos se presentan bajo dicha raíz común. La etimología reviste de varias dificultades para dar cuenta de la variedad de acciones y matices que puede representar una práctica genocida reconocida como tal.

Los dispositivos legales tampoco resuelven la cuestión. La discusión en el plano del derecho se dirige hacia cómo juzgar positivamente un genocidio y pensar a través de leyes no permite observar efectos que escapan a la jurisprudencia. Debe reconocerse que un genocidio no promueve solo ilegalidades como el asesinato, ya que también lleva adelante transformaciones de las relaciones sociales de corte simbólico, como por ejemplo cambiar la manera de reflexionar y ejercer la política. Es inverosímil penalizar acciones como haber transformado el modo en que las personas se relacionan y piensan, y sin embargo cabe suponer que son elementos constitutivos de las prácticas genocidas.

Feierstein produce categorías y herramientas muy versátiles e interesantes para dar un marco conceptual de referencia sobre el accionar genocida. Sin embargo, por diversos motivos, el autor aplica la tipología de conforme a una idea de poder que puede suponerse relacionada con el poder jurídico-discursivo. Debido a ello, por momentos este trabajo pretende desarrollar las teorías autor desde un trasfondo distinto, asumiendo todas las falencias como propias y reconociendo los aciertos como deudas hacia Feierstein.

Desplegando las categorías del auto nombrado, posteriormente se indicarán algunas consideraciones que puedan hacerse desde los aportes de Michael Foucault. Si bien este trabajo pretende problematizar herramientas teóricas, hacia la conclusión del mismo se señalaran algunas indicaciones y ventajas sobre su aplicación en el caso del golpe de Estado Argentino.

Tipologías de Genocidio

Para Feierstein, lo genocidios son calificados en primera instancia como modernos, ya que surgen a partir de la creación de los Estados-nación, es decir, son el sustento para la fundación de los mismos. Lejos de ser una *ruptura* de la modernidad, los genocidios la constituyen como elementos necesarios para la creación o reformulación de relaciones sociales dentro de un territorio dado.⁷¹⁴

Otro aspecto común es que todos los genocidios modernos coinciden en accionar destruyendo y reorganizando las relaciones sociales.⁷¹⁵ Esto no significa que todas las prácticas genocidas tienen como fin la reorganización social, puede existir un procedimiento cuyo simple objetivo sea el aniquilamiento. Lo que se está planteando es la posibilidad de pensar los genocidios por sus causas, lo que puede exceder las intenciones o los objetivos explícitos buscados por los genocidas.

Es difícil concebir una práctica de este tipo que no esté dada en un entramado de relaciones sociales y que las mismas no se vean afectadas por ello. Esa decir, de algún modo todo efecto de dicha práctica reorganiza las relaciones sociales; aunque destacamos que no de la misma manera y con la misma intensidad. Una conquista territorial extranjera puede beneficiar la explotación minera de un grupo sobre otros sectores de la sociedad de un país; esto genera nuevas capacidades de acción y

⁷¹⁴ Cfr: FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social*. Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2008 Pp. 100 y 101

⁷¹⁵ Esta afirmación es propia de este trabajo y no necesariamente remite a la opinión de Feierstein, ya que en un momento entiende las prácticas sociales genocidas "(...) como modalidades específicas de destrucción y reorganización de las relaciones sociales" pero luego aclara que "Las muertes en el genocidio reorganizador (...) cobran su carácter de medios y ya no de fines" dando a entender la posibilidad de la destrucción y no la transformación como fin. *Ibíd.* P. 98 y P. 104 Probablemente el autor está separando las intenciones de los genocidas de las causas (consientes o no) que llevaron adelante dicha prácticas, pero no lo especifica así.

posicionamiento para dichos colectivos. Si bien ello no representa una reorganización con demasiada intensidad, no por eso deja de afectar al conjunto social.

La destrucción y reorganización requiere de un último aspecto común, aunque no por ello es menos importante: requiere la eliminación material y simbólica de un grupo humano.⁷¹⁶ El carácter moderno, transformador y destructor agrupa las prácticas genocidas, pudiendo distinguirse entre sí por su accionar cuatro tipos básicos.

El *genocidio constituyente*⁷¹⁷ se encuentra relacionado con la conformación de un Estado como nación y la eliminación de los sectores que se opongan a ello. Esto referido tanto a poblaciones originarias como grupos políticos opositores de una sociedad dada.

Si bien Feierstein que las categorías de lo propio o ajeno en este punto se encuentran en construcción, pueden replantearse las consideraciones del autor. En este sentido, cabe sostener que sobre los grupos que acuerdan un pacto estatal se define la condición de posibilidad de identificación de un *nosotros* cultural, como *iguales* en tanto contratantes aunque *desiguales* por otras causas (como por ejemplo, la económica). La distinción como *otredad* define los sectores que no participan de cierta manera en un contrato.⁷¹⁸ Se constituye así una diferencia entre el *ellos* y el *nosotros*, marcado como lo externo o lo propio de la sociedad o Estado respectivamente.

El *genocidio colonial*⁷¹⁹ concierne a las conquistas territoriales y a la aniquilación de poblaciones autóctonas por motivos marcadamente económicos; ya sea en la búsqueda de recursos naturales, desarrollo del capital, pesquisa por mano de obra barata, etc. En esta categoría Feierstein aplica directamente las distinciones de lo *exterior* y los *iguales* desarrollada en el punto anterior. Es decir, la práctica genocida se desenvuelve sobre *otro* considerado ajeno a una sociedad y Estado territorial.

Complementando las afirmaciones del autor, puede especificarse que en el colonial la *otredad* se construye a partir de un Estado ya conformado (con costumbres y prácticas homogeneizadas) y por ello aparenta una mayor "exterioridad" con respecto a una sociedad determinada. Cabe remarcar también que los efectos de un genocidio colonial, si bien pueden sucederse fuera de un espacio territorial marcado, tiene implicancias tanto dentro como fuera de los grupos que llevan adelante dicho accionar. Disponer de recursos, planificar, llevar adelante acciones y obtener resultados (exitosos o no) modifican relaciones internas o externas de cualquier sociedad. Aunque es evidente que no afecta *todas* las relaciones dadas, solo las que involucran o están relacionadas a un determinado grupo.

El *genocidio post-colonial*⁷²⁰ remite a la represión y aniquilación de personas en las luchas de independencia de grupos colonizados. Las prácticas genocidas comienzan a gestar cambios en su dispositivo ya que se aplican en el interior y el exterior de un espacio reconocido como parte del Estado. Esto lleva a accionar sobre grupos que por pueden revestir tanto la características de representar el *nosotros* y como el de *otredad* socio-cultural.

El *genocidio reorganizador*⁷²¹ es desarrollado predominantemente en Estados conformados, busca reconfigurar *las relaciones sociales hegemónicas*⁷²² dadas al interior del mismo. Aquí "La desaparición de quienes corporizan determinadas relaciones sociales es condición necesaria pero no suficiente para la clausura de dichas relaciones."⁷²³ Es decir, se ocupa del *nosotros* cultural con una práctica que no se agota en el exterminio de personas.

El objetivo y lo métodos se organizan coordinados con "(...) clausurar aquellas relaciones que generan fricción o mediaciones al ejercicio del poder –contestatarias, críticas, solidarias- y

⁷¹⁶ Cfr. *Ibíd.* P. 98

⁷¹⁷ Cfr: *Ibíd.* Pp. 99 y 101

⁷¹⁸ Cuestiones como la aceptación o no de este contrato de manera explícita o implícita no tiene importancia para el desarrollo de la categoría. Solo pretende señalarse la no oposición en el desarrollo de un Estado por sobre otro.

⁷¹⁹ Cfr: *Ibíd.* Pp. 99 y 102

⁷²⁰ Cfr: *Ibíd.* P.p 99, 100, 102 y 103

⁷²¹ Cfr: *Ibíd.* P.p 100 y 104 a 110

⁷²² *Ibíd.* P. 100

⁷²³ *Ibíd.* P. 98

reemplazarlas por una relación unidireccional con el poder, a través del procedimiento de la delación y la desconfianza(...).⁷²⁴ Además, también utiliza el pánico, ya que “El terror (...) no opera tan sólo sobre las víctimas sino, fundamentalmente, sobre el conjunto social (...)”.⁷²⁵

Si bien Feierstein no lo especifica así, para lograr este tipo de clausuras a una *escala* que afecte a todo el conjunto social y con una *intensidad* que sea eficazmente transformadora, los dispositivos no se centran únicamente en el asesinato de ciertos grupos sociales. Es en este sentido que la desconfianza y el terror se organizan junto con otros accionares que buscan una transformación general o “(...) refundar las relaciones sociales, los vínculos, los códigos, la cotidianidad, las mediaciones políticas; es suma, el ejercicio concreto y abstracto del poder en dicha sociedad”.⁷²⁶

En suma, desarrolla diversas prácticas en torno a el conjunto de la sociedad misma, buscando su transformación desde las relaciones más capilares. Para ello dispone de una variedad de acciones que incluyen el asesinato de personas como condición suficiente pero no necesaria.

Los Efectos del Genocidio Re-organizacional

Todos los elementos desarrollados para dar las definiciones tipológicas de Feierstein son interesantes y productivos en general. Dan un marco de sentido a una importante gama de acciones en el genocidio. Sin embargo, con la intención de abarcar algunos dispositivos diferentes, es que este trabajo se permite una nueva configuración de la propia categoría re-organizacional. Lo cual no implica negar los oportunos mecanismos aportados por el autor, sino simplemente acomodarlos de otro modo e intentar dar cuenta de otra maquinaria con los mismas herramientas.

En Feierstein hay un modo claro de entender el poder como parte del ejercicio de un determinado grupo y con claros opositores en resistencia. E incluso sugiere la posibilidad de que se construya un ejercicio unidireccional de las relaciones sociales a través del poder mismo. Si bien no es un efecto buscado por el autor, plantear de esta manera el poder conlleva una forma cosificada de entenderlo, como si ciertos grupos *tuvieran* el poder. Asimismo, se promueve la idea de que ciertos sectores pueden *disputarlo* al no poseerlo; mientras que otros solo son pueden *ser afectados* por él mismo, como un mero objeto pasivo.

Esto incita una manera de entender el genocidio que puede ser efectiva para establecer causas y motivos del genocidio, pero no para desarrollar algunos de sus efectos. Principalmente, no permite vislumbrar las transformaciones de los propios grupos genocidas a la par del éxito en las cancelaciones de las relaciones sociales. Es decir, con estas herramientas teóricas es difícil entrever la transformación de sus propias re-organizaciones frente a un cambiante ejercicio del poder antes, durante y después de *obtener* la hegemonía en la sociedad.

Esto requiere una manera de entender el poder donde los genocidas se ven afectados por sus propias prácticas y también por otras que no hacen una “resistencia” o “fricción”. Si bien solo se espera el robustecimiento de los grupos genocidas al dirigir el ejercicio del poder en una sociedad, también cabe esperar dificultades internas en el natural desarrollo de sus fuerzas afectando sus propias prácticas. Por otro lado, también es posible pensar que el accionar genocida no encuentre solo “resistencias” transformadas en pasividad neutra sobre la cual aplicarse. Cabe suponerse acciones que simplemente desarrollen o reconduzcan los dispositivos genocidas hasta incluso desenvolvimientos inesperados por los perpetradores.

Tanto una como otra salvedad también pretender habilitar modos de pensar que encuentren distintos motivos para el término del propio accionar genocida. Si el propio ejercicio re-organizacional es altamente efectivo, es casi imposible considerar desarticulaciones del mismo en manos de oposiciones. El accionar persistiría indefinidamente. Es imperioso entonces comenzar a desarrollar motivos que no estén vinculados con la “toma” o la “pérdida” del poder.

Poder, Derecho y Estado

⁷²⁴ Ibíd. P.104

⁷²⁵ Ibíd.

⁷²⁶ Ibíd. P. 105

Foucault propone abandonar ciertas representaciones del poder que pueden servir útiles para pensar los efectos de una genocidio re-organizacional. Generalmente, el poder es considerado de modo *jurídico-discursivo* o basándose en la enunciación de la ley.⁷²⁷ El análisis histórico occidental que se ha hecho de estos elementos reviste de varios semblantes insuficientes para explicar tanto el funcionamiento del mismo.

El autor Francés señala una esquematización del mismo bajo una *unidad de dispositivo*,⁷²⁸ constituida como una estructura jurídica y sus efectos definidos como obediencia. Actuando de manera uniforme y masiva, los aparatos e instituciones globales o sociales designan la sumisión a individuos constituidos como sujetos, en tanto estos se encuentren *sujetos* a un poder que es ley. Se presenta una relación binómica: "Por un lado, poder legislador y, por el otro, sujeto obediente".⁷²⁹

La idea *jurídica-discursiva* de poder enfrenta varias dificultades básicas en su análisis. Al estipular un poder que sólo puede trazar límites, siendo su principal función restringir al sujeto y lograr que este no realice sino lo permitido, lo determina como pobre en recursos, repetitivo y ahorrativo. Mientras el individuo se mantenga alejado de lo que el poder manda, el poder no puede hacer nada más. Su esencia se encuentra marcada por una *antienergía*⁷³⁰ en una doble vertiente, interiormente es incapaz de producir nada por sí mismo que no sea prohibición y exteriormente sólo impide al sujeto realizar ciertas acciones restando un desplegamiento de fuerza. Para Foucault, esto contradice su evidente condición de positividad, versatilidad y sobre todo su eficacia productiva.

A pesar de las diferentes épocas y finalidades, en occidente reflexionar sobre el poder queda ligado a una formación histórica determinada que es la *monarquía jurídica*⁷³¹ y sus representaciones de la ley como poder. Bajo esta configuración "Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron".⁷³² Foucault propone liberarse de las representaciones clásicas ya que esta idea del poder, como límite, genera serias dificultades para reflexionar sobre un accionar más extenso.

La cuestión pasa entonces no por despolitizar el derecho, sino por comenzar a pensar el *poder sin el rey*⁷³³ o simplemente *guillotinar al rey*.⁷³⁴ Decapitar al soberano, en torno a la concepción de poder, implica no considerar al poder únicamente como un conjunto de instituciones y aparatos materializados en un Estado. Un atributo central del poder es "(...) la multiplicidad de las *relaciones de fuerza inmanentes* y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización".⁷³⁵ Al no ser considerado desde un punto central de soberanía, de donde se derivan y ramifican sus efectos, son las propias *relaciones de fuerza* las que ejercen y hacen inteligible el poder.

La inmanencia hace un contraste directo con las teorías de la exterioridad. El poder no se ejerce externamente, se da de manera local. Esto no es solo por oposición a lo general o molar, contra la idea de los grandes centros o cadenas de mando, ya que incluso se aplica en una relación de solo dos fuerzas (numéricas). Foucault precisa que "(...) el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto".⁷³⁶ En sentido estricto una fuerza no posee un poder, logrando privarse del mismo o cederlo como un objeto. Una fuerza no puede prestarle a otra su poder, ni tampoco posponerlo, el poder solo puede ser *ejercido* en cada relación.

⁷²⁷ Cfr. MICHAEL, Foucault. *Historia de la sexualidad. La voluntad del placer. Tomo I.* Trad. Ulises Guiñazú. Siglo XXI, Bs As, 2003. P.p. 100-109

⁷²⁸ *Ibíd.* P. 103

⁷²⁹ *Ibíd.* P. 104

⁷³⁰ *Ibíd.* P. 105

⁷³¹ Cfr: *Ibíd.* P. 108

⁷³² *Ibíd.* P. 109

⁷³³ Cfr: *Ibíd.* P. 111

⁷³⁴ Cfr: *Ibíd.* P. 108

⁷³⁵ *Ibíd.* P. 112. El destacado de cursivas me pertenece.

⁷³⁶ MICHAEL, Foucault. *Defender la sociedad.* Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2000. P. 27

Es importante remarcar que el poder no son eslabones de mando, en el cual la primera pieza obliga a todas las demás a actuar, sino que representa una "(...) *red* de relaciones de poder"⁷³⁷ en la que "El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes".⁷³⁸ Las múltiples direcciones desde donde es ejercido permiten desarticular la imagen de una dominación ejercida desde *arriba* hacia los estratos inferiores.

En los escritos de Gilles Deleuze pueden encontrarse especificaciones originales y profundas sobre los propios conceptos foucaultianos. Deleuze sostiene varios postulados sobre el poder entre los cuales conviene destacar dos. En el *postulado de la esencia o atributo*,⁷³⁹ comenta que al no poseer una esencia el poder es puramente operatorio. No es un atributo peculiar de las fuerzas ya que el poder solo afecta la *relación* entre las mismas. Si bien pueden establecerse fuerzas dominantes y dominadas, las primeras no *poseen* un poder que los cualifica y distingue de las segundas sobre los cuales ejercen la fuerza. Esto queda evidenciado por ejemplo en la presión que utilizan ciertos pobladores en la edad media para que se encierre a un provocador de altercados, utilizando al rey como un servicio público.

Deleuze establece que "El poder de ser afectado es como una *materia* de la fuerza, y el poder de afectar es como una *función* de la fuerza".⁷⁴⁰ La fuerza es materia y función pura, es decir no determinada. No importa el fin, método o forma en que se considere. El poder constituye la relación de una fuerza con otra fuerza.

Siendo el poder entendido como pura forma y materia, puede distinguirse que en sus relaciones "No se tiene, pues, en cuenta ni las formas que proporcionan fines y medios a la función (educar, cuidar, castigar, hacer producir), ni las sustancias formadas que son el objeto de la función ("presos, enfermos, escolares, locos, obreros, soldados...")."⁷⁴¹

Pero dicha correlación de fuerzas puede adquirir una función muy concreta como la de "...imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad humana cualquiera".⁷⁴² Esto no implica que no pueda tener otras funciones u otros efectos; es más, conviene librárselo de toda fin específico para poder dar cuenta de su cambiante función. Este mecanismo tan variable es a lo que Foucault da el nombre de *diagrama*, como una exposición o cartografía dada en un momento específico de las relaciones de poder.

Conclusión

Las tipologías de Feierstein representan síntesis originales e interesantes sobre el accionar genocida moderno. Desarrollados en el marco de Estados modernos, las categorías de los genocidio materiales y simbólicos ganan consistencia al considerar varios aspectos como intencionalidad, causalidad y modo de accionar. La tipología *Fundacional, Colonial, Pos-Colonial* y *Re-organizacional* permiten dar un marco de sentido a las prácticas desarrolladas en cada oportunidad.

La práctica *Re-organizacional* es comprendida como un accionar desarrollado en la propia Estado, el nosotros cultural, como una re-estructuración interna de las relaciones sociales. Asimismo, para lograr este objetivo, no depende del asesinato de personas como único método. Recurre también a la cancelación de determinadas prácticas sociales que hacen fricción con un estipulado de ejercicio del poder. Los métodos para ello son variados pero el autor señala con énfasis la propagación de la delación, la desconfianza y el terror. En cierto modo, los genocidas logran hegemonizar un poder para dirigir las prácticas sociales.

Lo propuesto por Feierstein es importante para abordar un genocidio a partir de sus intenciones o causalidades, pero no es la mejor herramienta para determinar sus efectos. Dar cuenta de las transformaciones de los grupos genocidas antes, durante y después de organizar hegemonícamente las prácticas sociales es complejo desde estos parámetros. Más aún si actúan

⁷³⁷ MICHAEL, Foucault. *Historia de la sexualidad*. Op. Cit. P. 117. El destacado de cursivas me pertenece.

⁷³⁸ *Ibíd.* P. 113

⁷³⁹ Cfr: DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. José Vázquez Pérez. Paidós Studio, Bs As, 2005. Pág. 53

⁷⁴⁰ *Ibíd.* P. 100-101. El destacado de cursivas es del autor.

⁷⁴¹ *Ibíd.* 101

⁷⁴² *Ibíd.* P. 60. Las cursivas son del autor.

efectivamente, ya que al no vislumbrar un debilitamiento ante grupos antagónicos solo cabe esperar su robustecimiento sin una extinción de su práctica. El accionar persistiría indefinidamente por decirlo de algún modo.

Michael Foucault desarrollo parámetros interesantes para comprender el ejercicio del poder. Desvinculado de una estructura jerárquica y de la modalidad de prohibición, el poder reviste de la cualidad de ser una relación de fuerzas. Las relaciones de poder derivan en complejos *dispositivos*, que revisten diferentes funciones y efectos. Es en este sentido que el poder no es concebido sencillamente como una correspondencia entre mandato y obediencia.

A lo largo de este trabajo se examina y date en torno a una herramienta teórica sobre los genocidios: la tipología. Este momento final del trabajo es oportuno para indicar algunas orientaciones que puede dar el uso de estos instrumento sobre el último golpe de Estado Argentino. Las categorías de Feierstein permiten considerar algunas acciones que sería consideradas anomalías en los otros tipos de genocidio: A) La gestación de embarazadas o la apropiación de niños: Al no operar la metáfora racial o biológica sobre el “nosotros” cultural, sino la diferencia política, en algunos casos las mujeres podían desarrollar su embarazo aún en condiciones de cautiverios de máxima clandestinidad. Asimismo, a veces los hijos logran sobrevivir y son apropiados en diferentes condiciones. B) La desaparición como modalidad de asesinato: No puede accionarse el homicidio público como método ya que se aplica sobre grupos reconocidos dentro de la sociedad, lo que implica ciertos derechos y obligaciones en el Estado moderno. C) La transformación de diversos dispositivos económicos, judiciales, laborales, etc: Lo distintivo del golpe no es el exterminio de ciertos grupos, ya que se desarrollan a la par afecciones a personas o instituciones que no son considerados subversivos pero son igualmente importantes para transformar el conjunto de las relaciones sociales dadas al interior de un Estado.

Asimismo, los aportes de Foucault permiten considerar al golpe como un *burocratizador* (en el sentido *Weberiano* del término) de la lógica de asesinato y robo clandestino implementada con anterioridad a 1976. En este sentido, es posible pensar que el *dispositivo* desplegado con anterioridad al golpe se desarrolle a tal extremo que se necesite un intento de fiscalizarlo y regularlo por parte del Ejército Militar. En este sentido, quizás el golpe mismo no se hace a pesar de que gran parte de los grupos guerrilleros estaban desarticulados, sino precisamente por eso. Es posible que el dispositivo comenzara a tomar causas no previstos por los propios genocidas y que por eso pretenden reorganizarlo, a la par de la sociedad.

Solo como hipótesis para otro trabajo, es factible establecer que la inestabilidad y continuo desarrollo del dispositivo también pudo contribuir a una desarticulación interna del propio accionar militar. Lejos de inhabilitar las actuales explicaciones al respecto, como las presiones de los propios grupos económicos que promovieron el golpe, puede servir como un perspectiva complementadora.

Bibliografía

- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. José Vázquez Pérez. Paidós Studio, Bs As, 2005.
FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social*. Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2008
MICHAEL, Foucault. *Defender la sociedad*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2000.
MICHAEL, Foucault. *Historia de la sexualidad. La voluntad del placer. Tomo 1*. Trad. Ulises Guiñazú. Siglo XXI, Bs As, 2003
BREVE SÍNTESIS CURRICULAR

Nombres y Apellido: Flavio Iván Guglielmi
Localidad: Resistencia, Chaco, Argentina.
E-mail: nietajj@yahoo.com.ar

7. Profesor en Filosofía con Orientación en Formación Ética y Ciudadana (UNNE- Argentina. Abril 2009)
8. Adscripto a las cátedras de Filosofía Contemporánea del Siglo XIX (UNNE) y Métodos de Investigación en Filosofía de la Facultad de Humanidades (UNNE) y de Antropología Filosófica Carrera Dependiente del Rectorado (UNNE).
9. Asistencia y aprobación de numerosos cursos de perfeccionamiento, entre ellos "*Investigación y Derechos Humanos. Abordajes y técnicas de investigación Social*". Institución: Casa Provincial por la Memoria de la ciudad de Resistencia y Facultad de Humanidades. UNNE
10. Organizador y exposición en jornadas y congresos afines a las áreas disciplinares de desempeño.
11. Beneficiario de Becas de Pre-Grado (período 2005-2006, y 2006-2007) Secretaria General de Ciencia y Técnica (UNNE) con temáticas referidas a la otredad en el siglo XIX.
12. Publicación de un artículo en revista especializada en filosofía, "Exploración de la otredad en la filosofía contemporánea" Escrito en colaboración con Javier Alegre. En: Revista *Nuevo Itinerario. Revista Digital de Filosofía. Número 2 Septiembre 2007* ISSN 1850-3578. Instituto y Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la UNNE. Publicación de un artículo: "El trabajo frente al espejo partido. La actividad laboral y la identidad en disputa a través de dos casos de empresas recuperadas chaqueñas" En: *AAVV Prácticas Sociales y Filosofía. Una relación im-pensable*. ISBN 978-987-24024-1-9. Resistencia, Ananga Ranga Taller, 2007.
13. Edición y publicación de una revista estudiantil de divulgación Filosófica llamada "Dibujarnos de Nuevo".

GASPAR SILVEIRA MARTINS NOS LIVROS DE HISTÓRIA

Naiani Machado da Silva Fenalti⁷⁴³
Profª. Drª. Maria Medianeira Padoin⁷⁴⁴

INTRODUÇÃO

Este estudo é um primeiro ensaio sobre a produção historiográfica no que tange a representação e criação da imagem de Gaspar Silveira Martins e sua relação com a história política brasileira e especialmente rio-grandense.

Desta forma, objetiva-se analisar obras históricas que trabalham a construção da imagem de Gaspar Silveira Martins, através da comparação de livros selecionados, observando as padronizações que apresentam na construção desta imagem, relacionados com a necessidade de referendar uma identidade nacional brasileira para o Rio Grande do Sul, negando ou silenciando sobre os vínculos históricos platinos.

Nesse sentido, este ensaio vem, por meio de uma revisão bibliográfica, analisar a construção da história de vida de um personagem da história do Rio Grande do Sul, procurando demonstrar a relação da produção historiográfica com a construção da identidade regional e nacional.

Ainda é mister registrar, que este estudo é fruto de pesquisa que vem sendo realizada no projeto de pesquisa intitulado *Gaspar Silveira Martins, a imigração e seu projeto político para o Brasil*, financiado com bolsa de Iniciação Científica pela Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS), Brasil.

FUNDAMENTOS PARA A ANÁLISE:

A historiografia sulina passou por diferentes processos ao longo de sua história. A localização geográfica de fronteira do Rio Grande do Sul na região platina influenciou fortemente na construção da história rio-grandense, que se modificou conforme se transmutavam as tendências historiográficas.

Estas transformações na historiografia rio-grandense podem ser bem compreendidas através da afirmação de Ieda Gutfreind (1992, p. 9): "A historiografia, portanto está integrada em um momento histórico, sendo o resultado do trabalho individual ou de um grupo de intelectuais."

Para corroborar com estas idéias, fundamentamo-nos no trabalho de Le Goff, em que afirma que a história do passado responde aos interesses do presente. Em suas palavras: "O passado é uma construção e uma reinterpretação constante e tem um futuro que é parte integrante e significativa da história." (2003, p. 25). O trabalho dos historiadores, ou de quem faça tal papel mesmo sem a formação, pode e frequentemente está vinculado a interesses do presente preparando para objetivos futuros concretos.

Ainda seguindo as idéias de Gutfreind, utiliza-se neste estudo a idéia de matriz, como:

[...] um tipo de discurso com características comuns encontradas em um conjunto de obras históricas, cujos conceitos adquirem significados ocultos, conforme a conjuntura que se desenvolve e, por isso mesmo, mantém uma vitalidade sempre eficaz. (1992, p.11).

⁷⁴³ Acadêmica do 10º semestre do Curso de História da Universidade Federal de Santa Maria e Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio Grande do Sul/BR.

⁷⁴⁴ Orientadora; Professora do Departamento do Curso de História da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul/BR.

A partir desse conceito, percebe-se a possibilidade de nomear tendências interpretativas do conhecimento histórico que norteie a escrita histórica, em determinados momentos e situações. Neste sentido, referindo-se a historiografia gaúcha, Gutfreind (1992, p. 11) identifica duas matrizes: a Matriz Platina e a Matriz Lusitana.

A primeira refere-se a obras históricas que aceitam ou, até mesmo, acentuam, influências platinas na história rio-grandense. Por outro lado, a segunda, nega essas influências, ressaltando a origem portuguesa do Rio Grande do Sul.

Segundo a autora, estas duas matrizes direcionaram a historiografia gaúcha a partir de fins do século XIX e boa parte do século XX.

Desta forma, dentre várias temáticas abordadas por obras históricas no Rio Grande do Sul, objetiva-se analisar as obras dedicadas à construção da imagem de Gaspar Silveira Martins, partindo destas matrizes abordadas por Ieda Gutfreind.

OS LIVROS DE HISTÓRIA E A IMAGEM DE GASPAR SILVEIRA MARTINS:

Dentre as obras que trabalham a construção da imagem de Gaspar Silveira Martins a primeira a destacar é a produção de Osvaldo Orico (1935), *Silveira Martins e sua época*, onde o autor, inicialmente, faz uma abordagem sobre o panorama do Rio Grande do Sul no período da Revolução Farroupilha (1835 a 1845) que vem a ser, ao fim desta, o período de nascimento de Gaspar Silveira Martins.

Ele se mostra defensor do “bairrismo”, do “regionalismo”, e diz ser esta uma herança histórica do Brasil. Ressalta o descaso da Coroa com a província sulina que sofria as incursões de caudilhos, devido seu caráter fronteiriço, referindo-se a um Sul que queria integrar-se ao Brasil.

O autor demonstra querer justificar o Rio Grande do Sul com relação à Revolução Farroupilha, pois acentua o descaso da Monarquia com a província, nega transparentemente o caráter separatista da Revolução, salientando o “permanente” interesse do Estado, que na época da Revolução era província, em fazer parte do Brasil.

A partir disso, tratando da biografia de Gaspar ele afirma que este nasceu em 1934, em Bagé, traçando a trajetória estudantil de Gaspar, desde a escola primária até a formação em Direito em São Paulo, no ano de 1856.

Com a volta de Silveira Martins ao Rio Grande do Sul, o autor narra o período de crise que vive a província sulina e a fundação do Partido Liberal. Faz análises relacionadas à oposição de Silveira aos desmandos do poder central⁷⁴⁵, colocando que o primeiro degrau na política alcançado por este foi o de representante da Assembléia Provincial do Rio Grande do Sul (RS), em 1862.

Sobre a fundação do Partido Liberal, Newton Carneiro (2006, p.131), faz algumas considerações pertinentes. Na província de São Pedro, no Período Imperial, a polarização partidária entre uma frente autonomista e outra centralista, expandiu-se após a Revolução Farroupilha, e voltaram a se organizar na segunda metade do século XIX.

A de menor expressão na província, mas articulada com os interesses do centro, originou o “Partido Conservador do Rio Grande do Sul”, e a outra, hegemônica no Estado, defendendo os interesses das elites rurais rio-grandenses, deu origem ao “Partido Liberal” (ou Gasparista), em 1860.

Com a formação do Partido Liberal, este se tornou um veículo de onde emanavam as críticas ao governo central do Império. Silveira Martins, inúmeras vezes tomava a frente na oposição, principalmente após o partido conquistar cadeiras na Assembléia provincial.

Além disso, como Carneiro (2006) observa, o Partido Liberal surgia com o objetivo de fazer a defesa dos interesses das elites rurais, o que explica posicionamentos de Gaspar sobre a escravidão, a vinda de imigrantes, entre outras coisas.

⁷⁴⁵ Referindo-se a Centralização Monárquica representada pelo Projeto Imperial Bragantino.

Também afirma Susana Bleil de Souza (1993) que o Partido Liberal, dominante a partir da década de 1872 no Império, defendia os interesses dos pecuaristas rio-grandenses, dos quais muitos tinham terras no Uruguai, inclusive o líder do Partido, Gaspar Silveira Martins (1993, p. 26).

Souza (1993) demonstra ainda mais as estreitas ligações com o Uruguai afirmando que além da fronteira comercial legal que se expandiu entre Rio Grande do Sul e Uruguai no período imperial, também se desenvolveu o contrabando, principalmente se utilizando do Porto de Montevideú. “Em suma, o comércio fronteiriço e o seu corolário, o contrabando, eram reveladores das forças do poder local e tanto a luta por seus interesses econômicos quanto por suas liberdades civis eram uma questão de direito” (SOUZA, 1993, p. 31).

O que se compreende a partir disso é a constante ligação da história gaúcha com a região platina, o que se tenta negar com a expansão da Matriz Lusitana, a partir de 1920.

Orico (1935) ainda ressalta as críticas de Gaspar ao Partido Conservador, destacando alguns de seus discursos quando deputado e em todas as suas análises faz referências idealistas ao tribuno⁷⁴⁶, exaltando seu caráter e a defesa de seus princípios. Exemplo disso está ao abordar a postura de Gaspar frente ao Gabinete Conservador de Caxias:

As páginas dos “Anais” no período [sic] 1875 a 1878 estão cheia de clamor de sua palavra contra a orientação do gabinete conservador, dos ministros e do presidente do Conselho. Todas as grandes questões que surgiram durante esse [sic] tempo tiveram a intervenção do tribuno. Ele [sic] estava a postos em todos os transe e em todas as crises que abalam o gabinete Caxias. Combatia vivamente a intervenção de elementos estranhos ao ministério na vida administrativa do país [...]. (ORICO, 1935, p. 117).

Além disso, Orico coloca que Silveira Martins defendia questões do liberalismo como a propriedade privada e via o escravo como propriedade que não poderia ser lesada sem indenização.

Desta forma, percebe-se que, acima de tudo, Silveira defendia os interesses de sua classe em detrimento aos escravos. Como destaca Helgio Trindade (1979, p. 122) o Partido Liberal rio-grandense, principalmente através da figura do conselheiro Gaspar Silveira Martins, foi grande apoiador da vinda de imigrantes para o Brasil, tanto para substituição da mão-de-obra escrava, como para a formação de colônias na província sulina.

Orico (1935) ainda aborda os acontecimentos da Revolução Federalista e que, com o insucesso do movimento contra o presidencialismo de Julio de Castilhos, Silveira Martins passou a viver no Uruguai aonde faleceu em 23 de julho de 1901.

Desta forma, ao traçar tal biografia, o trabalho de Orico revela estar fortemente inserido no que Gutfreind denominou de avanço da Matriz Lusitana, a partir da década de 1920:

Criar a imagem de um Rio Grande do Sul brasileiro, forte, pujante, com líderes capazes de estarem à frente do poder nacional, justificando seu esforço para alcançá-lo, e finalmente conseguindo com a Revolução de 1930, foi a tarefa que os construtores da história gaúcha se impuseram desde a década de 1920. (1992, p. 22).

O forte nacionalismo, calcado a partir da Revolução de 1930, colocando Getúlio Vargas no governo provisório e depois constitucional brasileiro, dará impulso a Matriz Lusitana, pois um país forte, com um presidente gaúcho, não poderia admitir que o Rio Grande do Sul sofresse influências da Bacia Platina na sua cultura, ou em qualquer outro aspecto.

Também, neste sentido, está a segunda obra que se pretende analisar, de João Neves (1938), *Dois perfis: Silveira Martins e Coelho Neto*, resultado de uma Conferência proferida na Sociedade

⁷⁴⁶ Referindo-se a Gaspar pela sua eloquência, seu “dom” de orador.

Felipe D` Oliveira em 5 de agosto de 1935, em ocasião do primeiro centenário do nascimento de Gaspar Silveira Martins.

O autor começa a obra atribuindo elogios a eloquência de Silveira Martins e revelando nunca ter o conhecido, pois no período do exílio de Gaspar, João Neves nascia.

Relata sua experiência de menino em que considerava os homens com “divisas brancas” - os heróis, e os de “lenços colorados”, que cortavam as matas nas noites frias os homens maus, pois havia crescido ouvindo que Gaspar lutava contra a felicidade da República. Afirma: “As lutas, em que o destino me envolveu, a serenidade dos anos e o conhecimento maduro dos acontecimentos dissiparam as idéias feitas na época em que elas se fundem quasi [sic] só ao calor dos sentimentos” (1938, p. 12).

Neves, afirma que no Império, Silveira significou a renovação, diante de uma instituição tradicional. Sobre a questão do nascimento⁷⁴⁷ de Gaspar afirma que ele havia nascido na Serra de Aceguá, “a dois passos do Uruguai”, ou seja, não admite que o mesmo tenha nascido no Uruguai. Após isso, faz uma narrativa sobre a vida deste na infância e sobre o período escolar mais detalhadamente.

Sobre os ideais de Gaspar, afirma que era democrata e ingressara nas fileiras do Liberalismo Histórico: “O pequeno recinto da Assembléia Legislativa de Porto Alegre tinha de ser a arena da sua iniciação” (NEVES, 1938, p. 18).

Afirma que Gaspar em discurso: defendeu a temporiedade do Senado, a eleição direta. “Duas conquistas mais enchem de entusiasmo a assistência: substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre e concessão de direitos políticos aos acatólicos” (1938, p. 20). O autor reconhece que Silveira Martins tenha cometido erros, mas afirma que estes empalidecem frente a seus feitos.

Sobre a elegibilidade dos acatólicos, Nadir Domingues Mendonça (2007, p. 82) afirma que com relação ao voto, Gaspar não o defendia apenas por ser de direito, mas também por promover a imigração em substituição à mão-de-obra escrava, sendo que seria mais um atrativo aos imigrantes e aos colonos que já se encontravam no país e na província.

Analisando tais afirmativas pode se observar que além dos motivos citados para o interesse na elegibilidade dos acatólicos, também se pode ressaltar a massa votante que Gaspar conseguiria tomando os acatólicos possíveis eleitores.

Voltando a obra, analisa também a questão de Gaspar ter deixado a pasta da fazenda do gabinete Sinimbú: “Defensor da elegibilidade dos acatólicos, não lhe concentia a consciencia [sic] permanecer no ministério desde que este excluía aquele compromisso do projeto de reforma eleitoral” (1938, p. 28). Sobre este acontecimento, o autor admira a atitude do tribuno, afirmando que atualmente⁷⁴⁸ sacrificam-se juramentos para se manter no poder.

Este trabalho de 1938 corrobora para a situação política do momento, pois, entre outras coisas, nega o fato de um líder da expressão de Gaspar Silveira Martins ser uruguaio, e a partir disso, torna-se mais fácil integrar a história desse líder gaúcho à história brasileira, mostrando através de uma pesquisa histórica, a ligação que se tenta estabelecer entre o Estado e o resto do país, partindo dos preceitos elaborados pelos historiadores da Matriz Lusitana, e por esses resignificados.

Como terceira obra selecionada para este trabalho estão os estudos de Pedro Lafayete (S/d), inseridos na obra *Três perfis: Saldanha da Gama, Barão de Penedo e Silveira Martins*, onde são analisados os ideais e a trajetória política de Gaspar Silveira Martins.

Lafayete começa destacando o poder da oratória de Gaspar Silveira Martins, ressaltando seus traços característicos de uma enorme imponência, afirmando que este havia sido agitador, defendendo as mais avançadas reformas para o seu tempo.

Em contra ponto a essa característica, o autor coloca a formação letrada de Gaspar, dizendo que por isso se diferenciava de qualquer outro “agitador”, defensor ferrenho de seus ideais.

Destaca, também, a lealdade de Gaspar aos princípios liberais, pelos quais sacrificava até mesmo amizades como ocorreu ao negar a um amigo a fusão do Partido Federalista (PF), com o partido fundado pelos dissidentes do Partido Republicano Rio-grandense (PRR), concluindo com esta

⁷⁴⁷ Durante longo período houve conflito sobre a nacionalidade de Gaspar, pois ele havia nascido na cidade de Mello no Uruguai e muitos autores negam o fato de ele não ser brasileiro.

⁷⁴⁸ Referindo-se ao período de publicação da obra.

frase: “idéias são metais que se fundem’ e que pode ser considerada como o lema de toda a sua tão agitada vida pública.” (S/d, p. 111).

A quarta obra selecionada, *Gaspar Silveira Martins: líder esquecido*, de Tupinambá Miguel Castro do Nascimento (2006), que apesar de ser um estudo atual segue a mesma linha das obras já observadas, pois, perceptivelmente, isso se deve ao fato de basear seu trabalho principalmente no livro de Osvaldo Orico (1935), citado acima.

Da mesma forma que as outras obras, o autor faz abordagem da infância de Silveira Martins até a sua formação no Curso de Direito, e afirma que desde seus vinte anos já abraçava a causa monarquista; que exerceu a advocacia e a magistratura no Rio de Janeiro, mas voltou ao Rio Grande do Sul.

Tupinambá (2006) defende Silveira como um Monarquista, mas mesmo a escravidão sendo um traço forte da Monarquia brasileira, afirma que este era abolicionista: “O que havia era o apoio dos escravocratas ao Império, tal não significando que todo monarquista era ou tinha sentimento escravista.” (p. 30). Além disso:

[...] todos os indícios convergem para se concluir que Gaspar Martins se orientava ideologicamente em favor dos abolicionistas, provavelmente em sua forma moderada. O Partido Político a que estava tinha no cronograma partidário o princípio da emancipação dos escravos. (TUPINAMBÁ, 2006, p. 36).

Com a República e os militares no Governo Provisório, relata que Silveira foi logo exilado por ser monarquista e que retornou ao Brasil em 1991, participando então da Revolução Federalista (1893 a 1895), defendendo a República Parlamentarista contra o Presidencialismo defendido por Julio de Castilhos. Ele não lutava pela volta da Monarquia por achar que não era mais possível:

Embora convicto monarquista, que dedicara toda a sua existência à causa do Império, já formara opinião a respeito do tema. Gaspar Martins sentia como fato consumado a existência da República. Via o mal que ela representava ao povo brasileiro e, mesmo distante dos acontecimentos e considerando as informações que recebia, o regime republicano havia adquirido estabilidade. (TUPINAMBÁ, 2006, p. 53).

Ademais, como afirma o autor, Silveira Martins era maçom, sendo em 1883 Grão-Mestre da maçonaria e com a República as idéias da Federalização começaram a entrar na maçonaria. Com o fim da Revolução e vitória do Julio de Castilhos e do sistema Presidencialista teve que ficar afastado do território sulino. Faleceu em 23 de julho de 1901.

A Revolução Federalista (1893 a 1895) ocorreu com a volta de Gaspar Silveira Martins do exílio e a criação do Partido Federalista, do qual se tornou chefe. Este partido fazia oposição ao Partido Republicano Rio-grandense (PRR) e também ao sistema presidencialista, defendido pelo PRR que era representado por Julio de Castilhos. Neste sentido, Ana Luiza Reckiegel (2007) faz algumas considerações.

Afirma que perseguidos veemente pelos castilhistas, os federalistas exilaram-se no Uruguai e na eclosão da Revolução de 1893, os maragatos⁷⁴⁹ contaram com o apoio de muitos uruguaios, principalmente ligados ao Partido dos “blancos”. “Os brasileiros exigiam a manutenção da neutralidade, enquanto que os uruguaios cobravam a violação de seu território pelas tropas castilhistas que, segundo eles, o adentravam em perseguição aos federalistas.” (RECKIEGEL, 2007, p.44).

⁷⁴⁹ Assim eram chamados os federalistas, defensores do parlamentarismo.

A participação dos uruguaios na Revolução Federalista nas obras citadas neste trabalho, que podem ser classificadas como pertencentes à matriz lusitana, é extremamente minimizada, mostrando a quebra frequente com a Matriz Platina, esclarecida por Gutfreind (1992).

Tupinambá (2006), da mesma forma que os outros autores citados, faz, constantemente, a defesa dos ideais políticos de Silveira Martins, elencando suas principais frases, junto aos principais momentos da história política de transição da Monarquia para a República, e transformando-as em sub-capítulos de seu estudo.

Ademais, sobre seu local de nascimento, faz uma breve discussão e conclui que “oficialmente” Silveira nasceu em Bagé, Rio Grande do Sul, e, portanto, era brasileiro.

Por fim, o último estudo que se pretende observar neste trabalho, é o de Rodrigo Contreiras (1945), *Esboço da Filosofia política de Silveira Martins*, também resultado de uma conferência, sendo este o único a afirmar que Gaspar Silveira Martins havia nascido em terras uruguaias, mas ratificando que no que tange aos sentimentos era brasileiro.

Contreiras (1945) refere que Silveira seria filho de brasileiros, e que sua vontade e de seus pais de ser brasileiro se sobrepuja aos documentos.

Acrescem os seus sentimentos, os seus costumes, e, sobretudo, a sua vontade de ser brasileiro. Isto é a Pátria. Não há lugar, nem documento, que prevaleça sobre estas razões. E Gaspar Silveira Martins por elas é bageense e brasileiro. (1945, p. 7).

Além disso, Contreiras nega o fato de o último sobrenome de Gaspar, O “Martins”, ser de origem materna por influência castelhana. A explicação dada pelo autor é que **Gaspar** teria invertido o sobrenome por uma “sensibilidade cacofônica”, ou seja, por soar melhor:

Gaspar foi eminentemente artista, da palavra, com o ouvido sensibilíssimo às aliterações e choques cacofônicos da linguagem. Gaspar Martins fere o ouvido ao encontrarem-se as duas sílabas labiais – *par mar* -; e Martins Silveira, ao encontrarem-se os dois – *ss* – *tins* sil, difíceis de pronunciar impossíveis de separar, sem prejuízo do primeiro cognome que ficaria reduzido a Martim que é nome e não patronímico. Gaspar Silveira Martins foi o nome adotado em homenagem à arte da pronúncia por um artista da palavra. (CONTREIRAS, 1945, p. 9).

Dando continuidade a seu trabalho, faz um estudo sobre o alcance da biografia de Gaspar, em alguns momentos o igualando a um Santo.

Afirma, então, que Gaspar Silveira Martins poderia ser comparado a um Império em expansão e confrontando Silveira Martins aos outros de sua terra, disse: “nem todos os cidadãos podem ter a construção moral de Silveira Martins; raríssimos conseguem a sua incontestável e irresistível autoridade para remigrar [sic] tão alto na atmosfera política” (1945, p. 15).

As questões citadas acima, no trabalho de Contreiras (1945), evidenciam tanto seu caráter nacionalista, como a forma idealizada com que analisa as idéias e a vida de Silveira dentro de um processo linear, sem rupturas.

Aborda o pensamento político deste, junto a defesa de seus posicionamentos durante sua trajetória política e suas frases mais conhecidas e que contribuíram para a sua popularização:

Silveira Martins perfurava as instituições para tocar-lhes a essência: Fazia política filosofando com a mais lídima dialética espiritualista. No âmago do seu monumento político qualquer analista pode surpreender-lhe a substância – *a consciência da liberdade, a vontade da liberdade, primeira condição do bem-comum*; não liberdade exorbitante que achou campo de expansão [...]

Não esta liberdade ditada só pelas conveniências individuais; mas a liberdade que tende para o *bem-comum* [...]. (CONTREIRAS, 1945, p. 33).

CONCLUSÃO

Estes trabalhos, analisados até o momento, mostram estar inseridos dentro da Matriz Lusitana identificada por Gutfreind, e ainda dentro de um viés puramente nacionalista. Esse viés nacionalista refere-se “Ao discurso político da década de vinte, que depositava esperanças no futuro do estado no comando nacional, agregava-se o discurso histórico que patenteava a nacionalidade brasileira dos gaúchos.” (GUTFREIND, 1992, p. 37).

Esse discurso, vinculado a interesses políticos que viriam a colocar na presidência da República um gaúcho, realizava a quebra com a Matriz Platina e a exaltação da Matriz Lusitana que explicava as origens da história rio-grandense a partir dos portugueses.

Com Aurélio Porto, principalmente a partir da década de 1930, como afirma Ieda Gutfreind (1992, p. 38), a historiografia sulina passou a se distanciar da Matriz Platina, sendo que este pode ser considerado um historiador de transição, pois ainda aceitava algumas vinculações da história rio-grandense com a platina, diferentemente de autores posteriores que vão negar energicamente essa aproximação, como por exemplo Moysés Vellinho. Sobre Aurélio Porto:

A produção historiográfica de Aurélio Porto inicia a análise crítica da historiografia sul-rio-grandense contemporânea. Suas atividades no campo da história representaram o lançamento do processo de construção do discurso histórico que criava uma identidade lusitana para o Rio Grande do Sul e insistia na existência de sentimentos brasileiros no estado. (Gutfreind, 1992, p. 37)

Contemporâneo a Aurélio Porto, esteve Emílio Fernandes Souza Docca “historiador militar ou militar-historiador, foi representante-mor do discurso nacionalista-imperialista, não apenas gaúcho, mas, acima de tudo, brasileiro.” (GUTFREIND, 1992, p. 54).

Sousa Docca seguiu no objetivo de integrar o Rio Grande do Sul ao Brasil, interesse que se expandiu com a presença de um gaúcho no governo nacional da República.

Aurélio Porto teve em Souza Docca um sucessor a altura, na construção de uma representação imaginária do social. Imaginária, porém, para eles, representantes da classe dominantes verdadeira, isto é, ideológica. Era desta forma, que insistiam em ver, e viam, a história do Rio Grande do Sul: diluída na história do Brasil, parte integrante desta. (GUTFREIND, 1992, p. 66).

Então, a Matriz Lusitana ganhava força, apoiada pelo crescente nacionalismo e a necessidade do sentimento de brasilidade dentro do Estado. Junto à ascensão dos gaúchos ao Governo Federal, estava a renovação da historiografia sulina para atender a interesses políticos.

Essa situação pode ser melhor compreendida a partir de José Murilo de Carvalho: A manipulação do imaginário social é particularmente importante em momentos de mudança política e social, em momentos de redefinição de identidades coletivas” (1990, p.11). Carvalho refere-se a mudança da Monarquia para a República, mas suas ideias corroboram para o entendimento das mudanças na historiografia sulina, que para justificar e consolidar um governo gaúcho a nível nacional, objetivou criar uma identidade brasileira no Rio Grande do Sul, consolidada no que Ieda Gutfreind (1992) denominou Matriz Lusitana.

Desta forma, o interesse em fazer a análise e construção da imagem de Gaspar Silveira Martins, advém perceptivelmente dessa forte tendência em integrar o Rio Grande do Sul ao Brasil, pois são obras, com exceção da de Tupinambá, da década de 1930 e 1940, período em que a história

brasileira esteve com estreitas ligações com o Rio Grande do Sul, pois o presidente Getúlio Vargas era gaúcho, havia ascendido ao poder a partir dos esforços da esfera política gaúcha, e engendrava um governo extremamente nacionalista.

Desta forma, usou-se da imagem de Gaspar Silveira Martins, como de outros, para realizar tal objetivo.

Traçar a biografia deste personagem da história política do Rio Grande do Sul e do país serviu como instrumento na tentativa de integração do Estado ao país, sendo que para isso, tiveram que tais autores, em sua maioria, além de fazer uma análise idealizada da vida e do pensamento político de Gaspar, também negar sua origem uruguaia, transformando-o em um tradicional e exemplar gaúcho e brasileiro.

A partir disso, percebe-se o enquadramento da historiografia sulina à corrente lusitana que narra a história do Estado a partir das origens portuguesas, e, por sua vez, nega às relações desta região com a Bacia platina e com os países que a formam.

Sendo assim, as obras selecionadas para análise no presente estudo mostram estar inseridas em uma tendência que se expandiu a partir da década de 1920, de caráter nacionalista, e que Ieda Gutfreind convencionou chamar de Matriz Lusitana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVIN, Newton. *Silveira Martins*. 2ª Ed. Porto Alegre: Tchê!, 1985.

CARNEIRO, Newton. Dissidência política e partidos: da crise da regência ao declínio do II Reinado. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau (coord.). PICCOLO, Helga Iracema, PADOIN, Maria Medianeira (dir.). **História Geral do Rio Grande do Sul - Império**. Passo Fundo: Méritos, 2006. p. 125 a 138. V.2.

CARVALHO, José Murilo. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Campanha das Letras, 1990.

GUTFREIND, Ieda. *Historiografia Rio-Grandense*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1992.

LAFAYETE, Pedro. *Três perfis: Saldanha da Gama, Barão de Penedo e Silveira Martins*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira. (s/d).

MENDONÇA, Nadir Domingues. O pensamento político de Silveira Martins. Disponível em: <http://revistacientifica.famec.com.br/viewarticle.php?id=59>. Acesso em 15 de jun. de 2007.

NASCIMENTO, Tupinambá Miguel Castro do. *Gaspar Silveira Martins: líder esquecido*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2006.

NEVES, João. *Dois perfis: Silveira Martins e Coelho Neto*. (s/l). Irmãos Pongetti, 1938

ORICO, Osvaldo. *Silveira Martins e sua época*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1935.

RECKIEGEL, Ana Luiza S. 1893: A Revolução Além Fronteira. In: GOLIN, Tau. BOEIRA, Nelson (coord.). RECKZIEGEL, A.L.S. AXT, G. (dir.). **Coleção História Geral do Rio Grande do Sul**. Passo Fundo: Méritos, 2007. v.3.

RODRIGUES, Contreiras F. *Esboço da Filosofia política de Silveira Martins*. (conferência). Porto Alegre: Livraria do Globo, 1945.

SOUZA, Susana Bleil de. *A Fronteira na revolução de 1893*. In: POSSAMAI, Zita (org.). **Revolução Federalista de 1893**. Porto Alegre: Secretaria Municipal da Cultura, 1993

TRINDADE, Helgio. Aspectos políticos do sistema partidário republicano rio-grandense (1882 – 1937). In: DACANAL, José Hidelbrando, GONZAGA, Sergius. (org.). **RS: economia e política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1979, p. 119 a 166.

A MATERIALIZAÇÃO DA IDENTIDADE ATRAVÉS DO MUSEU

Liriana Zanon Stefanello⁷⁵⁰

Maria Medianeira Padoin⁷⁵¹

RESUMO: Ao longo da história observa-se que a busca pela identificação é uma reivindicação da sociedade. A materialização de uma identidade é permitida através do patrimônio cultural. Por isso, em Nova Palma, um dos núcleos da ex-Colônia Imperial de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul, o Museu Histórico será um local de memória/história, um ponto de referência no qual os descendentes destes imigrantes encontram a historicidade de sua comunidade e, assim, a identidade italo-brasileira. Este museu possibilita que os mesmos desenvolvam o sentimento de pertença e a compreensão de que são sujeitos históricos e como tais responsáveis pela mudança da sociedade em que vivem.

INTRODUÇÃO

Este artigo se propõe elencar algumas questões referentes ao processo imigratório, tanto relativo à Europa, particularmente à Itália, quanto ao Brasil, dos séculos XIX e XX, que possibilite compreender a imigração para o Rio Grande do Sul, particularmente para a Quarta Colônia imperial de Silveira Martins, mais especificamente para o Núcleo Soturno, hoje Nova Palma.

Neste contexto são abordadas algumas questões referentes à identidade e a memória dos descendentes de imigrantes italianos e da preservação de seu patrimônio cultural, tomando como exemplo o Centro de Pesquisas Genealógicas de Nova Palma e a proposta de criação de um Museu para esta cidade que complemente o trabalho já desenvolvido por este Centro e que materialize esta identidade italo-brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Imigração Italiana, Nova Palma, Museu, Materialização Identidade.

A Imigração Italiana

A construção da identidade na sociedade contemporânea se vincula a interação do sujeito com o meio social no qual está inserido, o que permite que este se localize socialmente.

No século XIX, com a criação do estado nacional moderno, havia a necessidade da construção de uma identidade nacional para consolidar o processo de implantação deste estado. Desta forma, são utilizados mecanismos de padronização/unificação como uma língua nacional, a história, a literatura, os símbolos nacionais como a Bandeira e o Hino Nacional, entre outros. Neste sentido, objetivava-se inculcar valores ligados ao passado dos povos, de forma a dar sentido e justificar o presente.

No contexto de luta pela unificação e formação de um estado nacional moderno Italiano, que ocorre em 1870 e resulta em uma grande disparidade econômica que tem como consequência as guerras, o desemprego, a miséria, a fome assim como a industrialização, e se torna um grande problema/desafio para este estado então unificado.

É em meio a esta instabilidade que se avolumam algumas contradições deste novo reino. A primeira é a oposição entre o norte e o sul do reino. No norte onde se encontravam as terras mais planas também se concentravam as indústrias. O Sul e o centro atrasado e composto por latifúndios. Assim sendo, apesar de ter indústrias, sendo a mais expressiva a têxtil, o país recém unificado ainda era agrário. Esta indústria incipiente dependia dos investimentos externos e não absorvia a enorme quantidade de mão de obra disponível, que em sua maior parte se dedicava à agricultura. No entanto, como mencionado anteriormente, os camponeses do sul trabalhavam pelo sistema de meias nas terras

⁷⁵⁰ Graduada em História pela Universidade Federal de Santa Maria e Mestranda do Pós - Graduação em Patrimônio Cultural pela mesma Universidade. Autora do trabalho E-mail: lirianazs@yahoo.com.br.

⁷⁵¹ Professora Orientadora do trabalho, Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, professora do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: mepadoin@terra.com.br.

dos latifúndios, e os do norte, pequenos proprietários, eram castigados com os impostos e com os métodos atrasados de cultivos. Sem dúvida este conjunto de fatores moderava o desenvolvimento econômico e condenava as massas populares a fome e a miséria. Por isso que segundo Giron foi esta miséria o principal fator da imigração.⁷⁵² No entanto além deste fator o sistema econômico vigente, as crises na agricultura, o esgotamento das terras também podem ser considerados fatores⁷⁵³ contribuintes para imigração.

Com esta unificação ocorre um estímulo ao processo industrial, principalmente incentivando as indústrias siderúrgicas, mecânica de produção naval e ferroviária. Só que este capitalismo demonstra-se frágil no último quartel do século XIX, pois inicialmente ocorre um processo no qual se expandem às instalações industriais, aumenta-se o número de funcionários, salários e lucros. Estes empreendimentos, no entanto, não utilizaram toda a capacidade produtiva e os custos aumentavam. Conseqüentemente ao aumento destes gastos, aumenta o número de desempregados, caem os investimentos e o poder aquisitivo da população. Com a baixa dos preços, então ocorre um estímulo ao consumo e o esgotamento dos produtos e novamente os preços tendem a subir. Neste contexto, os trabalhadores reivindicam melhores condições de trabalho e salário e para isso sindicatos são organizados.

No meio destas tensões os maiores prejudicados são as massas populares. Muitos destes pequenos agricultores vendem então suas propriedades e se aventuraram na emigração. Além disso, as constantes guerras recrutavam muitos jovens para os exércitos, e os separavam de suas famílias por anos. Por isso, que a emigração seria a solução para a crise e estes camponeses ao partirem para a América fugiam “da fome, do trabalho fatigante, da desnutrição, do salário irrisório, do alto aluguel da terra, do serviço militar.”⁷⁵⁴ Esta emigração solucionou portanto os problemas individuais e igualmente resolveu as questões sociais internas, assim como trouxe lucros.

Como Maestri afirma “em 1808 a chegada da família real ao Rio de Janeiro, marcou o início da vinda de levas de imigrantes europeus não-portugueses para o Brasil”⁷⁵⁵, no entanto, ela não tinha a função de substituir a mão de obra escrava.

Com a extinção do Tráfico Negro, em 1850, uma nova Política de Terras é adotada. Anteriormente a terra era sinônimo de status social. Com a Lei de 18 de setembro de 1850⁷⁵⁶ se torna mercadoria e como tal pode ser transacionada. A referida lei estabelece o aproveitamento das terras devolutas do império, determinando diretrizes para a estruturação das colônias, assim como fixa normas para o pagamento dessas terras. As medidas básicas adotadas foram “léguas, travessões e lotes”⁷⁵⁷.

Portanto com a extinção do tráfico negro os imigrantes deveriam substituir a mão de obra escrava. Neste sentido, com a imigração de famílias camponesas objetivava-se a constituição de “pequenos proprietários agrícolas que abastecesse as capitais provinciais de gêneros alimentícios, fornecesse filhos aos exércitos reais, constituísse contraponto a população servil”⁷⁵⁸.

Ideologicamente é necessário ter bem claro que a elite, com a vinda destes imigrantes europeus, pretendia branquear a população, pois havia o temor de que os negros tomassem conta do país. Para justificar esta idéia defendia-se a superioridade do trabalhador europeu, pois precisavam de sua força de trabalho para produzir gêneros alimentícios, para comprar a terra e para branquear a

⁷⁵² GIRON, Loraine S. Imigração Italiana no RS: Fatores Determinantes. In: DACANAL, J. GONZAGA, S. (Orgs) **RS: Imigração e Colonização**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992. p.52.

⁷⁵³ Ibid, p.52.

⁷⁵⁴ MAESTRI, Mário. **O Império: da Consolidação a Crise do Escravismo- 1822 -1889**. Passo Fundo: UPF, 2005.p.103.

⁷⁵⁵ Ibid, p.102.

⁷⁵⁶ GIRON, Loraine S. Imigração Italiana no RS: Fatores Determinantes. In: DACANAL, J. GONZAGA, S. (Orgs) **RS: Imigração e Colonização**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992. p.53.

⁷⁵⁷ Ibid, p.53.

⁷⁵⁸ MAESTRI, Mário. **O Império: da Consolidação a Crise do Escravismo- 1822 -1889**. Passo Fundo: UPF, 2005.p.102.

população. A partir deste momento valoriza-se o trabalho, considerado indigno para os homens livres, porque era feito por escravos.

Esta imigração italiana para o Rio Grande do Sul vai ocorrer no último quartel do século XIX para completar o povoamento da província. Os italianos que chegam ao Rio Grande do Sul se estabelecem na zona da mata, que se situava entre a região dos campos de cima da serra, onde estava os pecuaristas descendentes de portugueses, a depressão central, onde estavam os alemães, e a zona da campanha.

As primeiras colônias criadas foram as de Dona Isabel, hoje Bento Gonçalves e a Conde D'Eu, hoje Garibaldi, ambas em 1870, Campo dos Bugres, hoje Caxias do Sul, em 1875 e Silveira Martins, em 1877. Outro fator importante é que nem sempre esses imigrantes tinham vizinhos oriundos da mesma região, o que dificultava a comunicação, pois falavam dialetos diferentes. Isto possibilitou um maior controle desses imigrantes, por parte do governo, assim como permitiu que eles mantivessem muitos de seus traços culturais.

Os Descendentes de Imigrantes Italianos: Identidade e Memória

São estes traços, usos e costumes que marcam a identidade de um determinado grupo, ou de uma nação. O que se objetivava, no Estado Nacional Moderno e, principalmente no Estado Novo era a inserção de todos os indivíduos na sociedade brasileira e mais que isso, a padronização destes indivíduos, para que falassem uma única língua, que cultuassem os símbolos nacionais criando, em última instância uma cultura e uma identidade nacional homogênea. Segundo Pesavento isso é o que Hobsbawm e Ranger definem:

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar outros valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, continuidade em relação ao passado ⁷⁵⁹.

No entanto, mesmo que se tentasse homogeneizar estas diferentes culturas e identidades, isto sem dúvida não suprimiu as identidades locais ou grupais, somente abafou por um determinado período seus efeitos.

Este processo começa a ser contestado de diversas formas e está relacionado diretamente com a transformação na concepção de história.

É com a consolidação dessa nova história, após a 2ª Guerra Mundial, que questionava aquela história oficial, de grandes homens e fatos, assim como o marxismo transformam a compreensão do papel do indivíduo na sociedade. Agora este é responsável pela mudança da sua realidade social. Sendo assim, são vários os movimentos que objetivam transformar através de sua ação a realidade, como por exemplo, o movimento operário surgido com a revolução industrial e a expansão do capitalismo assim como a revolução francesa. Isto só foi possível pela compreensão por parte destes indivíduos de que a transformação da realidade em que viviam dependia da sua ação coletiva e individual, ou seja, do entendimento de que são atores históricos. Claro que os ideais iluministas, a exemplo da valorização do indivíduo, como um ser racional, o progresso influenciam diretamente essas mudanças, por serem fruto desta época.

É com essa complexificação da sociedade moderna contemporânea e com a expansão do capitalismo que o indivíduo vai ser compreendido como "localizado e definido no interior dessas grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna" ⁷⁶⁰. Ou seja, tem-se neste momento, a concepção de um sujeito mais social, mas ainda determinado pelas relações sociais.

⁷⁵⁹ PESAVENTO, Sandra Jatahy. A Invenção da Sociedade Gaúcha. In: **Ensaio FEE: A Sociedade Gaúcha**. Porto Alegre, ano 14, n.2, 1993, p.385.

⁷⁶⁰ HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004, p.30.

Com a descoberta por Freud do inconsciente em que entende que as concepções de um sujeito estão alicerçadas em processos “psíquicos e simbólicos”⁷⁶¹ e por isso, em constante modificação, assim como pela nova compreensão do indivíduo entendido então, como um ser autônomo e independente foi possível a percepção de um sujeito agora histórico.

Na segunda metade do século XX, com o surgimento de movimentos sociais questionadores da ordem e das instituições estabelecidas, se transformam em novos sujeitos políticos.

Hall elenca três concepções de identidade. A primeira relacionada ao sujeito do iluminismo, baseada num indivíduo totalmente centrado e unificado. A segunda relaciona-se ao sujeito sociológico, que mantém essas características e se compreende como parte da sociedade. A terceira é que neste contexto, o sujeito não tem uma identidade “fixa, essencial ou permanente”⁷⁶². Ou seja, à medida que as representações vão se multiplicando resultam em várias identidades possíveis, o que nos possibilita a identificação com cada uma delas, pelo menos temporariamente.

Como na sociedade moderna contemporânea as mudanças são rápidas, constantes e permanentes e há uma pluralidade de identidades, a identidade de um indivíduo pode mudar de acordo com as representações ou interpelações sofridas por este indivíduo.

Então é fundamental entender que a identificação e a diferenciação caminham juntas, pois se criam limites entre eles e nós que se expressam na diferença cultural, em que o uso de certos traços marcam uma identidade específica, e como Pesavento afirma:

O processo é, ao mesmo tempo, pessoal e coletivo: cada indivíduo se define em relação a um “nós”, que, por sua vez, se diferencia dos “outros”. A definição de uma identidade própria forma por assim dizer, uma base de coesão social, uma corrente de identificações e significados de compreensão mútua. Em suma, estabelecem-se semelhanças e diferenças entre “nós” e os “outros”⁷⁶³.

Neste contexto, observa-se que as identidades locais estão sendo reforçadas e novas identidades sendo produzidas. Sendo assim, é importante destacar que os descendentes de imigrantes italianos aqui do Rio Grande do Sul ao elegerem traços, hábitos e costumes que remonte a um passado histórico que os liguem a Itália de seus antepassados imigrantes, remontam a um costume local/regional, pois a Itália recém unificada não tinha suprimido as identidades regionais em detrimento de uma nacional.

Outro fator importante é que essa cultura “italiana” transportada para o Rio Grande do Sul também não ficou estagnada, ou seja, recebeu a influência de outras culturas, pois o contato com os outros grupos étnicos já estabelecidos permitiu a assimilação de certos traços culturais assim como a perda de outros.

Sem dúvida, esse processo é natural para o fazer histórico determinado também pela memória. Por isso que nesta busca pela identidade entendida como “referência, conjunto de formas de ser, de valores e de códigos nos quais as pessoas se reconhecem. A adesão desse conjunto desenvolve nas pessoas o sentimento de pertença”⁷⁶⁴ há uma necessidade de preservar a memória. Mas é primordial entender que lembrar não é reviver algo, mas refazer, repensar com as experiências de hoje as vivências do passado, por isso a memória é seletiva.

Então não há uma memória verdadeira, o que existe é a possibilidade de acessar uma memória reconstituída, e esta reconstituição cria ritos, símbolos, que através da prática unificam e dão sentidos a um grupo.

⁷⁶¹ Ibid, p. 36.

⁷⁶² HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004, p. 12.

⁷⁶³ PESAVENTO, Sandra Jatthy. A Invenção da Sociedade Gaúcha. In: **Ensaio FEE: A Sociedade Gaúcha**. Porto Alegre, ano 14, n.2, 1993, p.384.

⁷⁶⁴ D'ALÉSSIO, Márcia Mansor. Intervenções da memória na Historiografia: Identidades, Subjetividades, Fragmentos, Poderes. In: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC**. São Paulo: EDUC, nº. 17, 1998. p. 280.

Nesse processo a memória adquire um papel fundamental, pois a afirmação de uma identidade se dá pelo resgate histórico de um passado.

O Núcleo Soturno, Padre Luiz Sponchiado e o Centro de Pesquisas Genealógicas

Diante de uma multiplicidade de memórias particulares, a memória privada faz cada indivíduo “relembrar e reencontrar o pertencimento, princípio e segredo da identidade”⁷⁶⁵. Uma das possibilidades de acessar a memória é através da genealogia familiar. Este trabalho de genealogia é realizado pelo Padre Luiz Sponchiado no Centro de Pesquisas Genealógicas, em Nova Palma.

Nova Palma era um dos núcleos da Ex-Colônia Silveira Martins (1877) criado inicialmente sob a denominação de Soturno.

Na Colônia Silveira Martins os primeiros imigrantes italianos chegaram aos 10 de janeiro de 1878. Após o povoamento da Sede desta colônia criaram-se núcleos nos arredores.

O primeiro núcleo criado ficou a 35 km ao norte da sede, o atual município de Ivorá. O Engenheiro Siqueira Couto demarcou os lotes 33, 34 e 35, que ficou conhecido como o núcleo Soturno (depois Barracão, hoje Nova Palma), no encontro do Arroio Portela com o Rio Soturno. Em 1885, a comissão demarcou um lote (367) para ser ocupado pelo denominado povoado de Geringonça, depois de Novo Treviso. Em 19 de outubro de 1890, ocorreu a fundação do núcleo Ijuí-Grande⁷⁶⁶.

A assistência religiosa sempre foi uma preocupação destes imigrantes. Desde a chegada, os imigrantes procuraram assistência religiosa, pois em sua maioria, eram católicos. Por isso, é possível compreender o papel destacado da figura do sacerdote, que, muitas vezes, além de ser um líder religioso, era também um ativo líder político, regional, como é o caso do Padre Luiz Sponchiado.

Este Padre coordenou o processo de emancipação política de Nova Palma e região, fundou cooperativas e tornou-se um pesquisador da imigração italiana para o sul do Brasil, especialmente da Quarta Colônia Imperial, criando o Centro de Pesquisas Genealógicas de Nova Palma.

O Centro de Pesquisas Genealógicas (CPG), em Nova Palma é uma das instituições que vem desenvolvendo um trabalho de preservação e de pesquisa a mais de 20 anos na Quarta Colônia, sendo os seus trabalhos voltados, especialmente, para as famílias de imigrantes italianos da Quarta Colônia Imperial: Silveira Martins.

Inicialmente este pesquisador motivou-se pelo estudo da genealogia de sua família o qual procurava entre seus familiares depoimentos sobre a imigração e sua história. Partindo disso resolveu estudar o processo migratório dedicando-se as famílias desta Quarta Colônia através do estudo das “Anágrafes da colonização”⁷⁶⁷. Nestas Anágrafes eram anotados os nomes dos imigrantes de cada família e sua descendência, bem como a sua proveniência, os nascimentos, os casamentos e os óbitos.

Este Centro de Pesquisas Genealógicas (CPG) é composto de um acervo de genealogias, cronologias, documentos, fotografias, livros, escritos, gravações e mais, tudo organizado pelo padre Luiz. Foi inaugurado para visita ao público em 01 de junho de 1984 no centenário da criação do Núcleo Soturno. Este trabalho desenvolvido por Pe, Luiz é um exemplo de preservação do patrimônio cultural, vinculado à colonização italiana.

No entanto, junto a este Centro encontram-se muitos materiais que pertenceram aos imigrantes e seus descendentes e que necessitam de cuidados especiais, pois simplesmente estão guardados e sofrendo as ações do tempo. Neste sentido a criação de um museu para esta comunidade seria fundamental para complementar o trabalho já desenvolvido pelo Centro de Pesquisas. Este seria outra

⁷⁶⁵ AREVALO, Márcia Conceição da Massena. **Lugares de Memória ou a Prática de Preservar o Invisível Através do Concreto**. Disponível em <http://www.anpuh.uepg.br/historia-hoje/vol3n7/marcia.htm>. Acessado em julho de 2007, p 6.

⁷⁶⁶ SPONCHIADO, Breno. **Imigração e Quarta Colônia**: Pe. Luizinho e Nova Palma. Santa Maria: UFSM, 1996, p.63-64.

⁷⁶⁷ “Anágrafe é outra denominação que se dá ao Líber Familiarum (Livro das Famílias)” segundo SPONCHIADO, Pe. Luiz. A Anágrafe de Nova Palma e os inícios da Colônia Silveira Martins. In: DE BONI, Luis A. (Org). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, 1990.v.3, p.425.

forma de preservar os traços culturais que determinam à constituição de uma memória e uma identidade ítalo-brasileira.

Uma Proposta para o Museu Histórico Municipal de Nova Palma

Como se observou mudam os sujeitos sociais, suas aspirações, suas lutas, seus questionamentos diante da sociedade e das instituições que a compõem, sendo que essas mesmas instituições, como é o caso do museu, serão, também, reinterpretadas. Isso quer dizer que devem atender as necessidades desta sociedade que congrega grupos diferentes, com objetivos diferentes.

Então para que as pessoas se identifiquem com determinado grupo é necessário que se sintam parte dele, se reconheçam. Isto só é possível através do patrimônio cultural de sua materialização e representação, neste caso no museu.

Este museu enquanto um local de memória/história para esta comunidade deve ser o ponto de referência para os descendentes de imigrantes italianos onde estes encontrem sua historicidade e assim sua identidade. E, desta forma permite a compreensão, por parte destes descendentes, de que são atores históricos e como tais responsáveis pelas mudanças.

Sendo assim, um museu em Nova Palma intensificará tanto o desenvolvimento local quanto regional, trabalho este já realizado pelo Centro de Pesquisas Genealógicas. Existe um projeto de criação de um Centro Cultural para este Município em fase de captação de recursos. Este projeto prevê um espaço mais amplo, no segundo piso, para o Centro de Pesquisas Genealógicas, que permitia, além de melhores condições de conservação do acervo, melhor atendimento ao público. No primeiro piso está previsto salas para oficinas e uma sala para o museu.

O Museu além de possibilitar o conhecimento sobre o passado participa da construção social dos cidadãos, pois ao permitir o conhecimento do que lhes é próprio da cultura, propicia a identificação do diferente e, principalmente o respeito a esta diferença. Este museu além de ser um patrimônio cultural, é uma forma de expressar a memória, o que permite tanto à identificação quanto a diferenciação. Sendo assim os museus estão

Comprometidos com o futuro de cada nação, estudando e tornando compreensível os elos que nos unem aos nossos antepassados, para que possamos nos identificar como parte de uma mesma herança cultural e, assim, construirmos um futuro digno e coerente para os que virão depois⁷⁶⁸.

Desta forma o museu enquanto meio de preservar o patrimônio cultural, que interage com a sociedade que o cerca, em Nova Palma, contribuirá para que esta comunidade conheça sua história e conhecendo esta possa refletir sobre seu presente e projetar um futuro melhor, através do desenvolvimento da consciência de responsabilidade social.

CONCLUSÃO

Então, um museu em Nova Palma corroboraria para a preservação do patrimônio cultural desta imigração italiana, promovendo, juntamente com o Centro de Pesquisas Genealógicas, o desenvolvimento regional, propiciando a identificação e o conhecimento por parte desta comunidade de sua história e despertando a consciência de que cada um tem a responsabilidade com a preservação de seu patrimônio, entendendo assim, o seu papel enquanto sujeito histórico e social, além de enfatizar o que é próprio desta cultura ítalo-brasileira e o respeito às demais. Assim, a materialização desta identidade se concretizaria através deste museu.

BIBLIOGRAFIA

AREVALO, Márcia Conceição da Massena. **Lugares de Memória ou a Prática de Preservar o Invisível Através do Concreto**. Disponível em <http://www.anpuh.uepg.br/historia-hoje/vol3n7/marcia.htm>. Acessado em julho de 2007.

⁷⁶⁸ SANTOS, Fausto Henrique dos. **Metodologia Aplicada aos Museus**. São Paulo: Mackenzie, 2000. p.15.

D'ALÉSSIO, Márcia Mansor. Intervenções da Memória na Historiografia: Identidade, Subjetividade, Fragmentos e Poderes. In: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC**. São Paulo: EDUC, nº. 17, 1998. p 269-280.

GIRON, Loraine S. Imigração Italiana no RS: Fatores Determinantes. In: DACANAL, J. GONZAGA, S. (Orgs) **RS: Imigração e Colonização**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992. p 46-90.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 9. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

MAESTRI, Mário. **O Império: da Consolidação a Crise do Escravidão- 1822 -1889**. Passo Fundo: UPF, 2005.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. A Invenção da Sociedade Gaúcha. In: **Ensaios FEE: A Sociedade Gaúcha**. Porto Alegre, ano 14, n.2, p.383-396, 1993.

SANTOS, Fausto Henrique dos. **Metodologia Aplicada aos Museus**. São Paulo: Mackenzie, 2000.

SPONCHIADO, Breno. **Imigração e Quarta Colônia**: Pe. Luizinho e Nova Palma. Santa Maria: UFSM, 1996.

SPONCHIADO, Pe. Luiz. A Anágrafe de Nova Palma e os inícios da Colônia Silveira Martins. In: DE BONI, Luis A. (Org). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, 1990.v.3, p.148-167.

RESUMO CURRÍCULO LIRIANA ZANON STEFANELLO

Chamo-me Liriana Zanon Stefanello, sou Graduada em História pela Universidade Federal de Santa Maria – Brasil, no ano de 2008. Atualmente curso o Mestrado Profissionalizante em Patrimônio Cultural pela Universidade Federal de Santa Maria – Brasil. Meu trabalho final de Graduação teve como tema: História, Museu e Patrimônio Cultural: A Imigração Italiana E O Município de Nova Palma, sob a orientação da Professora Doutora Maria Medianeira Padoin, a qual também me orienta no Mestrado. Neste Mestrado me proponho a criar uma proposta efetiva para a criação de um Museu Histórico Municipal para Nova Palma – Rio Grande do Sul – Brasil.

Dentre os projetos destaca-se um de Extensão desenvolvido em 2004, intitulado: “A Imigração Italiana no Rio Grande do Sul, o Centro de Pesquisas Genealógicas de Nova Palma e a Quarta Colônia”. Atuei como estagiária da Prefeitura Municipal de Nova Palma – Rio Grande do Sul - Brasil, neste Centro de Pesquisas em 2005. Após este projeto fui contratada e atualmente continuo trabalhando. Dentre os trabalhos publicados os mais importantes são:

- “A Imigração Italiana no Rio Grande do Sul, Na Quarta Colônia E O Centro De Pesquisas Genealógicas de Nova Palma” apresentado no Simpósio Internacional Fronteiras na América Latina: Desenvolvimento e Integração, ocorrido em Santa Maria – Rio Grande do Sul – Brasil, em 2004;

- “A Imigração Italiana No Rio Grande Do Sul, O Centro de Pesquisas Genealógicas De Nova Palma E A Quarta Colônia” no Encontro Nacional de Integração entre Arquivologia, História e Museologia da Universidade Federal de Santa Maria, realizado em Santa Maria – Rio Grande do Sul-Brasil em 2004;

- “Museu: Uma História do Tempo Presente” no Seminário Nacional & XV Semana Acadêmica de História: História do Tempo Presente: Possibilidades e Desafios, realizado em Santa Maria – Rio Grande dos Sul - Brasil em 2008;

- “Algumas Reflexões Sobre a Questão Identitária”, no XII Encontro Latino Americano de Iniciação Científica e VIII Encontro Latino Americano de Pós-Graduação, ocorrido em São José dos Campos – São Paulo – Brasil em 2008.

La vuelta del malón: indios, cautivas y fronteras en los relatos de artistas contemporáneos.

Autores:

María Antonieta Lloveras. Universidad Nacional de Río Cuarto.
Carlos Rivarola. Escuela Provincial de Artes Visuales. Líbero Pierini.
Río Cuarto.
República Argentina

En *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, al analizar la relación dialéctica que se establece entre Historia y memoria, Paul Ricoeur plantea que, si bien “*los hechos son imborrables y no puede deshacerse lo que se ha hecho, ni hacer que lo sucedido no suceda, el sentido de lo que pasó [...] no está fijado de una vez por todas.*” Es a partir de esa posibilidad de reasignar sentidos a las experiencias pasadas _especialmente en el caso de aquellos pasados recientes y en conflicto_ que diferentes actores sociales llevarán al debate las interpretaciones de las mismas, en una lucha por legitimar su “verdad”, interpelando con sus relatos a aquéllos que la memoria oficial ha canonizado. Esta necesidad de revisión y legitimación se vuelve tanto más imperiosa cuando se trata de situaciones de sufrimiento colectivo, derivadas de acontecimientos traumáticos de represión y aniquilación, lo que algunos autores llaman “catástrofes sociales”.

Es allí donde, mediando entre objetivación y subjetivación, las creaciones artísticas abren un espacio propicio para la investigación y la reflexión al trabajar sobre los sentidos de esos pasados a partir de marcos interpretativos diferentes, focalizando la mirada desde puntos de vista novedosos o incorporando temáticas o sucesos que hasta el momento habían permanecido subestimados o silenciados.

En nuestro trabajo nos proponemos analizar cómo la literatura y la pintura argentina actuales retoman el relato de la Conquista del Desierto, resignificando a través de distintos procedimientos este acontecimiento central en la fundación del estado argentino moderno. Nuestro análisis se centrará, particularmente, en la novela de Osvaldo Baigorria “*Correrías de un infiel*”, para luego establecer líneas de convergencia con las obras de artistas plásticos contemporáneos.

En un diálogo contrapuntístico con los relatos institucionalizados de la memoria nacional, territorio simbólico relativamente homogéneo, integrado por la historia oficial, pero también con las creaciones artístico-literarias que la completan y la sustentan desde lo imaginario, estas (re)creaciones contemporáneas vuelven sobre los hechos y sobre los relatos que los legitiman, iluminando zonas oscuras, develando sus pliegues y sus grietas, indagando sus silencios.

Estas obras, al ser susceptibles de una multiplicidad de lecturas estéticas, ideológicas y éticas, estimulan el debate y la confrontación y, a modo de “emprendedores de la memoria”_según el término acuñado por Elizabeth Jelin_ crean un espacio propicio para la construcción y reconstrucción de la historia, en una perspectiva que no se cierra jamás sobre sí misma, sino que se va complementando y enriqueciendo con los aportes de nuevas voces y descubrimientos.

***Africanidades Brasileiras nas Escolas de Nova Iguaçu:
entre a realidade e o sonho, Uma leitura histórica***

Lúcia Helena Pereira da Silva/ Universidade Severino Sombra, Vassouras/RJ

Resumo

A partir da lei 10.639/ 2003 que tornou obrigatório o ensino da História da África e da Cultura Afro-Brasileira na educação básica, todas as escolas devem inserir a temática no currículo escolar. Este trabalho procura discutir como o município de Nova Iguaçu, na região periférica do Grande Rio buscou implementar a lei. O município de Nova Iguaçu, localizado na Baixada Fluminense, segundo os dados da CIDE, em 2000, tinha 85 estabelecimentos de ensino da rede municipal e estes comportavam 48.557 alunos do universo de 252.386 estudantes, destes 56,0% eram afro descendentes. Palavras chaves: educação, história, cultura afrobrasileira

X CORREDOR DE LAS IDEAS DEL CONO SUR

Maldonado, Uruguay, septiembre de 2009

Autor (resumen): Mgter. Osvaldo Emilio Prieto. Universidad Nacional de Río Cuarto
Córdoba, Argentina

Título: Argentina: "un país condenado al éxito". Reflexiones de cara al bicentenario

E-mail: prietoformento@arnet.com.ar

En el marco del entramado relativo a la galería de imaginarios argentinos, en esta oportunidad destacamos uno que circuló en las elucubraciones de algunos sectores sociopolíticos: nos referimos a nuestra mentada "condena al éxito". La idea o el mito de nuestra "condena al éxito" o el incuestionable "destino de grandeza" se convirtió precisamente en cierto imaginario que atravesó el ideario de muchos habitantes de nuestro suelo. En gran medida, esa idea o mito (además de ser expresada hace pocos años por el pensador brasileño Helio Jaguaribe y reflatada por el ex-presidente Eduardo Duhalde en la crisis disparada en 2001-02) fue gestada por nuestros sectores dirigentes y algunos intelectuales una vez consolidado el Estado Nacional. Esta expresión (como otras dignas de análisis que también atravesaron el ideario de los argentinos) con el tiempo y en el contexto de nuestros avatares, encontró su contrapartida en otros posicionamientos cercanos de igual manera a lo mitológico: los vinculados a la perspectiva de que "este país no aprende más", que "este país no tiene cura".

Los correlatos temporales y opuestos de las dos expresiones giran en torno a las expectativas que merodearon el Centenario de nuestra independencia y las desesperanzas manifiestas en nuestra entrada al Bicentenario. Una prolífica ensayística nacional proveniente de distintas extracciones ideológicas considera la temática; en esta oportunidad la intención es abordar las perspectivas de algunos exponentes que incursionaron sobre ciertos planteos al respecto.

RESUMO

AS HOSPEDARIAS DOS IMIGRANTES EM SÃO PAULO E BUENOS AIRES: MEMÓRIA E HISTÓRIA DA IMIGRAÇÃO NO CONE SUL

Eloísa Helena Capovilla da Luz Ramos – UNISINOS (BR)
Maíne Barbosa Lopes – UNISINOS (BR)

A comunicação abordará as Hospedarias dos Imigrantes de São Paulo e Buenos Aires como espaços de memória dos imigrantes. Enquanto lugares de chegada, as hospedarias eram simbolicamente as “portas de entrada” dos emigrantes em direção a uma nova vida. Declaradas patrimônio e transformadas em museus nas últimas décadas, as hospedarias mostram hoje, através de exposições permanentes ou temporárias, as muitas esperanças e os poucos pertences que acompanharam estes grupos, ajudando a construir uma memória para estes personagens e seus descendentes. A memória da imigração inserida no museu é, pois, parte do interesse de sujeitos e coletividades atuais, práticas que contribuem com a preservação do patrimônio nestes países.

Omisiones y Silencios
Reflexiones sobre las memorias de las mujeres en dictadura y la historia de la mujer.

Mag. Marisa Ruiz

Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL) - Grupo Multidisciplinario de Estudios de Género. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Instituto de Historia de las Ideas. Facultad de Derecho.

marisarui@montevideo.com.uy

A partir de la segunda mitad de los '90 se produjeron una serie de hechos políticos significativos que mostraron la existencia de un pasado que no pasaba. Las declaraciones de Balza en Argentina, la detención de Pinochet en Londres y la creación de la Comisión de la Paz en Uruguay, originaron una serie de cambios en términos políticos – institucionales en el Cono Sur que estimularon las reflexiones sobre el pasado reciente y los debates sobre la memoria. Estos intercambios tuvieron lugar en los foros académicos y en las organizaciones de la sociedad civil. Se originó un boom editorial mostrando el interés pero a la vez la necesidad de discutir e investigar estos temas.

Las obras publicadas y estudiadas se referían a las relaciones entre historia y memoria, tomando como punto de partida el paradigma de los estudios sobre el Holocausto; las investigaciones del manejo de la memoria judía y la memoria en general y sus problemas teóricos y metodológicos, en Europa y Estados Unidos. Se conocieron investigaciones específicas sobre algunos casos, por ejemplo en el francés, (Rouso, 1991), reflexiones generales (Ricouer 2005, Le Capra 2006) y testimonios como el de Semprun (1995).

En Uruguay la bibliografía al respecto es cuantiosa. En los últimos años se publicaron obras monográficas y testimoniales. Desde la academia se ha accedido a recopilar documentos inéditos, así como también se conocieron investigaciones a nivel periodístico con la realización de audiovisuales y de entrevistas. En esta profusa producción lo realizado específicamente desde la perspectiva de género, respecto a memoria e historia y a las relaciones entre ambas, ha sido acotado. Creemos que se debe a varias razones, entre otras, la existencia de problemas metodológicos y/o teóricos que se presentan al abordar a la mujer como objeto de estudio, las tardías manifestaciones testimoniales de las mujeres y los escasos desarrollos historiográficos locales sobre la historia de las mujeres. Al respecto me pregunto: ¿Es posible la construcción autónoma de una historia de las mujeres, que pueda trascender los testimonios y se enmarque en una construcción de significados

694

propios? ¿Esa escritura de la historia realizada a través de otras miradas cambiara el marco interpretativo de la misma? Y por último ¿cuales deberían ser las estrategias narrativas para “historizar” la sexualidad, vinculada a la represión?

Este trabajo se propone reflexionar en torno a estos aspectos que tienen que ver con la historia de las que aún resultan omitidas, las mujeres uruguayas. Se trata de discernir entre las limitaciones metodológicas y la estrechez que presenta la teoría y ponderando una perspectiva de género rescatar los significados de los trayectos dejados por las mujeres y a partir de su reconocimiento enmarcarlas en la historia reciente. Para ello, y recordando lo escrito por Virginia Wolf, deberíamos deshacernos del ángel del hogar, dependiente y “puro”, que impedía su autonomía y comenzar a trabajar es decir a vestir, como señala la autora, el cuarto propio que aún permanece semi desnudo.

Mesa 7

Educación

X CORREDOR DE LAS IDEAS - PONENCIA

POR LA MIGRACION DESDE LAS INSTITUCIONES EDUCATIVAS A COMUNIDADES DE APRENDIZAJE PERMANENTE SUSTENTABLES

Por Alfredo Armando Aguirre * Argentina

choloar@rocketmail.com

PALABRAS CLAVES: comunidad de aprendizaje sustentable - aldeas ecológicas - democratización permanente - amplia participación - tradición e innovación

DESARROLLO DE LA ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA

La presente comunicación, intenta balbucear una propuesta. Con el verbo balbucear, intentamos significar que la misma tiene el sentido de un esbozo, al modo que dicho término se lo emplea en Arquitectura.

En los ámbitos de las Humanidades, como precipitados de los descubrimientos de la "nueva Física", ya es posible arriesgarse a declarar que todo flujo o fluencia vital esta signado por la diversidad, la complejidad, la contradicción, la imprecisión, la incertidumbre y el descontrol.

Más la diseminación de esa batería conceptual por los ámbitos académicos, tarea que se vienen haciendo en forma creciente al menos en las últimas tres décadas, no necesariamente comporta una incorporación inmediata a ciertas "corrientes Principales"(maistreams) que han sedimentado en estructuras donde predominan interactuando conflictivamente; por un lado el Derecho Romano; los Evangelios y las gramáticas castellana o portuguesa; y por otro las variantes mecanicistas propugnadas por Newton, Descartes, Laplace y sus seguidores.

Dicho en trazos muy gruesos: las estructuras configuradas sobre la "Física Clásica", se muestran poco permeables a conceptos decantados desde "la Nueva Física".

Nuestra propuesta está basada en el caso argentino. Tal vez, podríamos considerarla extrapolable parcialmente al Cono Sur de Sudamérica.

En las décadas recientes se ha consolidado una fuerte migración de los países limítrofes a la Argentina, con la excepción de Brasil, así como del Perú, que no tiene fronteras físicas con Argentina.

Esto comporta una incorporación de capital humano que por un lado ha recibido algún nivel de instrucción en los sistemas formales de sus países de origen, y por otro lado es portador de idiosincrasias que refuerzan las pautas culturales de la parte de la población argentina, que evidencia constituir una mayoría creciente, con ancestros precolombinos y en menor medida afros. Tal vez el sesgo precolombino no sea aplicable a la migración uruguaya.

Nuestra propuesta que supone un juicio de valor negativo sobre el estado de cosas existentes no sólo circunscripta al ámbito educativo, sino al contexto multidimensional en el que se desenvuelve.

La propuesta, está fundamentada en vivencias propias, adquiridas como alumno(Iniciamos nuestra educación formal en 1954), como ex alumno y como docente(Creemos haber finalizado nuestro ciclo formal como tal en marzo del 2009); así como en análisis propios decantados de las antedichas vivencias (la mayoría de los cuales están accesibles en el sitio: <http://choloar.tripod.com/trabajos.htm>) , y en análisis ajenos (argentinos y extranjeros: Saúl Alejandro TABORDA; Bill ELLIS; Ivan ILICH, y Roger SPERRY, entre otros).

Con nuestra propuesta aspiramos a consolidar, aportes que últimamente hemos venidos volcando en la lista de correos NOVEDUC, bajo el auspicio de la revista "Novedades Educativas", de Buenos Aires.

Nuestro desarrollo aspira a insinuar caminos para que las actividades de aprendizaje puedan preparar a las personas para abordar el traumático cambio que suponen las triples y entrecruzadas crisis ecológica, energética y alimentaria en curso.

Somos de la opinión que la reciente crisis financiera que tuvo como epicentro Wall Street, no es más que uno de los efectos, de la triple crisis antes mencionada, opinión muy compartida por sectores de los Estados Unidos de Norteamérica, cuyos contenidos (en idioma inglés) no fluyen por los grandes medios de comunicación, pero que se diseminan por intermedio de Internet, la que se atenúa en los países hispano luso parlantes por la barrera idiomática como por reservas ideológicas

Se dan, a nuestro entender dos elementos de soporte, que dan sustento a las presentes consideraciones:

1) A nivel continental, se registra una estabilidad institucional democrática que ronda en promedio poco más de dos décadas, luego de la conculcación del estado de derecho en casi todos los países de Sudamérica. Esta situación previa de anomalía institucional proyecta secuelas a la democracia en curso, incluido el retraso de las nuevas incorporaciones conceptuales, y la persistencia de las estructuras retardatarias a esas incorporaciones.

2) A nivel global, y con un ostensible impacto en nuestra área geográfica, se agrega la impronta técnica, que supone la irrupción de las llamadas Tecnologías de la Comunicación y la Información (TICs). Pese a que las distintas y crecientes aplicaciones de las mismas ya se van incorporando a la cotidianeidad, particularmente de los sectores infanto juveniles, todavía no parecen asumirse todas las implicancias que comportan ingentes cantidades de información, con casi inimaginables velocidades de cálculo, y circulando en velocidades cercanas a la velocidad de la luz, al menos en los conductos troncales. No sería redundante consignar que las TICs en sus manifestaciones más actualizadas, reformulan y potencian tecnologías preexistentes como el telégrafo, la radiodifusión, el cinematógrafo y la televisión.

Las estructuras educativas formales, con sus comportamientos burocratizados sustentados en la inercia conceptual mecanicista, no parece mostrar la misma plasticidad que los alumnos en orden a incorporar el torrente nocional que estos van absorbiendo con avidez y espontaneidad.

Nos arriesgaríamos a asumir que la asimilación de las TICs, por parte de las estructuras docentes hace pasar la misma por la criba de las conceptualizaciones preexistentes, y procesa con dificultad, la lógica interna que dimana de las TICs. A sólo título de ejemplo, cabe apuntar que todo el potencial que emana de la noción de "Gestión de conocimiento" (KM), uno de los subproductos de la dinámica TICs, sólo es receptado en ámbitos muy acotados.

El núcleo central de nuestra propuesta estriba en transformar en comunidad de aprendizaje sustentable permanente a cada edificio escolar o ámbito físico que oficie de tal, asignando a esa comunidad la máxima autonomía tanto en la elaboración de los currículos como en la gestión, sin desmedro del apoyo logístico de los poderes públicos.

Cada comunidad sería como el bloque mínimo de una red neuronal altamente sensible a sus contextos inmediatos, asumiendo que lo son parcialmente, con las habituales excepciones. Ello se enmarca en un esbozo de sociedad concebida como un sistema de aldeas ecológicas de parcialmente autosustentables.

Vale acotar que el presente flujo o fluencia vital argentino, se desagrega en 1610 asentamientos urbanos; 1440 de ellos menores a los 50.000 habitantes y superiores a los 600; además de los núcleos menores y las áreas rurales, de similar magnitud. El alumnado regular de esta población está siendo actualmente atendido por aproximadamente ochocientos mil docentes, distribuidos en alrededor de 40.000 escuelas.

Cada comunidad en un contexto de democratización permanente y de amplia participación generaría sus propios currículos conjugando tradición e innovación y hasta podría elegir a los directivos para gerenciar los mismos, (tal como se hace en el estado brasileño de Río Grande do Sul).

El párrafo precedente amerita desplegarse, atento lo consideramos el aglutinante de la presente comunicación.

La generación de los currículos a cargo de cada comunidad educativa, sería algo análogo a la noción de “presupuesto participativo”. Así, en cada una de las comunidades educativas, los currículos serían elaborados y aprobados por un colectivo integrado por representantes de los directivos, los docentes, los no docentes, los padres de los alumnos, los ex alumnos del establecimiento, representantes de las entidades de bien público, medios de comunicación locales, así como los docentes jubilados del entorno cercano del edificio escolar o del que haga de tal, y del Municipio respectivo. La circunstancia que algunas implementaciones del “presupuesto participativo” hayan resultado insatisfactorias, no quita potencia al concepto, a los efectos de nuestra ponencia.

En el caso de los núcleos de aprendizaje donde concurren adolescentes o adultos, también habría de participar los representantes de los mismos.

Este último esquema es de los que fueran intentados implmentar en la década del Veinte, por uno de los referentes de la Reforma Universitaria de 1918, Saúl Alejandro Tabor, a la sazón Rector del Colegio Nacional de la Plata, y por proponer tal iniciativa debió alejarse del cargo.

Los participantes en esta suerte de “Currículo participativo”, actuarían a título honorario sin percibir remuneración alguna.

Entendemos que bajo el apotegma “Conjugar innovación y tradición”, metodologías como las aquí consideradas (Que van muchos más allá de lo que se conoce como “Consejos Escolares, en la provincia argentina de Buenos Aires, o las “cooperadoras escolares”, existentes en todas las provincias(estados) argentinas), darían la ductilidad imprescindible para procurar un equilibrio dinámico entre lo que la comunidad cree que debe impartirse y las nuevas concepciones pedagógicas que desde los núcleos académicos se diseminan, potenciadas por las posibilidades de las TICs. Cada persona que participe voluntariamente en estas instancias de legislación y ejecución, aportaría lo adquirido sea a través de su instrucción formal, como de la cultura adquirida por el solo hecho de existir.

Habría que enfatizar el papel de los padres, que en el caso argentino asignan mucho valor a la educación de sus hijos. Con los altos índices de alfabetización formal, casi todos los padres tienen experiencias como ex alumnos. Y aún si los hubiera no alfabetizados (conceptos muy relativizado últimamente), estos también podrían aportar sus saberes implícitos (como la lenguas y las culturas precolombinas).

La participación voluntaria de los padres (o eventualmente de abuelos o tíos) de los alumnos es el control de calidad más adecuado para la formación de sus hijos. Lo último suena casi como una obviedad, aunque muchas veces las estructuras docentes con la mejor de las voluntades, han pretendido reemplazarla. Debería facilitarse la concurrencia de los padres a observar las actividades de aprendizaje, sin interferir en el desarrollo de las mismas.

En nuestro esquema no se conciben docentes “absolutos” y “docendos” “absolutos”. A lo sumo algunos serán preponderantemente docentes y otros preponderantemente docentes, admitiéndose variante intermedias simultáneas o consecutivas.

Y a las funciones de “currículo participativo” de cada comunidades se agregan tareas de mantenimiento y reparación de las instalaciones físicas, así como las tareas de extensión y el uso comunitario de las instalaciones físicas.

No se nos escapa, que esto genera por el solo hecho de enunciarlo, reacciones, de aquellas de PARETO tipificaba como “agregados de la persistencia”. No debe soslayarse que en países como Argentina el ciclo básico es obligatorio desde 1884, y en fecha reciente se extendió la obligatoriedad al ciclo medio (Consideramos esta obligatoriedad potencialmente inconstitucional).

Hasta se podrá argumentar que esto producirá “politización”, como si se considerara que es posible realizar actividades humanas trascendentes sin algún sesgo político.

Sin soslayar que la propuesta se pone a consideración en el decurso de las interrelacionadas crisis, vale recordar que el sistema del que proponemos se migre, ha venido funcionando soportado por la energía proveniente de los hidrocarburos (sólidos, líquidos y gaseosos), mientras que la propuesta de sustitución, se diseña sobre la hipótesis de al menos la minimización de la disponibilidad de combustibles de ese origen.

Como una de las alternativas para reconvertir las matrices energéticas pasa por la revalorización y actualización de la tracción a sangre humana y animal, esto se proyecta a nuestro esquema en que los entornos de cada comunidad de aprendizaje estarán dados por la capacidad de trasladarse mediante tracción a sangre. Y lo mismo para la interconexión entre las comunidades de aprendizaje vecinas. Allí cobra sentido, lo de red de conexiones neurales funcionales a la descentralización y refractarias a los esquemas centralizados y remotos

Las agencias públicas redefinirían sus competencias, para abocarse al apoyo logístico; a la certificación de los saberes generados desde las comunidades; a la orientación vocacional en función de las necesidades de la sociedad, y a la supervisión pedagógica de los institutos de formación docente, así como los esquemas de actualización y perfeccionamiento docente.

El apoyo logístico comprendería en un listado no exhaustivo: el aporte de los recursos financieros para pagar las remuneraciones y las cargas sociales del personal, directivo, docente y auxiliar; el material didáctico; el pago de los servicios públicos; los alimentos allí donde se los suministre, así como el financiamiento de las tareas de mantenimiento y reparación.

Tratándose de fondos públicos las tareas de auditoría gubernamental son insoslayables.

Va de suyo que lo propuesto abarca tanto a los colegios estatales, como a los privados sostenidos por subsidios gubernamentales. El financiamiento, como la fiscalización de su adecuada aplicación, resultan en este esquema funciones indelegables de los poderes públicos (Legislativos y Ejecutivos). Estos poderes deberían obligarse a financiar las actividades de enseñanza – aprendizaje, a todas las familias que deseen instruir a sus hijos, o a todos los adultos que deseen acrecentar sus saberes

Insistimos que lo que aquí se postula transita por el camino del esbozo, reconociendo que por aquella idea jungiana, "que la realidad no puede encerrarse en fórmula alguna", las puntillosas planificaciones o las ingenierías de detalle, tienen en nuestra opinión un sesgo liberticida.

Estamos más cerca de aquel José Hernández, que en su conocido "Martín Fierro", dijo que "Hasta el pelo más delgado hace su sombra en el suelo"; y que en su poco conocido "Manual de estanciero", escribió: "Todo el mundo es escuela".

Los esquemas verticales, centralizantes y compulsivos, vigentes, se relativizan al intentar aplicarse al universo de las 40.000 escuelas en el caso argentino.

Esos mismos esquemas son muy similares a los que se pusieron en marcha en el último tercio del siglo XX, cuando regía en plenitud el paradigma mecanicista, cuando la clase dirigente compartía la creencia que las cosas se podían controlar. Al menos a nivel ritual esa inercia continua, neutralizando objetivos más personalizantes para la educación como lo son generar pensamientos críticos y de calidad.

A los efectos de generar pensamientos críticos y de calidad estimamos más funcional generar alternativas de aprendizaje altamente sensibles a los respectivos contextos circundantes, con características como la descentralización, la voluntariedad y la participación y la horizontalidad, conceptos estos que en concepciones holísticas apreciamos en interrelacionante sinergia.

Lo insinuado precedentemente a nivel de esbozo, supone decisiones políticas de diferente nivel.

La circunstancia que en los países federales del subcontinente, todo el ciclo no universitario sea competencias de los estados o provincias, a los efectos institucionales se equipara con los países de la misma subregión con sistemas unitarios de gobierno.

Es decir que cambios como los sugeridos se procesarán en el decurso de la lucha permanente por la preeminencia.

No se nos escapa que esta migración comporta un desapoderamiento de ciertas situaciones que han generado intereses específicos, y el empoderamiento de instancias que en algún modo están larvadas, funcionando como anticipos o pródromos que lo que se propone (que han asumido paradigmas donde se asume como ingredientes de la real diversidad, la complejidad, la contradicción, la imprecisión, la incertidumbre y el descontrol).

A veces puede resultar casi inconducente desde lo académico plantear cambios que comportan decisiones políticas; mas en el pasado relativamente reciente del quehacer humano ello no ha sido óbice para que se sucedieran propuestas muchas veces preñadas de utopismo.

Esas propuestas que nos precedieron, nos estimulan a poner en consideración la nuestra, la que quizás no tenga mucho de originalidad, pero esta imbuida del mismo espíritu de las que se nos anticiparon con la esperanza de contribuir mediante la educación a una alta calidad de vida para las personas involucradas en ella.

(Redacción finalizada en Buenos Aires, el 15 de julio de 2009)

X CORREDOR DE LAS IDEAS - PONENCIA

POR LA MIGRACION DESDE LAS INSTITUCIONES EDUCATIVAS A COMUNIDADES DE APRENDIZAJE PERMANENTE SUSTENTABLES

Por Alfredo Armando Aguirre * Argentina

choloar@rocketmail.com

PALABRAS CLAVES: comunidad de aprendizaje sustentable - aldeas ecológicas - democratización permanente - amplia participación - tradición e innovación

DESARROLLO DE LA ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA

La presente comunicación, intenta balbucear una propuesta. Con el verbo balbucear, intentamos significar que la misma tiene el sentido de un esbozo, al modo que dicho término se lo emplea en Arquitectura.

En los ámbitos de las Humanidades, como precipitados de los descubrimientos de la "nueva Física", ya es posible arriesgarse a declarar que todo flujo o fluencia vital esta signado por la diversidad, la complejidad, la contradicción, la imprecisión, la incertidumbre y el descontrol.

Más la diseminación de esa batería conceptual por los ámbitos académicos, tarea que se vienen haciendo en forma creciente al menos en las últimas tres décadas, no necesariamente comporta una incorporación inmediata a ciertas "corrientes Principales"(maistreams) que han sedimentado en estructuras donde predominan interactuando conflictivamente; por un lado el Derecho Romano; los Evangelios y las gramáticas castellana o portuguesa; y por otro las variantes mecanicistas propugnadas por Newton, Descartes, Laplace y sus seguidores.

Dicho en trazos muy gruesos: las estructuras configuradas sobre la "Física Clásica", se muestran poco permeables a conceptos decantados desde "la Nueva Física".

Nuestra propuesta está basada en el caso argentino. Tal vez, podríamos considerarla extrapolable parcialmente al Cono Sur de Sudamérica.

En las décadas recientes se ha consolidado una fuerte migración de los países limítrofes a la Argentina, con la excepción de Brasil, así como del Perú, que no tiene fronteras físicas con Argentina.

Esto comporta una incorporación de capital humano que por un lado ha recibido algún nivel de instrucción en los sistemas formales de sus países de origen, y por otro lado es portador de idiosincrasias que refuerzan las pautas culturales de la parte de la población argentina, que evidencia constituir una mayoría creciente, con ancestros precolombinos y en menor medida afros. Tal vez el sesgo precolombino no sea aplicable a la migración uruguaya.

Nuestra propuesta que supone un juicio de valor negativo sobre el estado de cosas existentes no sólo circunscripta al ámbito educativo, sino al contexto multidimensional en el que se desenvuelve.

La propuesta, está fundamentada en vivencias propias, adquiridas como alumno(Iniciamos nuestra educación formal en 1954), como ex alumno y como docente(Creemos haber finalizado nuestro ciclo formal como tal en marzo del 2009); así como en análisis propios decantados de las antedichas vivencias (la mayoría de los cuales están accesibles en el sitio: <http://choloar.tripod.com/trabajos.htm>) , y en análisis ajenos (argentinos y extranjeros: Saúl Alejandro TABORDA; Bill ELLIS; Ivan ILICH, y Roger SPERRY, entre otros).

Con nuestra propuesta aspiramos a consolidar, aportes que últimamente hemos venidos volcando en la lista de correos NOVEDUC, bajo el auspicio de la revista "Novedades Educativas", de Buenos Aires.

Nuestro desarrollo aspira a insinuar caminos para que las actividades de aprendizaje puedan preparar a las personas para abordar el traumático cambio que suponen las triples y entrecruzadas crisis ecológica, energética y alimentaria en curso.

Somos de la opinión que la reciente crisis financiera que tuvo como epicentro Wall Street, no es más que uno de los efectos, de la triple crisis antes mencionada, opinión muy compartida por sectores de los Estados Unidos de Norteamérica, cuyos contenidos (en idioma inglés) no fluyen por los grandes medios de comunicación, pero que se diseminan por intermedio de Internet, la que se atenúa en los países hispano luso parlantes por la barrera idiomática como por reservas ideológicas

Se dan, a nuestro entender dos elementos de soporte, que dan sustento a las presentes consideraciones:

1) A nivel continental, se registra una estabilidad institucional democrática que ronda en promedio poco más de dos décadas, luego de la conculcación del estado de derecho en casi todos los países de Sudamérica. Esta situación previa de anomalía institucional proyecta secuelas a la democracia en curso, incluido el retraso de las nuevas incorporaciones conceptuales, y la persistencia de las estructuras retardatarias a esas incorporaciones.

2) A nivel global, y con un ostensible impacto en nuestra área geográfica, se agrega la impronta técnica, que supone la irrupción de las llamadas Tecnologías de la Comunicación y la Información (TICs). Pese a que las distintas y crecientes aplicaciones de las mismas ya se van incorporando a la cotidianeidad, particularmente de los sectores infanto juveniles, todavía no parecen asumirse todas las implicancias que comportan ingentes cantidades de información, con casi inimaginables velocidades de cálculo, y circulando en velocidades cercanas a la velocidad de la luz, al menos en los conductos troncales. No sería redundante consignar que las TICs en sus manifestaciones más actualizadas, reformulan y potencian tecnologías preexistentes como el telégrafo, la radiodifusión, el cinematógrafo y la televisión.

Las estructuras educativas formales, con sus comportamientos burocratizados sustentados en la inercia conceptual mecanicista, no parece mostrar la misma plasticidad que los alumnos en orden a incorporar el torrente nocional que estos van absorbiendo con avidez y espontaneidad.

Nos arriesgaríamos a asumir que la asimilación de las TICs, por parte de las estructuras docentes hace pasar la misma por la criba de las conceptualizaciones preexistentes, y procesa con dificultad, la lógica interna que dimana de las TICs. A sólo título de ejemplo, cabe apuntar que todo el potencial que emana de la noción de "Gestión de conocimiento" (KM), uno de los subproductos de la dinámica TICs, sólo es receptado en ámbitos muy acotados.

El núcleo central de nuestra propuesta estriba en transformar en comunidad de aprendizaje sustentable permanente a cada edificio escolar o ámbito físico que oficie de tal, asignando a esa comunidad la máxima autonomía tanto en la elaboración de los currículos como en la gestión, sin desmedro del apoyo logístico de los poderes públicos.

Cada comunidad sería como el bloque mínimo de una red neuronal altamente sensible a sus contextos inmediatos, asumiendo que lo son parcialmente, con las habituales excepciones. Ello se enmarca en un esbozo de sociedad concebida como un sistema de aldeas ecológicas de parcialmente autosustentables.

Vale acotar que el presente flujo o fluencia vital argentino, se desagrega en 1610 asentamientos urbanos; 1440 de ellos menores a los 50.000 habitantes y superiores a los 600; además de los núcleos menores y las áreas rurales, de similar magnitud. El alumnado regular de esta población está siendo actualmente atendido por aproximadamente ochocientos mil docentes, distribuidos en alrededor de 40.000 escuelas.

Cada comunidad en un contexto de democratización permanente y de amplia participación generaría sus propios currículos conjugando tradición e innovación y hasta podría elegir a los directivos para gerenciar los mismos, (tal como se hace en el estado brasileño de Río Grande do Sul).

El párrafo precedente amerita desplegarse, atento lo consideramos el aglutinante de la presente comunicación.

La generación de los currículos a cargo de cada comunidad educativa, sería algo análogo a la noción de “presupuesto participativo”. Así, en cada una de las comunidades educativas, los currículos serían elaborados y aprobados por un colectivo integrado por representantes de los directivos, los docentes, los no docentes, los padres de los alumnos, los ex alumnos del establecimiento, representantes de las entidades de bien público, medios de comunicación locales, así como los docentes jubilados del entorno cercano del edificio escolar o del que haga de tal, y del Municipio respectivo. La circunstancia que algunas implementaciones del “presupuesto participativo” hayan resultado insatisfactorias, no quita potencia al concepto, a los efectos de nuestra ponencia.

En el caso de los núcleos de aprendizaje donde concurren adolescentes o adultos, también habría de participar los representantes de los mismos.

Este último esquema es de los que fueran intentados implmentar en la década del Veinte, por uno de los referentes de la Reforma Universitaria de 1918, Saúl Alejandro Taborda, a la sazón Rector del Colegio Nacional de la Plata, y por proponer tal iniciativa debió alejarse del cargo.

Los participantes en esta suerte de “Currículo participativo”, actuarían a título honorario sin percibir remuneración alguna.

Entendemos que bajo el apotegma “Conjugar innovación y tradición”, metodologías como las aquí consideradas (Que van muchos más allá de lo que se conoce como “Consejos Escolares, en la provincia argentina de Buenos Aires, o las “cooperadoras escolares”, existentes en todas la provincias(estados) argentinas), darían la ductilidad imprescindible para procurar un equilibrio dinámico entre lo que la comunidad cree que debe impartirse y las nuevas concepciones pedagógicas que desde los núcleos académicos se diseminan , potenciadas por las posibilidades de las TICs. Cada persona que participe voluntariamente en estas instancias de legislación y ejecución, aportaría lo adquirido sea a través de su instrucción formal, como de la cultura adquirida por el solo hecho de existir.

Habría que enfatizar el papel de los padres, que en el caso argentino asignan mucho valor a la educación de sus hijos. Con los altos índices de alfabetización formal, casi todos los padres tienen experiencias como ex alumnos. Y aún si los hubiera no alfabetizados (conceptos muy relativizado últimamente), estos también podrían aportar sus saberes implícitos (como la lenguas y las culturas precolombinas).

La participación voluntaria de los padres (o eventualmente de abuelos o tíos) de los alumnos es el control de calidad mas adecuado para la formación de sus hijos. Lo último suena casi como una obviedad, aunque muchas veces las estructuras docentes con la mejor de las voluntades, han pretendido reemplazarla. Debería facilitarse la concurrencia de los padres a observar las actividades de aprendizaje, sin interferir en el desarrollo de las mismas.

En nuestro esquema no se conciben docentes “absolutos” y “docendos “absolutos”. A lo sumo algunos serán preponderantemente docentes y otros preponderantemente docentes, admitiéndose variante intermedias simultáneas o consecutivas.

Y a las funciones de “currículo participativo” de cada comunidades se agregan tareas de mantenimiento y reparación de las instalaciones físicas, así como las tareas de extensión y el uso comunitario de las instalaciones físicas.

No se nos escapa, que esto genera por el solo hecho de enunciarlo, reacciones, de aquellas de PARETO tipificaba como “agregados de la persistencia”. No debe soslayarse que en países como Argentina el ciclo básico es obligatorio desde 1884, y en fecha reciente se extendió la obligatoriedad al ciclo medio (Consideramos esta obligatoriedad potencialmente inconstitucional).

Hasta se podrá argumentar que esto producirá “politización”, como si se considerara que es posible realizar actividades humanas trascendentes sin algun sesgo político.

Sin soslayar que la propuesta se pone a consideración en el decurso de las interrelacionadas crisis, vale recordar que el sistema del que proponemos se migre, ha venido funcionando soportado por la energía proveniente de los hidrocarburos (sólidos, líquidos y gaseosos), mientras que la propuesta de sustitución, se diseña sobre la hipótesis de al menos la minimización de la disponibilidad de combustibles de ese origen.

Como una de las alternativas para reconvertir las matrices energéticas pasa por la revalorización y actualización de la tracción a sangre humana y animal, esto se proyecta a nuestro esquema en que los entornos de cada comunidad de aprendizaje estarán dados por la capacidad de trasladarse mediante tracción a sangre. Y lo mismo para la interconexión entre las comunidades de aprendizaje vecinas. Allí cobra sentido, lo de red de conexiones neurales funcionales a la descentralización y refractarias a los esquemas centralizados y remotos

Las agencias públicas redefinirían sus competencias, para abocarse al apoyo logístico; a la certificación de los saberes generados desde las comunidades; a la orientación vocacional en función de las necesidades de la sociedad, y a la supervisión pedagógica de los institutos de formación docente, así como los esquemas de actualización y perfeccionamiento docente.

El apoyo logístico comprendería en un listado no exhaustivo: el aporte de los recursos financieros para pagar las remuneraciones y las cargas sociales del personal, directivo, docente y auxiliar; el material didáctico; el pago de los servicios públicos; los alimentos allí donde se los suministre, así como el financiamiento de las tareas de mantenimiento y reparación.

Tratándose de fondos públicos las tareas de auditoría gubernamental son insoslayables.

Va de suyo que lo propuesto abarca tanto a los colegios estatales, como a los privados sostenidos por subsidios gubernamentales. El financiamiento, como la fiscalización de su adecuada aplicación, resultan en este esquema funciones indelegables de los poderes públicos (Legislativos y Ejecutivos). Estos poderes deberían obligarse a financiar las actividades de enseñanza – aprendizaje, a todas las familias que deseen instruir a sus hijos, o a todos los adultos que deseen acrecentar sus saberes

Insistimos que lo que aquí se postula transita por el camino del esbozo, reconociendo que por aquella idea jungiana, "que la realidad no puede encerrarse en fórmula alguna", las puntillosas planificaciones o las ingenierías de detalle, tienen en nuestra opinión un sesgo liberticida.

Estamos más cerca de aquel José Hernández, que en su conocido "Martín Fierro", dijo que "Hasta el pelo más delgado hace su sombra en el suelo"; y que en su poco conocido "Manual de estanciero", escribió: "Todo el mundo es escuela".

Los esquemas verticales, centralizantes y compulsivos, vigentes, se relativizan al intentar aplicarse al universo de las 40.000 escuelas en el caso argentino.

Esos mismos esquemas son muy similares a los que se pusieron en marcha en el último tercio del siglo XX, cuando regía en plenitud el paradigma mecanicista, cuando la clase dirigente compartía la creencia que las cosas se podían controlar. Al menos a nivel ritual esa inercia continúa, neutralizando objetivos más personalizantes para la educación como lo son generar pensamientos críticos y de calidad.

A los efectos de generar pensamientos críticos y de calidad estimamos más funcional generar alternativas de aprendizaje altamente sensibles a los respectivos contextos circundantes, con características como la descentralización, la voluntariedad y la participación y la horizontalidad, conceptos estos que en concepciones holísticas apreciamos en interrelacionante sinergia.

Lo insinuado precedentemente a nivel de esbozo, supone decisiones políticas de diferente nivel.

La circunstancia que en los países federales del subcontinente, todo el ciclo no universitario sea competencias de los estados o provincias, a los efectos institucionales se equipara con los países de la misma subregión con sistemas unitarios de gobierno.

Es decir que cambios como los sugeridos se procesarán en el decurso de la lucha permanente por la preeminencia.

No se nos escapa que esta migración comporta un desapoderamiento de ciertas situaciones que han generado intereses específicos, y el empoderamiento de instancias que en algún modo están larvadas, funcionando como anticipos o pródromos que lo que se propone (que han asumido paradigmas donde se asume como ingredientes de lo real diversidad, la complejidad, la contradicción, la imprecisión, la incertidumbre y el descontrol).

A veces puede resultar casi inconducente desde lo académico plantear cambios que comportan decisiones políticas; mas en el pasado relativamente reciente del quehacer humano ello no ha sido óbice para que se sucedieran propuestas muchas veces preñadas de utopismo.

Esas propuestas que nos precedieron, nos estimulan a poner en consideración la nuestra, la que quizás no tenga mucho de originalidad, pero esta imbuida del mismo espíritu de las que se nos anticiparon con la esperanza de contribuir mediante la educación a una alta calidad de vida para las personas involucradas en ella.

(Redacción finalizada en Buenos Aires, el 15 de julio de 2009)

“Objetos tecnológicos y educador ¿Un ensamblaje objeto NTICS– humano o fetichismo tecnológico?”

Justificación del Tema:

Esta ponencia se basa en un estudio etnográfico en aula con objetos tecnológicos y la interacción humana que con ellos se da.

Establecer fundamentos teóricos del acceso de las NTics y su estrecha relación con el mundo humano tanto del docente como del alumno

El hau o espíritu de las cosas une a las personas con los objetos **de su creación**. Si recordamos que, para Malinowski (1961), cuando una nueva embarcación era arrojada a las aguas, se trataba del nacimiento de un nuevo ser en el mundo. Sucederá esta relación de lazos entre agentes humanos y no humanos con los objetos tecnológicos que están en el aula.

Pero existen interpretaciones del uso y sobre-uso de las tecnologías para lograr buenos y rápidos aprendizajes en los alumnos. Pareciera que por sí sola la tecnología logra aprendizajes significativos en todos los alumnos.

Acá en Chile se observa una super-utilización de las NTICS, al parecer sin reflexionar en que momentos y para que se utilizan, pues por el simple hecho de colocar a los educandos frente a objetos tecnológicos se espera que todos y todas las alumnas de la sala “aprendan”. Pero el paso necesario que vincula las agencias humanas con las no humanas aún no se da, aunque por otro lado existiría una sobrevaloración de logros de aprendizajes a través de estos medios tecnológicos y ahí estamos en lo que denominaré tempranamente fetichismo tecnológico en el aula.

Es posible atribuir a la tecnología características de fetichismo en el proceso de E-A?

¿Qué ideologías respaldan esta fantasía de super- logros a través de la tecnología?

Si con el uso de las NTICS se logran aprendizajes de calidad ¿Por qué las evaluaciones nacionales e internacionales arrojan resultados descendidos?

¿El educador mediatiza con los objetos tecnológicos para lograr calidad de aprendizajes?

¿Los objetos tecnológicos tienen sentido para el educador y los educandos?

Cuál es la aceptación y aplicación de las Ntics por parte de los docentes?

Se analiza últimas investigaciones y publicaciones como Educación e Internet de J. Brunner 2003 con vinculación antropológica teórica de autores como Malinowski B. 1975: Los argonautas del Pacífico Occidental. Barcelona, Baudrillard 1999. Crítica de la economía política del signo, entre otros.

Palabras claves: objetos tecnológicos, ensamblaje humano-tics, fetichismo.

“Objetos tecnológicos y educador ¿Un ensamblaje objeto NTICs– humano o fetichismo tecnológico?”

Julia Araya Morales

Doctorando en Ciencias Humanas m/discurso y cultura
Universidad Austral de Chile

1.- Presentación:

El presente artículo tiene por objetivo dar a conocer la invisible ensambladura de los seres humanos con los objetos tecnológicos en su quehacer pedagógico cotidiano.

Se revisará algunos fundamentos teóricos desde diversas perspectivas, del acceso de las NTICs en el aula y su estrecha relación con la vida humana en el mundo educativo.

La hipótesis que nos guiará es que los docentes, establecen algún tipo de relaciones “humanas” con los objetos tecnológicos en sus aulas, llegando una instancia en que se ensamblan o se combinan en el quehacer pedagógico, creándose un vínculo invisible entre ellos.

Para lograr lo anterior se ha realizado una etnografía de aula en uno de los colegios de excelencia académica de la ciudad de Talca, Esc. José Manuel Balmaceda. Por tanto se utilizan herramientas de la metodología cualitativa, lo que ha comprendido la observación in situ de cuatro clases en distintos niveles de enseñanza básica: 8° año, 6° año, 2° y kinder con uso de Ntics, esta elección obedece a observar diversidad de edades y características que cada grupo humano con sus docentes y uso de las Ntics.

Además se realizó entrevistas semiestructuradas, (es decir si bien había un listado de interrogantes se iba conversando y mediando entre las preguntas) a los respectivos docentes de los cursos; en 3 casos se grabó según consentimiento de los informantes, en otros casos sólo se registró sus respuestas.

Para recoger la información también se dio un diálogo natural y espontáneo con la Jefa de Unidad Técnica Pedagógica del colegio a fin de ser autorizada a realizar este proceso observacional.

Toda la recolección de datos fue realizada en el mismo colegio durante su jornada escolar en un mes aproximadamente, en distintos días y horarios.

Para registrar información y datos se confeccionó previamente algunos instrumentos como: una pauta de observación, un cuestionario para el docente, estos instrumentos fueron sólo referenciales y en ningún caso estrictamente aplicados. Pues se privilegió la conversación lo más natural posible. Los instrumentos se aplicaron a los informantes, los cuales fueron previamente seleccionados y consultados. En los casos que se autorizó se utilizó grabaciones magnetofónicas, especialmente para el registro de entrevistas.

La escuela Presidente José Manuel Balmaceda, es una unidad educativa de dependencia municipalizada, ubicada en el centro de la ciudad de Talca, con una comunidad estudiantil de 1082 niñas cursando de Kinder a 8° básico. Sus mediciones SIMCE son uno de los mejores de la zona.

Los informantes se escogieron cuidadosamente considerando su mayor frecuencia de uso de objetos tecnológicos en sus clases así como también su disposición a la observación en aula, por una persona externa como es el caso de la investigadora.

Este estudio tiene en cuenta las siguientes interrogantes:

¿Cómo es la interacción de los docentes y los objetos tecnológicos en el proceso de aprendizaje?

¿En la interacción del educador con los objetos tecnológicos se da un ensamblaje?

¿Se trasladará alguna característica humana a o espiritualidad a estos objetos?

¿Se estará produciendo un fetichismo tecnológico en el ámbito educativo?

¿El educador mediatiza con los objetos tecnológicos para lograr calidad de aprendizajes?

Si con el uso de las NTICS se logran aprendizajes de calidad ¿Por qué las evaluaciones nacionales e internacionales arrojan resultados descendidos?

¿Los objetos tecnológicos tienen sentido para el educador?

Estas interrogantes se sustentan en la idea que los seres humanos establecemos lazos: emocionales y cognitivos, con los objetos, interactuamos y transferimos emociones y significado espiritual a objetos cercanos y no cercanos, todo esto en una trama invisible en nuestro diario vivir. Finalmente co-vivimos con las cosas como parte de nuestro mundo social.

2. Cultura material y Ntics.

2.1. Aulas y Ntics.

Realizando un trabajo de campo, se evidencia que todas las aulas poseen objetos tecnológicos a disposición del docente como: micrófono, data show, notebook. Hasta hace algunos años sólo se contaba con los elementos tradicionales como tiza, pizarra. La posibilidad de usar objetos tecnológicos era en el laboratorio de computación habilitado por el proyecto enlaces del colegio y Mineduc. Este último actualmente es una sala con computadores de última generación.

2.2. Centro de Recursos Educativos y Tics

Este espacio "Centro de Recursos para el Aprendizaje" (CRA) era anteriormente la biblioteca, la cual hoy es de alguna manera la misma biblioteca con recursos tecnológicos y recursos educativos. Los usuarios frecuentes son los docentes y alumnos que investigan y realizan trabajos grupales. La información de las modificaciones ha sido entregada por el coordinador de este centro, el señor fue recogida a través de una entrevista no estructurada"... El cual me indica que se ha modificado en reiteradas ocasiones la distribución de los muebles, libros y objetos tecnológicos a fin de ofrecer a todos los usuarios un buen lugar educativo.

2.3. Oficinas administrativas y tics.

Al observar se evidencia que todas las oficinas se encuentran equipadas con equipos PC., siendo estos utilizados por personal administrativo y una secretaria.

2.4. Patio de recreo y Ntics.

Llama mucho la atención que en los patios y rincones lúdicos y de esparcimiento no se evidencia ningún objeto tecnológico. Pareciera que sólo los espacios formales en la escuela se circunscriben a la utilización de los objetos tecnológicos.

3. Marco teórico.

3.1.¿Objetos tecnológicos , una tecnología en el aula?

Hace varias décadas que se viene implementando aulas con diversos objetos tecnológicos, es que prometen avances significativos en los aprendizajes de los alumnos y alumnas. Pero en las últimas investigaciones de J. Bruner y otros autores, los resultados del impacto de la NTICs en la calidad de logros de aprendizajes siguen siendo poco claros y ambiguos.

Uno de los fenómenos más importantes en la educación es la escolarización de los seres humanos. Para ello, como veremos a continuación, se crearon las instituciones escolares en la sociedad, en la cultura y lo más significativo en la vida de cada uno de nosotros. Este nuevo mundo, "mundo-escuela" "propaga formas de entender, de percibir y de proyectar la vida personal y la social" (Gimeno 1999:207)

Así, pues si nos remitimos a las antiguas tecnología en educación. La primera revolución en la historia de la enseñanza fue la aparición de la escuela parroquial, semejante a la que hoy tenemos, una escuela con público no sólo aristocrático, desde ese momento y hasta la actualidad, el aula, con sus elementos organizados será en si misma "la tecnología predominante en la educación" (Brunner 2003:22). De la mano con la institucionalización de la escuela aparecerán los planes, currículo para la enseñanza de estos primeros alumnos. En el siglo XII se pensaba que "a la edad de 8 años, un niño debía asistir a la escuela donde estudiaría "lengua materna, los contenidos básicos de la fe, los

diez mandamientos, el significado de los sacramentos, el esquema de los siete pecados y las siete virtudes" (Brunner 2003:28). En la segunda etapa estudiaría trivium y posteriormente el cuatrivium.

Los docentes eran uno o dos por largo tiempo, y sus cátedras principales eran el catecismo y latín.

Posteriormente la educación masiva y estandarizada continuará con esta revolución.

Continuarán las transformaciones del sistema educativo favorecido por el surgimiento de estados – naciones, creándose las escuelas públicas. Es decir de un paradigma privado se pasa a uno público dando lugar obviamente a una nueva ordenación de la transmisión de saberes culturales y nacionales. Cuyo cambio tecnológico principal será el paso de la oralidad a la escritura.

Por otro lado se comienza la profesionalización de los profesores cuyas materias de enseñanza serán los idiomas nacionales, la moral cristiana, las artes liberales y ciertos contenidos vocacionales.

Ya la tercera revolución equivaldrá a la masificación de la alfabetización, donde el objetivo esencial será preparar las personas para los requerimientos de la economía (revolución industrial) y adicionalmente colaborar en la construcción de la nación. El resultado de este período es la universalización de la educación.

Actualmente para algunos, estaríamos en la cuarta revolución educativa con la digitalización de la información y el conocimiento, una característica, además propia, de la modernidad. Por tanto la construcción de los seres humanos será científica, " mutilando todo lo que signifique afectividad" (Gimeno 1999: 208).

Serán las denominadas Ntics, (nuevas tecnologías de la información y la comunicación) las que se encuentran dentro y fuera de la escuela. Sus límites son difusos, complejos, y avanzados en redes integradas. Esto hace que el paradigma de alumno- enseñanza-docente esté en constante revisión y reflexión.

En este período se construye científicamente a los sujetos y bien un aliado podría ser la tecnología, colaborando a mutilar la afectividad, a guardar, controlar las emociones y sentimientos dejando estas habilidades interpersonales para otros momentos y épocas. Por otra parte el ser humano que se pretende formar es un sujeto ordenado, coherente, que finalmente será autónomo y dueño de sus propias decisiones por tanto el currículo diseñado ha de ser de iguales características. "Esta racionalización del currículo, de su proyección y desarrollo ha dado lugar a otro exceso de modernidad: el de ver a los profesores a técnicos sin valores, agentes despersonalizados o súbditos de los expertos y de los burócratas" (Gimeno 1999: 210 ; Contreras, 1997; Pérez Gómez, 1995).

Con esta racionalización del currículo se olvida que el fin último de la educación es el de potenciar al ser humano para facilitarle su independencia.

Toda la visión anterior se ha de complementar necesariamente con una visión antropológica y su perspectiva de cómo el docente hoy se encuentra inmerso en un colectivo de humanos y objetos tecnológicos.

3.2. Relación antropológica, Ensamblaje Docente –Ntics.

Existen algunas interpretaciones del uso de las tecnologías para lograr buenos y rápidos aprendizajes en los alumnos. Pareciera que por sí sola la tecnología logra aprendizajes significativos en todos los alumnos.

Las tecnologías no se evidencian trabajando para sí mismas, usándose computadores, datos,... sino que más bien son colaboradores con los seres humanos en la tarea educativa. Ahora, según nuestra reflexión junto a autores como Latour, Malinowsky entre otros, hemos de considerar que lo que se articula entre objetos y seres humanos, lo que se manifiesta entre ellos, es una nueva realidad: una multiplicidad de funciones con el computador, no diríamos que es bueno o malo, sino que estas dependerán del uso que el docente y el niño le den. Así desde un punto de vista sociológicos como dice Latour: (2001) "el arma de fuego es una herramienta, un medio, un transmisor neutral de la voluntad humana" (2001: 211)

En esta investigación hemos denominado objetos tecnológicos a los recursos como computador, notebook, data-show, software, micrófono... entre otros que están en las aulas de los colegios.



En la sociedad moderna una relación de humanos y no humanos, se explica a través de una dualidad, los objetos quedarían “alojados en la esfera de la naturaleza y los sujetos en el ámbito de la sociedad” (Latour 2001: 231). Definitivamente este paradigma no nos satisface, pues los seres humanos establecemos lazos afectivos y cognitivos con los objetos cuyos planteamientos profundizaremos en las páginas siguientes.

Considerando el nuevo paradigma emergente, se trata de mirar al conjunto de estos componentes como un todo “un pliegue que implica mutuamente a humanos y no humanos” (Latour. 2001: 231-231).

Si recordamos en argonautas del Pacífico Occidental, Malinowski (1975) nos relata como el hau o espíritu de las cosas une a las personas con los objetos **de su creación**. Pues cuando una nueva embarcación era arrojada a las aguas, se trataba del nacimiento de un nuevo ser en el mundo. ¿Sucederá esta relación de lazos entre agentes humanos y los objetos tecnológicos que están en el aula?. ¿Cuál es la relación del docente con los objetos tecnológicos que usa en su día a día pedagógico, en cada clase frente a sus alumnos?.

“Satisfacción”, dice la profesora Ana María Arriola ante la pregunta ¿Qué sentimientos le provocan estos objetos? “satisfacción es uno planifica con las alumnas, papelógrafo antiguamente, a enseñar con ya lista, preparada, las alumnas tienen solamente que leer y reflexionar con respecto a eso sino que ahorra todo el trámite de escribir en la pizarra, que copien en el cuaderno. Entonces es como más rápido..., más que una actividad hacer varias actividades dentro de la hora de clases. Entonces para mí es una satisfacción que lo que a mí me gusta hacer lo puedo hacer mejor, con el apoyo de un objeto tecnológico.

En este contexto escolarizado donde alumnas y docentes se convierten en un colectivo, en una comunidad “educativa” se encuentran intercambiando, no cosas, ni objetos si no ideas, reflexiones, críticas mediadas por los anteriormente denominados objetos tecnológicos. Como menciona Latour (2001), “este alguien distinto” el actor híbrido compuesto (por ejemplo) por la pistola y el pistolero, en nuestro caso la docente y el objeto tecnológico-computador, comparten la responsabilidad del proceso enseñanza aprendizaje.

“El poder llevar clases entretenidas a mi me gratifica, entonces me siento mejor incluso, cuando voy preparada con una clase y con material, con este material, a una clases donde usamos guía de trabajo, otra forma otra metodología de trabajo... porque yo sé que las niñas van a estar mucho más atentas, se van a concentrar mejor tal vez voy a lograr ehh otros aprendizajes.

A lo mejor no me identifico al cien por ciento todavía con él por que me gustaría manejarlo mejor, pero ... sí, lo considero un aliado”

Aparece la valoración a las cosas, pues son los sentimientos del ser humano de carne y hueso los que actúan en todas partes, inclusive en los objetos tecnológicos otorgando una necesidad de identificarse con estos o de llegar a esta meta a través del mejor uso pedagógico frente a sus alumnas y alumnos.

Más que la utilidad de los objetos tecnológicos es de entregar un buen aprendizaje, en una alianza educador-objeto tecnológico.

“nosotros los que podemos tener acceso a un data tratamos de ocupar lo que más podemos es de gran apoyo para nosotros a veces encontramos dificultades porque no sabemos manejar bien y preparar bien los PowerPoint por ejemplo para que sea más atractivo para los niños Hoy día el profesor tiene herramientas tecnológicas porque ya están tan avanzado, tanto distractores ellos tiene eh computadores en sus casas, buscan información variada información y llegar a una sala donde es fome...

Para la docente Ana Patricia Gajardo es el data y su notebook sus objetos tecnológicos, los que dan vida a sus clases a tal punto que la existencia de estos condicionan su realización lúdica, innovadora y creativa:

“el data porque siempre estoy pensando cuando llego a mi casa y esto es cierto! que todos los días que llego a mi casa, veo mi programación, porque yo programo el clase a clase, entonces abro mi computador y veo que clase me toca al día siguiente o después, entonces voy organizando y ahí se me ocurre que puedo hacer para lograr aprendizaje en esa clases que me va a tocar, por lo tanto que es lo que hago yo, lo primero es idear un pequeño software, o una presentación un PowerPoint, que yo sé me da a dar resultados entonces me siento en el computador dispongo del tiempo para hacerlo y lo creo, entonces llego acá, por eso yo digo yo si el data para mi no existiera en estos momentos yo no sabría como hacer una clase entretenida en la pizarra, esa es la verdad, yo trabajo mucho con las TICS, me gusta mucho trabajar con las tic.

Qué habilidades sociales y humanas desarrollan sus alumnos con estos objetos tecnológicos?

Por otro lado en las alumnas se desarrollan habilidades sociales y humanas a través de la interacción de los objetos tecnológicos y sus compañeras y docentes como se manifiesta a continuación:

Docente Ana:

“La indagación, aprender indagar, a buscar la información. Conocer. A reflexionara con respecto que ellos encuentran eh a ver social ...Social, conocer a distintos ámbitos no solo el ambiente cercano distintos ámbitos por ejemplo en la clase en la que usted estuvo presente hablamos de la diversidad cultural, entonces los mismos temas le van dando para desarrollando esa parte valórica, conocer no solamente su medio ambiente cercano sino que para conocer otros lugares”

Docente Ana Patricia: “Son más participativas, se nota que les gusta más trabajar, más en grupo son colaborativas, ahora también a mi eso me permite, que si ellas se pueden juntar en un grupo para trabajar, trabajan juntas y después se comunican conmigo.

El desarrollo de las Ntics, en las aulas evidencia una relación positiva en cuanto a las habilidades humanas, es decir para estos humanos “alumnos” no es neutra la relación, pues se combina objetos – compañeros-educadores, en un todo, como diría Latour en colectividades.

3.3 . Fetichismo tecnológico

Otra relación con los objetos, es el fetichismo, en nuestro caso entenderemos esta relación con los objetos tecnológicos como empoderamiento de éstos por sobre lo humano, a tal punto de provocar por sí solos, logros en aprendizajes.

El fetichismo ha sido tema de reflexión de diversos autores. Así, pues para Baudrillard (2000:121-123) "el sujeto solo puede desear, sólo el objeto puede seducir". Pues, el objeto sea cual sea está menospreciado, pues es el sujeto ya sea como individuo o como grupo es el que hace historia, el objeto es maldito, obsceno, básico, prostituido, es la encarnación del mal y de la alienación pura. Si bien parece bastante negativo este acercamiento con los objetos, creemos que nuestra relación con los objetos actualmente es buena y podemos interaccionar fluidamente con ellos.

Por otro lado el objeto "provoca en el otro el efecto del deseo, lo provoca o lo anula lo exalta o lo decepciona"

Pero lo anterior no impide al "sujeto invocar al objeto en secreto como fetiche, como talismán, como figura de inversión de la causalidad,... todo el destino del sujeto pasa al objeto." (Baudrillard 2000: 125).

Patricia dice, en relación a otorgamiento de poder extraordinario de los objetos tecnológicos; "tanto como poder no, porque yo creo que lo primordial es el profesor, un buen profesor, ... no tenga ningún instrumento tecnológicos en sala, los niños van a aprender de una manera eficaz, si sirve a para facilitar la labor "

Anta Patricia es categórica en este aspecto al decir:

"No, por sí solos no, siempre tiene que ser guiado, guiado por la persona que prepara el material el objeto tecnológico nunca va a suplantar o va a tomar el rol de profesor, porque el rol de profesor porque a parte de usarlo el rol del profesor desarrolla hábitos, eh valores y es el quien conduce, el desarrollo del conocimiento y de habilidades y destrezas de los alumnos.. una persona que lo maneje que como el profesor que tiene la pedagogía sí"

La profesora Gloria también es categórica:



"no, son un medio para lograr aprendizajes, son un recurso metodológico. Se necesita la guía, una persona que sepa para donde va.. si facilita el aprendizaje le puede ayudar, si necesita de una guía para que lo logren sean mejores, niños que están sin orientación hacen cada tontera, necesitan una persona preparada con más criterio."

Menos radical, pero igualmente reconoce la mediación docente es la profesora Ana Patricia “A veces no necesitan, porque ellos mismos van buscando, claro que igual tiene que haber un grado de mediación, tutori... tutorización entre el profesor y el alumno, para ir aclarando ciertas dudas.”

Baudrillard (2000), el fetiche ilustra la objeción profunda que dirigimos a la causalidad normal, a la ridícula pretensión de atribuir una causa a cada acontecimiento, y cada acontecimiento su causa. Todo efecto es sublime si no queda reducido a su causa. Por otra parte, sólo el efecto es necesario, la causa es accidental.

El fetiche opera el milagro de borrar la accidentalidad del mundo y de sustituirla por una necesidad absoluta.

En relación al objeto tecnológico Baudrillard (1994 :127-128), en su texto el sistema de los objetos, manifiesta que para al hombre, las máquinas, lo convierte en “un organizador e intérprete viviente”. Pero si esta tendencia es desmentida a un nivel tecnológico elevado, es ella siempre la que, en la práctica, orienta los objetos hacia una abstracción peligrosa. El automatismo es el rey y la fascinación que ejerce es tan grande porque no es la de una racionalidad técnica : lo experimentamos como un deseo fundamental, como las verdades imaginarias de un del objeto respecto de la cual su estructura y su función concreta nos dejan muy indiferente sistema de los objetos. Pensemos en nuestro deseo fundamental, de cada instante, de que “todo marcha solo”, de que cada objeto en la función que se le ha asignado, cumpla ese milagro de la perfección con el menor esfuerzo.

Antes, en tiempos pasados “los objetos, los instrumentos, los muebles, la casa misma llevaban en su morfología, en su uso, estampada claramente la presencia y la imagen del hombre.” (Baudrillard 1994 :128).

Las docentes ante la interrogante ¿Qué utilidad pedagógica le ve a estos objetos tecnológicos?

Responden:

Patricia: “Utilidad super productiva sobre todo en estos tiempos porque los niños en sus casa cuentan con muchos objetos tecnológicos, “

Ana: “Nos facilita enormemente el trabajo, aquí en la escuela se instalo un data en cada sala el año pasado, los profesores de la mañana tienen su propio notebook de la tarde, nosotros los que podemos tener acceso a un data tratamos de ocupar lo que más podemos es de gran apoyo”

Gloria: “significa que el trabajo se hace más interactivo, novedoso, más actual de la nueva era, recurso metodológico que aborda aprendizajes más cercanos a la práctica, y no son teóricos, amplía el mundo”

Ana Patricia: “pienso yo que, pienso yo primero que nada, es más que es algo innovador, primero que nada es innovador, ...pueden hacer cosas creativas, como las guías como las guía o clases que”

Así, pues, ya no son sus corporeidades cualificadas las que se reflejan en los objetos, sino esencias cognitivas, esto se evidencia en que es la creatividad la que sustenta la mejor utilidad pedagógica de estos objetos tecnológicos, y la singularidad de los procesos de aprendizaje.

Al aproximarnos a una mirada marxista del fetichismo de la mercancía, se realiza una diferenciación entre “valor y valor de cambio”, y al momento de establecerse una equivalencia se produce que la mercancía disimula, pues, la “esencia del valor” que consiste en una realidad social, y por consiguiente abstracto” convirtiéndose así este valor en una característica de las cosas y, de este modo, crea el carácter de fetichista de las mercancías, su carácter enigmático. Las cosas se van personificando. El carácter fetichista de la mercancía no es pues, el efecto de la alienación de las conciencias, sino el efecto en y para las conciencias del enmascaramiento de la realidad de las relaciones sociales en y bajo sus apariencias. (Godelier. 1985: 32 y ss) .

Esencialmente de lo observado en los docentes y de lo comentado en las entrevista se manifiesta en una realidad visible, donde el docente va mediando todo lo que se propone lograr con sus alumnos junto con estos objetos.

“No, por sí solos no, siempre tiene que ser guiado, guiado por la persona que prepara el material el objeto tecnológico nunca va a suplantar o va a tomar el rol del profesor, porque el rol de profesor porque a parte de usarlo el rol del profesor desarrolla hábitos, eh valores y es él quien conduce, el

desarrollo del conocimiento y de habilidades y destrezas de los alumnos.. una persona que lo maneje que como el profesor que tiene la pedagogía sí” nos dice la profesora Ana

“A veces no necesitan, porque ellos mismos van buscando, claro que igual tiene que haber un grado de mediación, tutori... tutorización entre el profesor y el alumno, para ir aclarando ciertas dudas”. Nos comenta la docente Ana Patricia.

La profesora Patricia expresa: “tanto como poder no, porque yo creo que lo primordial es el profesor, un buen profesor aunque no tenga ningún instrumento tecnológicos en sala los niños van a aprender de una manera eficaz, si sirve para facilitar la labor”

4. Conclusión:

La generación actual de docentes pertenecería a un colectivo donde humanos y no humanos establecen un proceso de ensamblaje en interacción (educadores- Ntics). Es decir se van combinando las posibilidades metodológicas y de enseñanza de los docentes (humanos) con las posibilidades ofrecidas por las Ntics (objetos tecnológicos). Estos procesos de ensamblaje se revelan las alianzas, compañerismo y en las múltiples posibilidades creativas del hacer con la tecnología. Es decir lo cognitivo y lo afectivo se ve incorporado a estos objetos, evidenciándose un encadenamiento invisible pero con producciones visibles entre educador y Ntics.

Los objetos tecnológicos por sí solos no constituyen un poder, ni se les atribuye causalidad a los eventos de aprendizaje, pues será el ser humano-docente quien garantice el fin o meta última de estas relaciones entre educandos-Ntics.

Los objetos tecnológicos cobran sentido para el educador cuando éstos permiten la satisfacción del deber-ser-hacer del docente: lograr que los alumnos se interesen por aprender, “aprehendan”a **aprender.**

5. BIBLIOgrafía.

Appadurai, A. 1991. Introducción: las mercancías y los objetos de valor”, en la vida social de las cosas. México: Grijalbo.

Baudrillard, J. 2002. Cultura y Simulacro. 6º edición. Barcelona.: Kairós,

Baudrillard, J. 2000. Las estrategias fatales. Barcelona: Anagrama.

Baudrillard, J. 1994. El sistema de los objetos. Siglo XXI Editores. México.

Brunner J. 2004. Educación e internet ¿La próxima revolución?. Chile: Salesianos.

Gimeno J. 1999. Poderes inestables en Educación. España: Ed. Morata.

Godelier M. 1985. Economía Fetichismo y Religión en las sociedades primitivas. México: siglo XXI editores.

Latour, B. 2001. la esperanza de Pandora. Barcelona: Grijalbo.

Malinowski, B. 1975. Los argonautas del pacífico Occidental. Barcelona: Península.

Taussig, M. 1993. El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica. México : Nueva Imagen.

Taylor, S. Bogdan R, 1987. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Barcelona: Paidós.

NARRACIÓN; IDENTIDAD Y CUIDADO DE SI en CONTEXTOS EDUCATIVOS

Dra. Andrea Díaz

Ahora nos preguntamos, ¿es hoy importante introducir el concepto del cuidado de sí, o del conocimiento de sí en educación, más precisamente diré en contextos de educación formal? (sin tratar con esta pregunta extrapolar exactamente lo que hacían los griegos o helenos al aquí y ahora, sino tan sólo recuperar algo de este sentido que despliegan). Porque es obvio que en relación por ejemplo de los padres e hijos este concepto ocupa un lugar central, aunque desligado del concepto de conocimiento de sí mismo, y de ejercicios espirituales o de búsqueda de la verdad. Quiero ilustrar algunos elementos que hemos trabajado con profesores de enseñanza media, y maestros de enseñanza primaria de Montevideo y Buenos Aires, y que se vincula al tema de la narrativa y la identidad que hemos profundizado en otros momentos de nuestra carrera como investigadores (me remito a mi libro "La construcción de la identidad en América Latina, una aproximación hermenéutica", Montevideo, Nordan, 2004).

Si nos preguntamos quiénes somos los seres humanos, nos encontramos como primera respuesta: por lo pronto como seres que nos planteamos la pregunta acerca de quiénes somos y esto nos define. Y que ese ser que somos, deviene, cambia de formas, y que una de las cosas más curiosas es que lo "permanece" en el cambio, es decir, en las diferentes épocas y momentos, es la pregunta por nosotros mismos. ¿Quién soy, quiénes somos? Y ser humano es ser diferente, ¿en que nos parecemos los seres humanos?, en que somos deviniendo y en que somos una pluralidad de formas o maneras de realizar lo humano. Ahora, todo eso que somos podemos y lo hemos hecho, ponerlo en un relato. Lo que somos puede ser puesto en un relato que da cuenta de lo que somos o pretende dar sentido a lo que somos. Una especie de biografía del sí mismo, que construye su propia historia al ser relatada. ¿Quiénes somos? Nos preguntamos. Una posible respuesta, esto que somos siendo, que somos en devenir, en un proceso, es algo que construimos a través de una narración que pretende dar cuenta de nosotros mismos. Pero, ¿la narración es lo que verdaderamente somos? Y ¿existe algo que verdaderamente somos independiente de la narración que nos cuenta o que contamos? Eso es un tema, que no voy a resolver ahora, pero por lo pronto tenemos esta narración que nos cuenta o que contamos acerca de los nosotros mismos que implica por supuesto, selección de hechos, interpretaciones (personales, mediadas por una cultura que hablamos pero que también nos habla a través de nosotros, pues estamos atravesados de tradiciones como decía Gadamer, que se mueven con nosotros). Un "nosotros" lleno de "otros", de reconocimientos y de desconocimientos que nos constituyen y que median nuestro relato, de afirmación y negaciones, de presencias y ausencias. De formas de contar, de "esquemas narrativos" que hemos aprendidos a través de la educación recibida, acerca de modos predominantes de narrar o de narrarnos.

Una manera de encarar entonces, el tema de la identidad, o de las identidades, es dar lugar a este proceso en el marco de una narración de sí. ¿Qué nos contamos y que nos decimos a nosotros de nosotros mismos?, en ese proceso de búsqueda y de conocimiento de sí, que hemos ligado anteriormente al un cuidado de sí. Ahora, en relación al contexto educativo que es el que nos ocupa, podemos pensar qué importancia tiene ese proceso de hablar de nosotros mismos, de los componentes que conforma ese proceso que da cuenta de cómo y quien soy como maestro o profesor, o cómo he llegado a ser ese que creo que soy como maestro o profesor (dado que no existe lo que exactamente muestre que o quien soy). Ese que creo que soy (que implica una serie de conocimientos, técnicas, y valores que me conforman y de una serie de prácticas que desarrollo), es también, y esto es importante: una narración que yo hago de mi mismo o mi misma y que me cuento, y cuento a otros, una narración marcada por una historia de la que puedo hacer memoria, con una serie de modelos y de pertenencias, en base a las cuales fui construyendo ese ser que creo ser. Al contarlo, o al tener que contarme a mi mismo/a, voy develando cómo me pienso, qué hechos selecciono para contarme ese que soy, en síntesis, de qué memorias y olvidos formo parte. Nosotros pensamos, ese contarme a mi mismo, se vincula con el cuidado de la comunidad docente. Expliquémonos. Nietzsche solía decir que no hay nada más desgastante que realizar algo sin convicción interna, sin sentido, por deber, sin voluntad. La voluntad, que es ahora, es decir, la concomitancia entre el querer y una actividad que no sólo desarrollo, sino que decidí ser, implica sentido, y el sentido, para nosotros se liga muy fuertemente

con la posibilidad de la recuperación de mi propia historia (que siempre es nuestra historia, historia con otros, presentes, ausentes). Y una forma de recuperar el sentido, que es también recuperar o repensar incluso la dirección de un quehacer que ocupa un lugar central en mi existencia (sólo pensamos el tiempo que le dedicamos a esto que hacemos, a esto que somos) es pudiendo narrar mi propia historia. Esto es un elemento, pero sólo esto no basta. Tiene que haber un análisis crítico, ese proceso de autoconocimiento en el ejercicio de narrar mi propia historia, tiene que hacerse con otros que hagan de papel de “básanos”, de piedras de toque, estimulantes y conciencias críticas que me ayuden a desplegar mi propia historia y hacerme mejor a través de esa narración. Desarrollemos esta idea.

Al narrarnos a nosotros mismos, construimos una identidad (un decir soy esto, soy aquello, hice o hago esto por tal y cual razón), es decir nos explicamos a nosotros y ante otros, y pero nunca de una vez para siempre, sino sólo en el grado actual de conciencia. Para ello tiene que haber un estímulo, este estímulo viene del interés del o la que escucha para que pueda desarrollar y hacer consciente la interpretación que hago de mi mismo/a, la selección de hechos, que me, o nos cuentan. El otro, los otros, a través de su escucha crítica, de su oído interesado, me estimulan a que cuente mi propia historia. Este contar mi historia, de cómo devine este maestro o profesor que creo ser, esta interpretación biográfica, de cuáles son los hechos más importantes que me definen, esos “otros”, maestros, o antimaestros que me marcaron, etc., los sentimientos y emociones que me atraviesan, etc., deben ser estimulados a través del papel de un “básanos” que media ese papel de re- apropiación. Se trata de crear una unidad de sentido en la propia historia que despliegue (y el sentido no precede a este despliegue), pues el sentido está precisamente dado en el relato, por la forma de contar, por la selección de hechos, por el conjunto de valores que lo constituyen explícita o implícitamente. Qué destaque en esa historia que me cuenta, qué aprendizaje he hecho de este camino, puedo recuperar ese camino como un camino de vocación (¿por qué no?, es decir “llamado”, profunda creencia y convicción de lo que hago), ¿cuáles son los maestros que me han enseñando, cómo he aprendido de lo que considero mis errores, cuáles son las experiencias destacables de mi práctica que puedo destacar como buena

o mala práctica docente, para beneficiar a otros con ese aprendizaje?

Re apropiarse de la memoria, de esa memoria que me constituye y que en mi grado de conciencia en el aquí y ahora, da cuenta de quien soy, que no es otra cosa que decir cómo me veo. Y esa mirada que me ve esta llena de otros, en toda identidad están presentes las alteridades que me constituyen, los reconocimientos y desconocimientos que tengo que volver a re plantear(es muy complejo este asunto claro). Y es esta narración de mi mismo/a (lo venimos a defender aquí), de mis experiencias, de mis prácticas, es para nosotros una forma del cuidado de sí. Es decir, creemos que esta práctica es una forma del cuidado de sí, que tiene un valor para la persona del docente y para la comunidad. DIDONAI LOGOI, decían los griegos, es decir, dar cuenta de ti mismo, de la manera en que pasa tus días y de la clase de vida que ha tenido hasta aquí... Y esto es una forma de volver a “agenciamos”, “apropiamos” de lo que hemos devenido, de incorporarlo en una historia que siempre es personal y social y que nunca termina. Conocerse a sí mismo quiere decir entre otras cosas conocer las limitaciones y las posibilidades. Se trata de que ser docente es una forma particular que hemos elegido de estar y ser en el mundo. Y esta forma particular debe ser una enseñanza para otros pero también para uno. Es tiempo docente, es tiempo de vida, que no debemos dejar pasar simplemente sin examen. Ya decía Sócrates que “una vida no examinada no vale la pena ser vivida”. Esta forma de examinar una vida, la vida docente, es también un medio para desarrollar una veta teórica de análisis de la práctica pedagógica misma. Pues el conocimiento de sí, es también conocimiento de los conceptos, análisis de las experiencias, es buscar lo universal, en lo particular y viceversa. Si tenía razón Giroux, cuando hablaba de los profesores como intelectuales, creo que en la medida que los docentes se apropian de su historia, mediante diversas técnicas, donde es importante la escucha(donde podemos hacer uso por ejemplo del registro escrito de las mismas y compartirlas con comunidades de otros lugares, por ejemplo a través del uso de la Internet), de esa manera los profesores pueden reflexionar sobre su propia práctica, pueden mejorarla, pueden plantearse cómo hacer mejores a los otros y a ellos mismos, como aprender de la historia narrada de sí mismo y de los

demás, como mejorar incluso la mirada que me mira, y que aun puede tener otra lectura, y otra forma de ser vista.

En el contexto educativo formal, en el desarrollo profesional de la vida docente, parece haber un olvido de la temática del cuidado de sí. Quizás la preocupación por una educación en valores hoy, encubra esta necesidad, pero es absurdo pensar que alguna educación no comporte una educación en valores. Siempre que se educa se trasmite valores, ahora ¿son estos los adecuados, son estos los que queremos?, eso ya es otra tema. Creemos que en épocas precisamente nihilistas (de sensación de vacío, de que nada vale la pena, de falta de metas), la insistencia en la educación en valores más bien debe ser tomada como síntoma de una ausencia, la ausencia precisamente de blancos o negros, de metarelatos que nos digan claramente donde esta lo bueno y lo malo. Como decía Nietzsche "Dios ha muerto", ahora nos queda decir que hay muchos dioses (muchos valores, muchas maneras de considerar el valor). Nosotros queremos recuperar la importancia del cuidado de sí en educación, ahora debemos discutir juntos que implica cuidarnos hoy día. En principio decimos que una comunidad educativa docente se cuida, y queremos poner en la mesa esta hipótesis, si se toma en serio sus propias historias de vida que dan cuenta de lo que son, si se reflexiona a partir de las prácticas que van constituyendo esa identidad que nunca puede ser fija que siempre fluye y que al ser puesta en un relato, puede ser escuchada e interpelada por otros. También una comunidad crece si es capaz de compartir esas historias como modos de aprendizaje y de crecimiento de todos. Pero sobre todo, cada uno de nosotros, debe pensar que en la medida que se apropia de su historia, se apropia del sentido, se de la posibilidad de mejorar aquello mejorable, y dejar caer aquello que no está bien.

¿Qué educación, para qué sujeto? Nosotros decimos, una educación no solo para el conocimiento, una educación que cuide lo más valioso que tenemos sin lo cual la educación no tiene sentido, la propia vida, y esto es todo un arte, como decían los griegos, todo un arte de existencia.

CV: Dra en Filosofía mencion honorífica por la Universidad Nacional Autónoma de México
Directora y prof adj. con dedicación total del DPTO de Historia y Filosofía de la Educación, Universidad de la República
Ha dado cursos, seminarios y conferencias en diferentes países de América LATina y en España
Autora de varios libros
Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel I

Os desafios de ensinar História: Diálogo entre Formação de Professores e História Oral.

Lisliane dos Santos Cardôzo⁷⁶⁹
Maria Medianeira Padoin⁷⁷⁰

Resumo

O presente trabalho apresenta elementos parciais da pesquisa intitulada: *Narrativas Históricas Escolares: Interfaces entre Ensino de História, Formação Docente e a Realização Profissional*, que investiga as relações entre a formação (inicial e continuada) do educador de História com sua prática pedagógica. Esta pesquisa é fomentada pelo Programa de Licenciaturas da Universidade Federal de Santa Maria – PROLICEN 2009. Buscando, pela análise das narrativas de professores atuantes no ensino fundamental da rede pública de Santa Maria - RS, nos aproximar do cerne de inúmeras problemáticas da educação, não só didáticas e metodológicas, como formativas e emocionais, ou seja, investigar o processo identitário do professor de História. Utilizamos, para isso, a metodologia da História Oral, estamos na fase de aplicação do instrumento de pesquisa nas escolas. Pretende-se, assim, pensar o perfil dos profissionais educadores de História e os desafios enfrentados ao longo de sua docência.

Palavras-chave: Formação de Professores, Ensino de História e Realização Profissional.

Introdução

A pesquisa apresentada aqui teve início em maio de 2009, quando foi contemplada pelo o Programa de Licenciaturas - PROLICEN - da Pró-Reitoria de Graduação, órgão financiador, da Universidade Federal de Santa Maria. Nasceu da necessidade latente de escutar o profissional licenciado da área de História, para além das fronteiras da ciência tecno-positiva, percebendo suas subjetividades e significações a respeito de sua profissão. Visando estabelecer um diálogo entre o Ensino de História, dimensão macro e a História ensinada, dimensão micro.

O objetivo do projeto é de investigar o ensino de História no município de Santa Maria visando estudar, sobretudo, o processo de formação (inicial e continuada) e a relação deste com a satisfação profissional, como também as práticas pedagógicas do educador da disciplina de História atuante na rede pública de ensino. Buscando, assim, construir novos conhecimentos sobre o processo de formação e da prática docente, bem como sobre as mudanças e permanências na construção da identidade do professor de História.

O Ensino de História: o professor como sujeito

Na área da educação é na década de 80 que começam a aparecer estudos que têm como foco o professor enquanto sujeito de análise. Entretanto, no que tange ao ensino de História as relações deste com outras dimensões, além das formais, não tem recebido tanta atenção dos pesquisadores. Segundo a pesquisadora Thaís Nívea de Lima e Fonseca, no caso da pesquisa sobre a História do ensino de História, ela tem lançado novos olhares para os objetos de pesquisa, não obstante, este é um processo recente.

Segundo Fonseca:

⁷⁶⁹ Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, acadêmica do curso de História, bolsista do Programa de Licenciaturas – PROLICEN 2009.

⁷⁷⁰ Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, professora doutora adjunta do Departamento de História, orientadora do projeto.

No conjunto, sobressaem os trabalhos sobre os currículos e sobre os livros didáticos, geralmente analisados em seus aspectos intrínsecos ou como produtos das elaborações políticas e ideológicas. Mais recentemente têm surgido análises interessadas na vinculação entre o ensino de História e a produção historiográfica e estudos que procuram utilizar, além da análise textual, a leitura da iconografia como elemento fundante da construção do saber histórico escolar (FONSECA, 2006: 27)

O ensino de História é uma área complexa, que não pode se resumir a formalidade técnica:

[...] é um campo de pesquisa em processo de constituição, que se legitima e se afirma tanto nos espaços institucionais de produção do conhecimento na área de Educação quanto na área de História. No Brasil, tal campo situa-se, fundamentalmente, na área de Educação, como um espaço interdisciplinar construído na inter-relação da História e dos saberes pedagógicos para a busca da compreensão dos processos de ensino-aprendizagem da disciplina. Além disso, existe a preocupação de se compreenderem as implicações sociais, políticas e culturais presentes no ensino de História. (MONTEIRO, 2007: 7)

O projeto apresentado neste artigo se insere no contexto de estudos realizados numa perspectiva que incorpora novas fontes e abordagens onde o profissional professor é sujeito de análise, utilizando a História oral como método. Sendo que “a primeira coisa que torna a história oral diferente, portanto, é aquela que nos conta menos sobre *eventos* que sobre *significados*” (PORTELLI, 1997:31). Tais processos de significação sofrem mudanças ao longo da vida e da docência e este, por sua vez, sofre influência do tempo histórico e da mutabilidade do “fazer histórico”.

[...] sendo o “fazer histórico” mutável no tempo, seu exercício pedagógico também o é. Eu diria que ensinar História é uma atividade submetida a duas transformações permanentes: do objeto em si e da ação pedagógica. O objeto em si (o “fazer histórico”) é transformado pelas mudanças sociais, pelas novas descobertas arqueológicas, pelo debate metodológico, pelo surgimento de novas documentações e por muitos outros motivos. A ação pedagógica muda porque mudam seus agentes: mudam os professores, mudam os alunos, mudam as convenções de administração escolar e mudam os anseios dos pais. Ainda que a percepção sobre as mudanças na escola sejam mais lentas do que as de outras instituições da sociedade, ela certamente muda, e, eventualmente, até para melhor. Bem, se estamos concluindo que o “fazer histórico” muda bastante, se estamos concluindo que a escola muda também, é imperativo pensar que a renovação do ensino de História deve ser trazida constantemente à tona. (KARNAL, 2008: 8-9)

Por isso, estudar o ensino de história dentro de uma perspectiva que pretende perceber as transformações do objeto (o fazer histórico) e da ação pedagógica, pois ambos estão sempre se renovando é, de veras, muito pertinente. Visando, para isso, pensar e analisar acerca do sujeito em si (professor/a) para procurar entender sua ação pedagógica mutável e a relação desta com a sua formação. Uma vez que,

[...]sem uma reflexão sobre a mudança contínua e as permanências necessárias, a atividade do professor torna-se insuportável com o passar dos anos. Todas as profissões têm sua “perda de aura” no enfrentamento entre a pluma do ideal e o aço do real, mas aquelas que trabalham com a formação de pessoas parecem tornar esse desgaste ainda mais gritante (KARNAL, 2008: 10-11)

Entre o real e o ideal existe um “choque” quando ocorre a inserção na escola, que, por sua vez, desencadeia um processo de busca de uma identidade enquanto educador, visto que não se pode separar o eu pessoal do eu profissional, tal processo é permeado de sentimentos, quer de rejeição, entusiasmo, incertezas, alegrias e etc. Pois “ser professor obriga a opções constantes, que cruzam a nossa maneira de ser com a nossa maneira de ensinar, e que desvendam na nossa maneira de ensinar a nossa maneira de ser” (NÓVOA, 1995: 10).

Assim, a importância de todo o processo formativo ao longo da carreira docente é muito significativa para a constituição desta identidade e, principalmente, o processo de “fazer-se” professor em relação à formação inicial, como também o que levou a escolha da profissão. Quando se encara a realidade escolar é na formação inicial que se busca não só apoio teórico, como também justificativas para adesão (ou rejeição) de práticas pedagógicas.

A formação vai, de fato, definir muitos aspectos das práticas pedagógicas do educador, que por sua vez, carregado de desejos e expectativas, pode se tornar um profissional feliz ou frustrado. Entretanto, não se pode simplificar a condição do educar com a dicotomia feliz/infeliz, pois existem fatores, processos e sentimentos que precisam ser considerados e estudados e é isto que pretendemos neste projeto em andamento, pensar em uma perspectiva além da oposição frustrado e realizado.

A obra *Profissão Professor* de Nóvoa pensa os dilemas da profissão docente:

As conseqüências da situação de mal-estar que atinge o professorado estão à vista de todos: desmotivação pessoal e elevados índices de absentismo e abandono, insatisfação profissional [...] ausência de uma reflexão crítica sobre a acção profissional, etc. [...] Mas é preciso contar também o outro lado da história, verificando com alguma surpresa que, apesar de tudo, o prestígio da profissão docente permanece intacto. [...] nuns e noutros casos a imagem da profissão docente é bastante positiva. [...] Este paradoxo explica-se pela existência de uma brecha entre a visão idealizada e a realidade concreta do ensino. (1995: 22)

Sabemos de toda a problemática escolar e das adversidades que os professores encontram ao longo de sua carreira e isto nos motiva a investigar essas relações que se estabelecem na escola, a crise identitária e frustração que afeta educadores, pois “o desprestígio da profissão evidencia-se nos baixos salários, nas péssimas condições de trabalho, que, muitas vezes, leva o professor a trabalhar o tema da cidadania numa escola pública onde os banheiros não funcionam” (MARTINS, 2007: 20).

Estudar a trajetória e a vivência docente do professor de História, que é carregado de particularidades em função da disciplina, que têm, como as outras, uma identidade própria, nos leva a perceber elementos que vão além do educador para pensar o educador-historiador, que é o resultado, entre outros fatores, de sua formação.

O ofício de educar e a identidade do professor de História

Entendemos que as exposições que os educadores fazem de seu fazer docente, de suas experiências, como também de suas práticas pedagógicas fornecem pistas para pensarmos a formação inicial destes sujeitos e como está influi na sua memória, estima e identidade enquanto educador, visto que “tal qual a memória, a identidade é uma construção social também sujeita a redefinições no tempo. Ambas podem ser negociadas e estão expostas a rearranjos, questionamentos e disputas” (MARTINS, 2007: 18)

Buscamos apreender se estes educadores gostam do que fazem e reafirmam a escolha que fizeram quando ingressaram em um curso de licenciatura, os porquês desta realização ou da falta de estima pelo “ofício de mestre” e quais as relações disso com a sua formação. Arroyo, em sua obra intitulada *Ofício de mestre: imagens e auto-imagens* afirma que nós professores:

Estamos atrás de nossa identidade de mestres. O que não mudou, talvez, possa ser caminho fecundo para entender-nos um pouco mais, do que estar

à cata do que mudou, dos moderninhos que agora somos. Mas por que continuamos tão iguais os mestre de outrora e de agora? Porque repetimos traços do mesmo ofício, como todo artífice e todo mestre repetem hábitos e traços, saberes e fazeres de sua maestria. Nosso ofício carrega uma longa memória. Guardamos em nós mestres que tantos foram. Podemos modernizá-lo, mas nunca deixamos de sê-lo. Para reencontrá-lo, lembrar é preciso. (ARROYO, 2000:17)

O processo de fazer-se professor é também um processo de construção de identidades e essas identidades coletivas construídas pelos docentes de História, que têm as marcas do seu ofício, construído ao longo da graduação (formação inicial) e de sua atuação, nos move a pensar os processos formativos a partir de questões que extrapolem a dicotomia ensino e pesquisa. Implicando, assim, neste projeto, em articular questões peculiares e restritas aos agentes da cultura escolar que lecionam História, ou seja, também historiadores.

Procuramos, através da pesquisa, questões idiossincráticas ao educador-historiador, ao analisar a estrutura discursiva de suas narrativas, para identificar as diferentes matizes historiográficas que lhes servem de referência, implícitas também nas suas estratégias metodológicas, pois a prática em sala nasce de uma concepção teórica. Entendemos a importância de pensar o ensino de História em suas dimensões e relações históricas, em sua historicidade e as narrativas tem apontado questões que marcaram a História do ensino de História e como foi integrar esses processos, como, por exemplo, na década de 80, quando ocorre a valorização da pesquisa nas universidades brasileiras, ou seja, a formação de um professor-pesquisador e, posteriormente, a expansão dos programas de pós-graduação:

“Nas três últimas décadas do século XX, ocorreram a implantação, consolidação e expansão dos programas de pós-graduação em História, particularmente nas universidades públicas. A pesquisa histórica ganhou significativo impulso, contexto em que foram surgindo as revisões de interpretações consagradas, inclusive das teses generalizantes produzidas a partir dos centros hegemônico do país [...] No panorama internacional, o período conheceu a problematização de novas questões, entre elas as ligadas à *memória e identidade*, sobretudo na historiografia francesa, que influenciou fortemente a produção acadêmica brasileira”. (MARTINS, 2007: 13)

Foi destacado, nas entrevistas, como foi a influencia da Sociologia e Antropologia nos estudos históricos, das mudanças na historiografia e o quanto isso foi uma experiência que rompeu com a própria identidade enquanto historiador, segundo Fonseca:

“Do movimento historiográfico e educacional, nesse período, é possível apreender uma nova configuração do ensino de História. Houve uma ampliação dos objetos de estudo, dos temas, problemas e fontes históricas. Os referenciais teórico-metodológicos são diversificados, questões, até então, debatidas apenas na universidade chegam à educação básica, mediadas pela ação pedagógica de professores que não se contentam mais com o papel de reprodução dos velhos manuais”. (FONSECA, 2007: 149)

Também foi citado, nas narrativas, o contexto de redemocratização no Brasil, em que houve muita luta dos educadores de História pela valorização da disciplina, sendo que “...nos anos de 1980, as lutas pelo retorno do ensino de História ao currículo do então 1º Grau exigiram estudos e reflexões sobre o que e como ensinar no lugar dos Estudos Sociais e da antiga História tradicional” (MONTEIRO, 2007: 8) E abordaram o ensino de História da contemporaneidade em que o professor se confronta com novas questões.

Entendemos que a profissão docente e sua identidade não pode ser reduzida a dimensões racionais, pois

A identidade não é um dado adquirido, não é uma propriedade, não é um produto. A identidade é um lugar de lutas e de conflitos, é um espaço de construção de maneiras de ser e de estar na profissão. Por isso, é mais adequado falar em processo identitário, realçando a mescla dinâmica que caracteriza a maneira como cada um se sente e se diz professor (NÓVOA, 1995:16)

A formação deste profissional, “um espaço de construção de maneiras de ser”, terá também seus reflexos na identidade docente, na ação e no saber, afinal “porque é que fazemos o que fazemos na sala de aula? [...] Cada um tem o seu modo próprio de organizar as aulas, de se movimentar na sala, de se dirigir aos alunos, de utilizar os meios pedagógicos” (NÓVOA, 1995:16).

Este “modo próprio” ou identidade individual está diretamente associado à dimensão formativa. O processo de formação inicial nos marca, nos lega saberes, posturas, teorias e práticas e estas têm relação com o, posterior, fazer pedagógico, por balizarem a identidade do professor ou, após inserção na escola, por serem negadas ou rejeitadas. Sendo que:

Compreender como cada pessoa se formou é encontrar as relações entre as pluralidades que atravessam a vida. [...] Ninguém se forma no vazio. Formar-se supõe troca, experiência, interações sociais, aprendizagens, um sem fim de relações. Ter acesso ao modo como cada pessoa se forma é ter em conta a singularidade da sua história e, sobretudo o modo singular como age, reage e interage com os seus contextos. [...] O processo de formação pode assim considerar-se a dinâmica em que se vai construindo a identidade de uma pessoa. (MOITA, 1995: 114-115)

Enfim, a diversidade dos fenômenos nos possibilita vislumbrar a complexidade que caracteriza o ensino de história e a formação deste educar, visto que esta diversidade e sua relação com a realização profissional têm intrínseco uma formação própria.

De forma que, este projeto pretende, ao final, alcançar a percepção dos trajetos de diferentes sujeitos em diferentes realidades, quer sociais, temporais, espaciais, enfim, sócio-culturais diversas. Utilizando, para isso, a coleta de narrativas traçadas através da memória das experiências, dos processos de subjetivação e da paixão construída ou desconstruída pelo educar dos professores de instituições da rede pública através da história oral.

Metodologia e resultados parciais da pesquisa de campo

Tem-se como principal fonte entrevistas baseadas no modelo da história oral. Adotou-se, para isso, como referencial básico de análise os estudos de Thompson, para ele “a história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo”(THOMPSON, 1992: 44).

A história oral representa uma possibilidade de construção de uma abordagem não convencional das pesquisas em torno do ensino de história. Ampliando, assim, caminhos ainda pouco explorados. Pois, a pesquisa em educação requer uma busca criteriosa de evidências, as fontes escritas são muito limitadas. Nesta perspectiva, tornou-se essencial, segundo os objetivos do projeto, o uso da evidência oral. Como indica Thompson:

(...) a evidência oral pode conseguir algo mais penetrante e mais fundamental para a história. (...) A evidência oral, transformando os ‘objetos’ de estudo em ‘sujeitos’, contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira (1992:137).

Trabalhar com a história a partir da memória é ter contato com o subjetivo desses profissionais, segundo Portelli:

...o realmente importante é não ser a memória apenas um depositário passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação de significações. Assim, a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico. (1997:33)

Estamos na segunda fase do projeto, e, portanto, temos resultados parciais desta pesquisa. Utilizamos instrumentos diversos em cada etapa da pesquisa de campo. Na primeira, elaboramos um questionário semi-estruturado e um formulário de identificação do professor. Na segunda etapa, que está em andamento, através do método da História Oral fizemos à entrevista gravada. Tendo em mente que:

História Oral é um conjunto de procedimentos que se iniciam com a elaboração de um projeto e continuam com a definição de um grupo de pessoas (ou colônia) a serem entrevistados, com o planejamento da condução das gravações, com a transcrição, com a conferência do depoimento, com a autorização para o uso, arquivamento e, sempre que possível, com a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas. (MEIHY, 1996:15)

Além da constante revisão bibliográfica, fizemos a estruturação do questionário e da entrevista, como também visitamos escolas e apresentamos o projeto, nelas selecionamos professores para a entrevista e aplicamos o instrumento de coleta de dados, a entrevista gravada. A escolha dos entrevistados não está sendo pautada por critérios quantitativos, mas qualitativos. A seleção está sendo realizada com professores de diversas categorias sociais e tipos de formação, mas que, no entanto, tem o comum o fato de ensinar a disciplina de História no ensino fundamental em Santa Maria. Simultaneamente as entrevistas estamos fazendo a transcrição para, finalmente, analisar os dados. O universo da pesquisa é composto por escolas da rede pública de Santa Maria, visitamos, por enquanto, quatro (4) escolas e entrevistamos sete (7) professores.

E, *à posteriori*, pretendemos voltar aos sujeitos depoentes para lhes apresentar os resultados da pesquisa. Procuraremos perceber nas narrativas elementos limitantes e potencializadores da formação dos profissionais ao longo de sua trajetória, o que os proporcionará uma auto-reflexão sobre a relação de sua formação com a construção de suas práticas pedagógicas inquirindo como as vivências e práticas educacionais se relacionam com a formação, e esta, por sua vez, às exigências e demandas da sociedade, as inovações, a política, a ideologia, outros aspectos culturais e simbólicos.

Conclusão

Pensar o ensino de História e a formação de professores implica em refletir acerca da dinâmica social que se relaciona com o processo não só de atuação, mas de formação do educador. Ao abordar questões a respeito da formação de professores estamos nos aproximando do cerne de inúmeras problemáticas da educação. Estas problemáticas levam o profissional educador a transpor obstáculos, não só didáticos e metodológicos, como formativos e emocionais. No entanto, esta superação necessita de constante reflexão crítica da sua prática pedagógica e da escolha profissional.

Todos nós refletimos na ação e sobre a ação, e nem por isso nos tornamos profissionais reflexivos. É preciso estabelecer a distinção entre a postura reflexiva do profissional e a reflexão episódica de todos nós sobre o que

fazemos. Visando chegar a uma verdadeira prática reflexiva, essa postura deve se tornar quase permanente, inserir-se em uma relação analítica com a ação, a qual se torna relativamente independente dos obstáculos encontrados ou decepções. Uma prática reflexiva pressupõe uma postura, uma forma de identidade, um *habitus* (PERRENOUD, 2002: 13)

Essa pesquisa procura estimular uma permanente postura reflexiva, pois a atuação do professorado está repleta de significados produzidos ao longo de sua trajetória de vida e em como este educador se relaciona com sua escolha profissional e com as exigências da escola de hoje:

“Sem dúvida, espera-se muito do professor, embora continue espremido pelos baixos salários, pressionado pelas expectativas das famílias e da sociedade, enfrentando condições adversas na sua vida profissional e investindo, do seu próprio bolso, para enriquecer a sua formação”(NUNES, 2007:46)

Por conseguinte, concluímos para começar, não a responder, mas a questionar e a refletir ainda mais sobre a educação e o ensino da disciplina de História.

REFERÊNCIAS

ARROYO, Miguel G. **Ofício de mestre: imagens e auto-imagens**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação. **Parâmetros Curriculares Nacionais: história/ Básico**. Brasília: MEC/ SEF, 1998.

FONSECA, Thais Nívia de Lima e. **História e Ensino de História**. Belo Horizonte: Autentica, 2006.

KARNAL, Leandro (org.). **História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas**. São Paulo: Contexto, 2008.

MARTINS, Ismênia de Lima. História e ensino de História: Memória e identidades sociais. In. MONTEIRO, A. M.; GASPARELLO, A. M.; MAGALHÃES, M. S. (Org.) **Ensino de História: Sujeitos, saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

MOITA, Maria da Conceição. Percursos de formação e de trans-formação. In NÓVOA, António (org.) **Vidas de Professores**. Portugal: Porto, 1995.

MONTEIRO, A. M.; GASPARELLO, A. M.; MAGALHÃES, M. S. (Org.) **Ensino de História: Sujeitos, saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

MONTEIRO, Selva Guimarães. A construção de saberes pedagógicos na formação inicial do professor para o ensino de História na educação básica. In. MONTEIRO, A. M.; GASPARELLO, A. M.; MAGALHÃES, M. S. (Org.) **Ensino de História: Sujeitos, saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

NÓVOA, António (org.). **Profissão Professor**. Portugal: Porto, 1995.

_____. O passado e o presente dos professores. In NÓVOA, António (org) **Profissão Professor**. Portugal: Porto, 1995.

_____. **Vidas de Professores**. Portugal: Porto, 1995.

_____. Os professores: um “novo” objecto da investigação educacional? In NÓVOA, António (org.) **Vidas de Professores**. Portugal: Porto, 1995.

NUNES, Clarice. Quando a casa vira escola: A modernidade pedagógica no Brasil. In. MONTEIRO, A. M.; GASPARELLO, A. M.; MAGALHÃES, M. S. (Org.) **Ensino de História: Sujeitos, saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

PERRENOUD, Philippe. **A Prática Reflexiva no Ofício do Professor: Profissionalização e Razão Pedagógica**. Tradução Cláudia Schilling. Porto Alegre: Artmed, 2002.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a História Oral diferente. **Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC/SP**. São Paulo, 1997.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

REFLEXÕES SOBRE A HISTÓRIA PENSAMENTO PEDAGÓGICO LIBERTÁRIO (1800-1930)

Francisco Furtado Gomes Riet Vargas*

Gabriela Caceres Riet Vargas**

O presente artigo apresenta algumas reflexões que estamos fazendo sobre o tema da educação libertária. Procuraremos observar dentro dos princípios e pensamentos anarquistas, como poderíamos encarar a educação. Para tanto nos nortearam os autores Silvio Gallo, Edmund Linpiansky e Maurice Dommanget.

Para essa realização utilizamos como fontes vários teóricos anarquistas. Alguns deles mais conhecidos como Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)⁷⁷¹ e Mikhail Bakunin (1814-1876)⁷⁷². Outros são militantes anarquistas do início do século XX como os textos de Francisco Ferrer (1859-1909)⁷⁷³, Polydoro dos Santos (1881-1924)⁷⁷⁴ e as reflexões existentes em impressos anarquistas, principalmente no Rio Grande do Sul. Assim nós dividiremos o presente texto em três partes, de forma a esmiuçar as questões pertinentes sobre o tema.

Primeiramente tentaremos discutir o que os anarquistas condenam nas outras pedagogias. Também começaremos a demonstrar suas propostas.

Em um segundo momento analisaremos quais os desdobramentos desse objetivo, ressaltando se não existem outras correntes pedagógicas com objetivos similares e o que diferencia o pensamento anarquista destas outras posições.

Posteriormente discutiremos quais as implicações dos princípios da educação libertária. Veremos como algumas questões teóricas se refletem em aspectos mais práticos.

Por fim faremos uma breve consideração parcial, tendo em vista que a atual pesquisa ainda se encontra em andamento.

Anarquismo: Conceituação

Começamos por conceituar anarquismo desde o Dicionário Aurélio, como uma: *“Teoria política fundada na convicção de que todas as formas de governo interferem injustamente na liberdade individual, e que preconiza a substituição do Estado pela cooperação de grupos associados”*. (Anarquismo. In: FERREIRA, 1999).

George Woodcock apresenta uma definição mais complexa, começando a abordar o estereótipo que a palavra “anarquia” tem no senso comum, como sendo freqüentemente associada ao caos. Os anarquistas têm sido confundidos, vulgarmente, com os niilistas⁷⁷⁵, isto é, indivíduos amorais, inconseqüentes e capazes de atos terroristas. Mas Woodcock ressalta que existem raros casos anarquistas realizando atos de violência durante a História, se comparados aos líderes militares e ao Estado (WOODCOCK, 1990, p.13).

A palavra anarquia deriva do grego: *an*, que significa sem; e *archon*, que significa governante. No sentido etimológico anarquia significa 'sem governo'. Portanto anarquismo seria a crença política que acredita que o Estado é um ente nocivo à sociedade, sendo esse a maior fonte dos males sociais, mantendo, além de sua própria dominação, a dominação econômica.

As raízes do pensamento anarquista remetem à Grécia e a China Antiga, onde já havia pensadores que condenavam o Estado. Mas o anarquismo moderno começa a aparecer apenas no século XVIII (*Ibidem*, p. 14).

* Mestrando em Educação pela UFPel, orientando do prof. Dr. Elomar Tambara e membro do Centro de Estudos e Investigação em História da Educação (CEHIE). E-mail: chicao@gmail.com e chicao@yahoo.com.br.

** Graduanda em pedagogia pela ULBRA/IESDE. E-mail: gabrielacunhacaceres@yahoo.com.br.

771 Pensador francês anarquista.

772 Anarquista russo, conhecido tanto pela sua teoria, como prática.

773 Educador espanhol ligado ao anarquismo.

774 Militante anarquista porto-alegrense.

775 Utilizamos aqui a forma que George Woodcock entende niilismo, porém deixamos claro que existem outras compreensões as quais não pretendemos discutir neste projeto.

Educação para quê?

Uma pergunta que merece bastante destaque quando se fala de educação é: “Para quê serve a educação?”

De acordo com os pensadores libertários, a Pedagogia do Capitalismo deve encaminhar um processo de preparação para o mundo da submissão, oferecendo para os trabalhadores uma educação destinada ao trabalho manual. William Godwin (1756-1836)⁷⁷⁶ enfatiza que tal educação tem sido para “*inclinarse frente a qualquer homem que ostente um belo casaco*” (In: WOODCOCK, 1990, p.247), isso é, para ter indivíduos bem treinados prontos para se rebaixarem diante das injustiças e exploração das camadas dominantes da sociedade. O próprio John Locke deixa isso claro quando coloca uma educação para os trabalhadores e os para os cavaleiros devem divergir, pois segundo ele a um cavaleiro cabe aprender o latim, mas o mesmo não cabe a um fazendeiro ou comerciante (LOCKE, 1989, 217-218; GADOTTI, 2006, p. 78).

A mesma visão pedagógica capitalista, em seu discurso mais social, oferece a educação para cidadania, o indivíduo que tem seus direitos e cumpre seus deveres como cidadão. Essa educação limita o ser humano a participação das instâncias de dominação social proposta pelo Estado, propondo que só através delas se pode mudar. Mas o mesmo Godwin, ainda no século XVIII, faz a crítica onde o modelo de educação proposto pelo Estado é extremamente perigoso, pois busca legitimá-lo. Usar essa educação para seus propósitos, que não é o da liberdade humana, mas sim para a guerra do favorecimento de seus tutelados (In:WOODCOCK, 1990, p.249).

Críticas similares a essas não se apresentam apenas por William Godwin, Joseph-Pierre Proudhon (DOMMANGET, *op. cit.*, 272), Mikhail Bakunin (In: WOODCOCK, 1990, p. 75), Francisco Ferrer (FERRER, *op. cit.*, http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/pedagogia/escuelamoderna/6.html) ou Polydoro dos Santos (CORRÊA, 1987, 99-100), mas também podemos ver tais críticas em outros pedagogos brasileiros como o mineiro José Oiticica (1882-1957). Para Oiticica a educação proposta que aí está, é baseada no preconceito e é similar ao treinamento de militares, que não é para pensar, é feita com a força da repetição, sem demonstração de argumentos (GALLO, 1995, pp. 33-34).

Outra visão pedagógica vai além como veremos, é aquela que defende a educação para liberdade. Tal proposta pedagógica é conhecida como a Pedagogia Libertária e tem Godwin como um dos seus percussores. A educação para este pedagogo, não é para impregnar a pessoa de maneira acrítica ao pensamento ocidental, como tem sido feito, mas sim para que possamos discutir os pensamentos, os pensadores e suas afirmativas para detectar as suas falhas (In:WOODCOCK, 1990, p.247).

Dentro da Pedagogia Libertária, a proposta é de uma educação que esteja comprometida não com um currículo, com meias verdades a serem apreendidas, ou decoradas. Esta Pedagogia se volta sim, para a capacidade do ser humano em aprender por si só e ser capaz de perceber que o conhecimento não é absoluto e imutável, mas que é passível de crítica e renovação (GALLO, 1995, p. 36).

É só através de tal proposta educacional que o anarquismo observa a possível construção de uma nova sociedade, justa e sem preconceito. Isto é, uma educação para a liberdade.

Qual a liberdade?

E o que vem a ser essa liberdade? Existem duas grandes correntes que definem essa palavra: a liberal e a libertária.

Na liberal destacamos os autores clássicos como John Locke (1632-1704) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Para eles a liberdade está na natureza do homem, no ser humano em seu estado natural e a sociedade se achega para roubá-la.

Segundo John Locke isso é positivo, pois assim ficamos longe das barbáries da liberdade arbitrária. Segundo ele, através do contrato social temos garantido a propriedade privada e as nossas vidas frente da incerteza da liberdade alheia.

Já Rousseau não concorda com Locke. Para ele devemos voltar ao nosso estado de natureza, onde o homem bárbaro não dobra sua cabeça e não deixa a sua dignidade ser levada embora pela

776 Escritor inglês percussor do anarquismo.

comodidade da civilização que tenta dominá-lo. Rousseau vai além e coloca que a “*renúncia da liberdade é a renúncia da qualidade de homem*” (Apud GALLO, 1995, p.21).

De outro lado, com outro referencial de liberdade, aparecem os libertários, com o francês Pierre-Joseph Proudhon. Para ele, quanto mais simples o organismo, mais é regido pela necessidade; quanto mais complexo, mais é influenciado pela espontaneidade. Nesse sentido o ser humano seria o organismo mais repleto de espontaneidade, apesar deste não ser pura espontaneidade, pois também possui as suas necessidades (GALLO, 1995, pp.21-22).

Para Proudhon há dois tipos de liberdade. Aquela experimentada pelos bárbaros, sem uma sociedade desenvolvida, pensando este que se basta em si mesmo. A outra seria a liberdade composta. Para Proudhon, a verdadeira que é vivida em sociedade. Essa liberdade é resultado da convergência de várias liberdades individuais que se complementam. Conseqüentemente, Proudhon se afasta de Rousseau e Locke, sublinhando que a liberdade real é a social, constituída pelo relacionamento autônomo e igualitário dos homens. Fora da sociedade a liberdade perde o seu referencial, sendo esta em sua plenitude, isolamento na perspectiva liberal.

Portanto vemos que para Proudhon a liberdade e a solidariedade se equivalem, pois o máximo de sua liberdade é o máximo dos relacionamentos possíveis entre seres humanos em ajuda mútua. Assim Proudhon renega a máxima popular que afirma que a liberdade de um indivíduo acaba onde começa a do outro, afirmando que as duas liberdades começam juntas, pois liberdade é comunhão e não isolamento.

Outro libertário, Mikhail Bakunin, leva adiante a concepção de Proudhon. Bakunin afirma que na natureza não existe a liberdade, pois o homem é servo de suas necessidades imediatas e das demais forças da natureza. Mas apenas com a fundação da cultura e da sociedade são capazes de começar a fundar a liberdade, sendo para o autor, ao contrário do que os liberais pensam. A liberdade é o ponto de chegada, e não de partida.

Bakunin coloca que os liberais pretendem que a liberdade seja anterior a sociedade, sendo assim, o homem seria livre antes sequer de ser homem. Para ele, isso é um equívoco, pois a liberdade é uma via de mão dupla: quanto mais o homem se humaniza, mais livre ele é, e quanto mais livre ele é, mais humano fica (BAKUNIN, Vol. 2, 1990, pp. 9-10).

Para Bakunin, assim como para Proudhon, o máximo da liberdade é quando todos os indivíduos forem livres, pois o homem isolado não pode ter consciência de sua liberdade, pois liberdade necessita de reflexão mútua, não de exclusão. Bakunin avança, destacando que a escravidão do homem é um processo de animalidade, pois nega a humanidade do outro e por conseqüência a sua. Sendo assim, o direito humano consiste em não obedecer a nenhum outro homem e ter a liberdade de fazer os seus acordos livremente, por suas próprias convicções assim como os demais (BAKUNIN, 1999, pp. 47-48).

Avançando esse escritor russo põe em relevo que tal liberdade não seria possível em uma sociedade de classes como o capitalismo, em suas mais diversas formas, desde as mais liberais até o capitalismo de Estado (similar o presenciado no leste Europeu, durante quase todo o século XX e na China e em Cuba ainda hoje, sobre o nome de “socialismo”). Nesse sentido ele destaca que onde não existem condições de liberdade no reino da necessidade, onde a maioria da população precisa vender sua força de trabalho pelo menor preço possível ao um capitalista, sempre se terá escravos em nome da privação do básico: trabalho, moradia, educação, saúde, segurança, transporte (GALLO, 1995, p.26).

Educação para a Liberdade

Primeiramente começaremos a observar o pensamento de Godwin. Esse autor, ao tecer grandes críticas à educação fornecida pelo Estado, defende a educação pela vontade.

Em sua proposta pedagógica observa a liberdade como a maior das vantagens que podemos ter. Para tanto, ele defende que a transmissão de conhecimento é um processo que deve ser feito “*sem infringir, ou tentando violentar o menos possível, a vontade e o julgamento da pessoa a ser instruída*” (In: WOODCOCK, 1990, p. 250).

Para isso, Godwin, defende a educação pela vontade, isso é, ao professor cabe a tarefa e despertar e incentivar o desejo do educando de aprender. Nesse processo, Godwin coloca a

necessidade de entender os motivos da aprendizagem, que são divididos em intrínsecos, aqueles provenientes do próprio objeto a ser estudado, e os extrínsecos advindos desde o interesse do educando ou até pela persuasão.

De acordo com Godwin, o primeiro motivo é o melhor para o educando utilizar, pois quando ele escolhe o objeto de estudo por vontade própria, ele se mostra um homem independente.

Godwin revela seu conceito de educação quando coloca:

“É provável que não exista nada suficientemente importante que mereça ser aprendido por uma criança. O verdadeiro objetivo da educação juvenil é fazer com que (...) o jovem seja dotado de uma mente regulada, ativa e pronta para aprender. Qualquer coisa capaz de inspirar hábitos de trabalho e observação será capaz de satisfazer a estes propósitos” (*Ibidem*, pp. 250-251).

Godwin alerta que estudar pela vontade é uma atividade e que sem esta vontade é apenas uma caricatura da atividade. Para tanto, não podemos deixar que nossa pressa de ensinar nos faça esquecer os verdadeiros objetivos da educação.

De acordo com esse autor, o melhor método de ensino precisa ser precedido de prática, com o intuito de criar a curiosidade sobre o assunto, e o pior é o medo e a coação. Mas haveria entre esses dois um outro método, sem a excelência intrínseca de interesse no primeiro, sem a violência do segundo: a vontade nos atrativos que o professor anexou ao objeto a ser estudado. Isso é, o professor deve incentivar o desejo pelo conhecimento através de atrativos e depois se tornar um facilitador para a aquisição desse mesmo conhecimento, removendo os obstáculos na aquisição deste saber quando achar necessário.

Assim, Godwin propõe uma completa mudança no processo educacional de sua época, chegando a ponto de colocar a remoção na educação dos “*personagens mais indispensáveis: aluno e mestre*”, revelando a independência e a igualdade. Sendo assim o menino, bem como o homem não deixará de consultar sempre que necessário alguém que saiba mais do que ele quando assim precisar (*Ibidem*, p. 251).

As vantagens desse método, de acordo com Godwin são três: a liberdade, acabando com as limitações da juventude; a capacidade de julgar, que seria fortalecida e criando discussões entre os colegas de estudos e o autodidatismo, isso é, a capacidade de estudar sozinho, é o método mais correto para aquisição de conhecimento. Além do mais, tal método criaria homens que teriam amor pela leitura (In: WOODCOCK, 1990, p. 252).

O outro autor trabalhado, Pierre-Joseph Proudhon, observa a educação dentro da perspectiva da reconciliação entre trabalho manual e intelectual. Proudhon coloca que tanto em um como no outro, o homem deve proceder da mesma maneira, pela análise e síntese.

Proudhon, em suas preocupações com a educação, coloca que a pobreza é uma das maiores causas da evasão escolar, devido ao fato de a família necessitar do trabalho da criança, fenômeno que ele próprio viveu. Devido à essa questão; para Proudhon, é impossível uma Educação Popular no capitalismo.

Diante disto, Proudhon insistiu na necessidade da recriação da instrução pública na nova sociedade. Ele acredita que o local de aprendizado seja o mesmo local de trabalho: “*a escola da agricultura é a agricultura; a escola das artes, profissões e manufaturas é a oficina; a escola do comércio é o balcão; a escola da navegação é o navio, etc.*” O libertário propõe as *politécnicas de aprendizagem*, isso é, instrução literária e científica associada à instrução industrial (PROUDHON, 1983, p. 56).

Proudhon, assim como Godwin, sugere a educação aliada à prática. Mas Proudhon vai além, desenvolvendo mais a Educação Libertária, aliando a aprendizagem ao trabalho.

Bakunin recordou que a criança não pertence a ninguém, senão a si mesma e a sua futura liberdade. Sendo potencialmente livre, tem em seus pais a tutela natural, mas a tutela legal é a da sociedade, tendo esta o direito e dever de tomar conta delas, pois da sociedade depende o futuro das

crianças. Sendo só concebida a liberdade àqueles maiores com condições de supervisionarem os menores.

Para Bakunin a escola tem a função de emancipar o indivíduo, pois como já foi dito anteriormente para esse autor o ser humano não nasce livre, pois a liberdade para ele é social, e não individual. Ele defende que o ser humano só se torna pleno, após o processo educacional e devido a isso, só quando educado é capaz de gozar de sua liberdade coletiva e admirá-la.

Para tal, Bakunin recomenda a educação como *integral* isso é, que eduque não só a mente, o seu espírito e a sua vontade, mas também a capacidade física. E essa educação teria como objetivo primeiro o de formar homens, depois operários especializados. Assim, após as primeiras letras, a instrução primária e secundária, os jovens poderiam escolher uma escola superior ou técnica que, assim como aponta Proudhon, deve ser uma escola-oficina (BAKUNIN, 1999, pp. 107-108).

Francisco Ferrer vai além da teoria, colocando de forma mais concreta os métodos educacionais libertários. Conforme coloca Moacir Gadotti, Francisco Ferrer é influenciado por Mikhail Bakunin (2006, p. 121), assim como por outros anarquistas.

Devido ao seu contexto⁷⁷⁷, Ferrer colocou como um dos principais focos de sua escola o laicismo, isto é, a não aceitação da intrusão religiosa na escola. Propunha uma escola racional e integral. Para tanto, as crianças deveriam receber ensinamentos científicos, morais e físicos.

Para tal intento seja realizado, Ferrer defende vários pontos de ação. Em primeiro momento Ferrer defende a co-educação dos sexos. Tal proposta não é nenhuma grande novidade na educação, pois Comênio já havia introduzido (COMÊNIO, 1957, p. 43), mas considerando o contexto da Espanha em que Ferrer vivia, isso era essencial ser citado.

Outra questão que Ferrer coloca é a co-educação entre as classes. Neste sentido Ferrer nega, assim como Godwin, o pensamento de John Locke. Justificando sua escolha, Ferrer coloca:

"Eu poderia ter fundado uma escola gratuita, mas uma escola para crianças pobres não pode ser uma escola racional, porque se não fossem ensinar credulidade e submissão, como nas escolas antigas, haver-se-ia necessariamente inclinado a rebelião, tinha surgido espontaneamente sentimentos de ódio."⁷⁷⁸ (27/03/2005, http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/pedagogia/escuelamoderna/6.html)

Para tanto, o ensino de Ferrer não é gratuito, ele é pago conforme as condições monetárias da família do educando (DOMMANGET, *op. cit.*, p. 412). Devemos deixar claro, que esta não é uma opinião só de Ferrer, que Proudhon também já negava a gratuidade do ensino (*Ibidem*, p. 277).

O que ainda desperta grande atenção de Ferrer são as dificuldades com os professores, pois "os professores laicos espanhóis são mais inspirados e incentivados pela propaganda livre-pensadora e o radicalismo político se manifesta melhor como anticatólico e anticlerical que como verdadeiros racionais"⁷⁷⁹. Para reverter esse quadro Ferrer fala também na criação de cursos normais, para criar professores aptos a uma educação racional (27/03/2005, http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/pedagogia/escuelamoderna/6.html).

Outra proposta de Ferrer foi o fim das punições e premiações. As punições físicas, muito freqüentemente adotadas no ensino em geral, foram aos poucos abolidas nos estabelecimentos de ensino durante o século XX. Existem alguns pensamentos pedagógicos como o de Rousseau (ROUSSEAU, 30/12/2005, p. 70), que já condenavam a idéia do castigo físico.

Existem outros processos punitivos até hoje adotados como o critério da nota. Tal processo gera o que Cipriano Luckesi (1991) chama de *pedagogia do exame*. A crítica a estes modelos de punição, como o de recompensa já foram feitas por Ferrer, para o qual:

"Admitida e praticada a co-educação de meninos e meninas e ricos e pobres, é dizer, partindo da solidariedade, não havíamos de criar uma desigualdade nova, e, por tanto, na Escola Moderna não haveria prêmios, nem castigos,

777 Viveu na Espanha, num período de grande poder católico.

778 Livre tradução do autor.

779 Livre tradução do autor.

nem exames em que houvera alunos ensobrecidos com a nota de sobressalente, médios que se conformaram com a vulgaríssima nota de aprovados nem infelizes que sofreriam o opróbrio de verse depreciado por incapazes.”⁷⁸⁰ (27/03/2005, http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/pedagogia/escuelamoderna/10.html)

Ferrer, além de preocupar-se com a educação dos infantes, também propunha as conferências dominicais. Tais conferências visão ir além dos educandos, abrangendo as famílias dos estudantes e outros interessados. Assim admitindo a necessidade de uma formação continuada do ser humano.

Polydoro dos Santos, discípulo de Ferrer, sugere investimentos em obras didáticas apropriadas a uma educação racional, assim como Francisco Ferrer (CORRÊA, 1987, p.100). O ácrata gaúcho ainda tem a mesma inquietação que seu sucessor espanhol, com o problema de professores adequados à educação racionalista (*Ibidem*, p. 105).

Este autor também condenava, como os demais anarquistas, a instrução pública e religiosa, colocando dogmas irrealistas como verdades. Desta forma, o pedagogo denuncia as torturas que as crianças são submetidas, que levam a evasão escolar, pois além disso, os conhecimentos são introduzidos, sem o interesse dos professores na assimilação que os educandos poderiam ter. Como alternativa Polydoro propunha a educação pela vontade, assim como Godwin. Bem como, Santos observa que o Estado e a Igreja são os inimigos da educação emancipadora e propunha a todos a se juntarem nesse intento (*Ibidem*, p. 100-101).

Considerações Parciais

Tendo em vista não estar acabado o atual estudo, tivemos algumas conclusões parciais, entre elas a necessidade de um maior aprofundamento sobre os autores gaúchos que dissertam sobre a pedagogia libertária. Porém tivemos uma breve compreensão relativa às idéias das pedagogias libertárias e de que forma elas são interpretadas no Rio Grande do Sul.

Podemos observar que entre os pensadores pesquisados, alguns se atêm mais a uma elaboração global da nova sociedade e outros se prendem mais a fenômenos mais práticos de como executar. Nesta segunda forma encontramos Francisco Ferrer e Polydoro dos Santos.

Ainda devemos colocar que não observamos nenhuma adaptação das teorias pedagógicas libertárias no Rio Grande do Sul, com base no pedagogo gaúcho. Porém, devemos ter claro que essas reformas se darão muito mais na prática do que no mundo das idéias.

BIBLIOGRAFIA

BAKUNIN, Mikhail. **Educação Integral**.

<<http://www.nodo50.org/insurgentes/textos/educa/03integral.htm>>. Acessado em: 24/07/2005.

BAKUNIN, Mikhail. **Escritos de Filosofia Política – Vol. 2**. 1ª reimpressão, Alianza Editorial, Madrid: 1990.

BAKUNIN, Mikhail. **Textos Anarquistas**. LP&M, Porto Alegre: 1999.

COMENIO, João Amós. **Didáctica Magna**. Tomo I. 4ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Praga: 1957.

CORRÊA, Norma Elisabeth Pereira. **Os Libertários e a Educação no Rio Grande do Sul (1895-1926)**. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação de UFRGS, Porto Alegre: 1987.

DOMMANGET, Maurice. **Os Grandes Socialistas e a Educação**. Publicações Europa-América, Braga: 1974.

FERRER Y GUARDIA, Francisco. **La Escuela Moderna**.

<http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/pedagogia/escuelamoderna/caratula.html>. Acessado em: 27/03/2005.

GADOTTI, Moacir. **História das Idéias Pedagógicas**. Série Educação. 8ª. ed., São Paulo: 2006.

780 Livre tradução do autor.

GALLO, Silvio. **Pedagogia do Risco: Experiências Anarquistas em Educação**. Papyrus, Campinas: 1995.

LIPIANSKY, Edmond-Marc. **A Pedagogia Libertária**. Ed. Imaginário, São Paulo: 1999.

LOCKE, John. **Some Thoughts concerning Education**. 3ª ed., Clarendon Press, Oxford - Great Britain: 1989. 352p.

LUCKESI, Cipriano. Avaliação da aprendizagem escolar: apontamentos sobre a pedagogia do exame. In: **Revista Tecnologia Educacional**. ABT, Rio de Janeiro: nº. 101, p. 82-86, 1991.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Textos Escolhidos**. LP&M, Porto Alegre: 1983.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Emilio o la Educacion**. www.elaleph.com: 2000. <www.educ.ar>. Acessado em: 30/12/2005.

WOODCOCK, George (Org). **Os Grandes Escritos Anarquistas**. 4ª ed., LP&M, Porto Alegre: 1990.

Francisco Furtado Gomes Riet Vargas

Possui graduação em História Licenciatura pela Fundação Universidade Federal do Rio Grande (2007) e graduação em História Bacharelado pela Fundação Universidade Federal do Rio Grande (1999). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Latino-Americana, atuando principalmente nos seguintes temas: Anarquismo, História, Educação, História da Educação, Pedagogia Libertária e América. Atualmente é mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas. É membro do Grupo de Pesquisa CEIHE.

Francisco Furtado Gomes Riet Vargas

Possui graduação em História Licenciatura pela Fundação Universidade Federal do Rio Grande (2007) e graduação em História Bacharelado pela Fundação Universidade Federal do Rio Grande (1999). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Latino-Americana, atuando principalmente nos seguintes temas: Anarquismo, História, Educação, História da Educação, Pedagogia Libertária e América. Atualmente é mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas. É membro do Grupo de Pesquisa CEIHE.

Dados Pessoais

Nome	Francisco Furtado Gomes Riet Vargas
Nascimento	06/03/1976 - Rio Grande/RS - Brasil
CPF	69163782049

Formação Acadêmica/Titulação

2008	Mestrado em Educação. Universidade Federal de Pelotas, UFPEL, Pelotas, Brasil Título: Educação e Liberdade Orientador: Elomar Antonio Callegaro Tambara
1995 - 1999	Graduação em História Bacharelado. Universidade Federal do Rio Grande, FURG, Rio Grande, Brasil Título: Fontes da Imprensa Operária na Bibliotheca Riograndense Orientador: Adhemar Lourenço da Silva e José Vicente de Freitas Bolsista do(a): Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul
2004 - 2007	Graduação em História Licenciatura. Universidade Federal do Rio Grande, FURG, Rio Grande, Brasil Título: Educação para a Liberdade: Uma Introdução a História da Educação Libertária Orientador: José Carlos Vieira Ruivo

Atuação profissional

1. Universidade Federal de Pelotas - UFPEL

Vínculo institucional

2008 - Atual Vínculo: Aluno de Mestrado , Enquadramento funcional: Estudante de Mestrado, Regime: F

Atividades

03/2008 - Atual Projetos de pesquisa, CEIHE/FaE/UFPeI

	<i>Participação em projetos:</i> <i>Educação e Anarquismo em Rio Grande</i>
03/2008 - Atual	Pesquisa e Desenvolvimento, CEIHE/FaE/UFPEl
	<i>Linhas de Pesquisa:</i> <i>História da Educação</i>
<i>Linhas de pesquisa</i>	História da Educação
1.	Objetivos: Privilegia análises que contemplem a compreensão dos processos educativos em um perspectiva histórica na sua relação com aspectos políticos, sociais, culturais e econômicos. In estudos sobre: * práticas sócio-culturais e institucionais e experiências educativas de diferentes sociais, períodos e contextos; * história das instituições educacionais em geral e da escola em história dos saberes escolares, dos métodos pedagógicos, da formação docente, dos materiais das idéias e dispositivos pedagógicos, das políticas públicas, do currículo, dos movimentos edu etc.
<i>Projetos</i>	
2008 - Atual	Educação e Anarquismo em Rio Grande Descrição: Neste projeto pretendemos estudar o comportamento dos anarquistas de Rio Gr que tange a educação, seus discursos, tentativas e êxitos na processo educacional durante décadas de 1910 e 1920. Situação: Em Andamento Natureza: Pesquisa Integrantes: Francisco Furtado Gomes Riet Vargas (Responsável); Número de produções C,T & A: 9/

Educação em cordel: investigações sobre as relações entre saberes e subjetivações na forma continuada de professores

Carla Gonçalves Rodrigues. Universidade Federal de Pelotas. Grupo EXPERIMENTA. Brasil

Carina Botton Deschamps. Grupo EXPERIMENTA. Brasil

Alexandre Antunes Brum. Grupo EXPERIMENTA. Brasil

Esta pesquisa exercita um olhar sobre a relação entre saberes e subjetivações na forma continuada de professores. Trata de estabelecer conexões entre diferentes campos de conhecimento tais como a arte, a filosofia e as ciências. Procura articular práticas estéticas atuais e processos de subjetivação docentes, através da invenção de Histórias em Quadrinhos.

Propõe a Pesquisa do Acontecimento como uma maneira de investigar e de expressar o pensamento acadêmico ao reunir múltiplas linguagens vindas da literatura, do cinema, da dança, da ciência, da filosofia e das artes plásticas. Inscreve-se em princípios que pretendem a filosofia não como exercício de significação, da definição de uma estrutura ou do alcance da origem e da causa de alguma coisa. Mais do que isso, ampara-se na filosofia funcionando como uma estratégia de emancipação do pensamento.

Educação em cordel instala-se numa brecha de interseção existente entre as diversas atividades da produção de saber e dos processos de subjetivação nesta contemporaneidade. Para isso propõe a publicação de histórias em quadrinhos em forma de cordel, em folha A4 do tipo sulfite com gramatura 90, dobrada ao meio e impressa dos dois lados em cores. O cordel será distribuído, de em dois meses, gratuitamente, às Escolas da rede pública da cidade de Pelotas (RS-Br). Inicialmente, será destinado aos professores de Filosofia, tendo como argumento maior algumas mudanças prescritas recentemente no que tange ao Ensino de Filosofia nas escolas brasileiras.

A pesquisa pretende, no que diz respeito àqueles que desenvolverem e experimentarem HQs, fomentar a ação criativa e produtiva; ativar a percepção ao incidir sobre as formas reunidas; avaliar outros modos de relação com imagens, de invenção e sua expressão, as quais poderão vir a introduzir novas políticas de subjetividade e de sua relação com o mundo, em ruptura com as referências dominantes alicerçadas no capitalismo cultural.

A investigação contempla a reunião de docentes advindos de variadas áreas de conhecimento (Ciências, Artes, Filosofia). Por meio de experiências estéticas e filosóficas proporcionados ao Grupo, tais como cursos, colóquios, oficinas, reuniões de estudos⁷⁸¹, esboços cartográficos⁷⁸², investigam-se os movimentos formativos de professores imersos em um meio crítico para fomentar práticas da diferença, práticas essas que fogem do instituído, do estratificado no território originário. Adota como referência teórica, o pensamento filosófico contemporâneo | nietzschiano.

⁷⁸¹ Reuniões de estudos de textos filosóficos, projeção de peças artísticas e vídeos, leitura de trechos literários de escritores desta contemporaneidade.

⁷⁸² Expressão escrita individual e/ou coletiva efetuada durante o desenvolvimento da Pesquisa, em forma de poesias, aforismos, textos acadêmicos, embasada no pensamento filosófico de Deleuze e Guattari, dentre outros autores.

La educación de adolescentes en conflicto con la ley .algunas consideraciones desde la docencia.

Prof. Susana S. González
UNMDP.

Esc. De Educación Media. Nro. 14. Anexo Instituto Cerrado de Menores.
Mar del Plata.

Resumen:

La educación secundaria en institutos de menores de régimen cerrado, afronta desafíos que van desde la articulación institucional, los programas a utilizar, el perfil del alumno, sus necesidades educativas y las convicciones particulares de los docentes.

La enseñanza de adolescentes institucionalizados difiere de aquella destinada a los adultos encarcelados, debido precisamente a que a pesar del lugar son jóvenes que comparten características con sus pares etéreos. El régimen judicial al cual se encuentra sujetos, es diferente del de mayores y a su vez ha experimentado cambios.

En la provincia de Buenos Aires la ley 13.298 establece nuevas formas de articulación entre los niveles provinciales y municipales, entes público y privados, tendientes a lograr la "inclusión de los niños y adolescentes en su grupo familiar, en la escuela, en los servicios de salud y en el barrio" (p.19)⁷⁸³

Desde la educación en contextos de encierro, se afronta el desafío de articular los contenidos con los cuales los jóvenes llegan, (en su mayor parte producto de la enseñanza primaria en instituciones de menores) con aquellos en los cuales deberán integrarse a su salida, esto es la educación de adultos.

La especificidad de cada materia, la cantidad de profesores y la calidad de la enseñanza son nuevas aptitudes a desarrollar por quienes se encuentran en esta situación, reclamando del docente una amplia capacidad de utilización de estrategias didácticas.

Desde el punto de vista personal, es necesario definir para el docente no sólo que estrategias didácticas aplicar, sino cuál es su postura filosófico-moral ante el sistema de encierro, dado que constantemente el alumno apela a "los límites" a fin de saber que es lo que "se piensa de él".

Finalmente el proyecto de inclusión, se complica una vez afuera debido a la inexistencia de articulación entre espacios escolares, y a la encrucijada que se plantea entre educación, y la necesidad de inserción laboral.

Palabras claves: Educación/ Adolescentes /encierro/ inclusión.

Cuestiones preliminares

Antes de comenzar a tratar el tema en sí, es necesario efectuar algunas consideraciones en cuanto a las características socioculturales de quienes componen el alumnado y a la situación de la educación en general.

América Latina ha vivido en su conjunto profundas transformaciones socio-económicas que tuvieron su inicio en las dictaduras de la década del setenta, las cuales en el plano económico abandonaron sus políticas de sustitución de importaciones y economías que priorizaban el mercado interno por un modelo liberal que destruyó las industrias nacionales.

En Argentina el quiebre político que significó la muerte del Gral. Perón tuvo su correlato en el abandono del rumbo económico que sostenía el equipo de Ben Gelbald, desarticulándose el apoyo empresarial y

⁷⁸³ Ley 13.298 de la promoción y protección integral de los derechos de los niños y decretos reglamentarios. Convención de los derechos del Niño. Ministerio de Desarrollo Humano. Gob. De la Prov. de Bs. As.

sindical. El “rodrigazo” marcó el quiebre del modelo socioeconómico de acumulación y crecimiento por uno aperturista de corte netamente liberal que Martínez de Hoz en la cartera de Economía de la dictadura militar profundizaría; y cuyo resultado sería el cierre de numerosas fuentes de trabajo, y una profundización de las diferencias económicas, que marcaría el fin de la cohesión social. Como bien señalan Restivo y Dellatorre “El trabajo y la producción perdieron su naturalidad como elementos de la vida cotidiana y como formas de vida integradora”.

La desocupación que pasó a ser estructural, ya que este proceso de desarticulación de la economía nacional tiene su última etapa en las privatizaciones del noventa, tuvo un serio impacto en las familias. Como consecuencia del cierre de fábricas, grandes cantidades de trabajadores quedaron en la calle, entendiéndose obreros, mano de obra calificada, y personal administrativo, pasando a ser mano de obra subocupada o a engrosar el número de cuentapropistas⁷⁸⁴, dependiendo del monto recibido como indemnización (en caso de haber recibido alguna). Aquellas familias que alquilaban, al no poder mantener el costo del mismo, optaron por ocupar las desiertas fábricas, u ocupar terrenos construyendo con materiales como cartón, chapas usadas y elementos de descarte, viviendas que van conformando nuevas villas. Se va creando una nueva forma de vida, donde a veces quien es cabeza de familia es la mujer, para quien es más sencillo conseguir trabajo en servicios de limpieza, u otros “trabajos en negro”. De esta manera se va destruyendo el núcleo familiar y las esperanzas de ascenso social desaparecen de las ambiciones cotidianas, y la única que persiste es la de sobrevivir. El sistema escolar refleja la situación social. Paulatinamente se abandona el ideal educador, por la idea de contención y asistencialismo. Los noventa introducen profundos cambios en el sistema educativo. La educación entra en crisis.

Asociado a la situación de marginalidad creciente, se da el crecimiento de sub-culturas juveniles.

Durante la adolescencia, los jóvenes tienen tres tareas a realizar: en primera instancia abandonar su infancia, a través de la aceptación de su nuevo cuerpo, crear su proyecto de vida abandonando aquellos padres infantiles, y finalmente lograr su autonomía. Construye nuevas identificaciones, nuevos modelos que pueden ser adultos ajenos a la familia, en pos de una nueva personalidad que lo diferencie del niño conocido. Los cambios que aborda en cuanto a su nuevo cuerpo, su nueva sexualidad, lo hacen ser en ocasiones agresivo, de humor cambiante; su imagen se vuelve un elemento importante en la construcción de su identificación entre pares, apareciendo la necesidad de tener un grupo de pertenencia, que les otorgue seguridad.

En este difícil tramo la labor del adulto es acompañar y ayudar a su paso a la adultez.

Cuando los lazos familiares se encuentran deteriorados, la escuela no puede funcionar como ámbito de contención, y es en la calle donde los adolescentes forman grupos de pertenencia, que pueden llevarlos (como parte de ritos de iniciación, por ejemplo) a cometer actos ilícitos.

La enseñanza de adolescentes en contexto de encierro

Si bien el sistema carcelario en Argentina cuenta con una larga trayectoria en enseñanza, esta es mayoritariamente en casos de adultos. Abarca desde la primaria hasta en algunos casos, convenios con Universidades. Incluso dentro del sistema carcelario se crean libros en Braille, y en ocasiones se permite a personas sordas concurrir a estudiar en establecimientos educativos especializados. Resumiendo podemos decir que la educación en el sistema carcelario se ha consolidado, convirtiéndose en una de las partes infaltables en la labor de reinserción social del individuo.

La educación secundaria para adultos es básicamente la misma que van a encontrar a su salida, con cursos donde concurrirán con una cantidad aproximadamente igual de compañeros que en su lugar de origen.

Por su calidad de adultos, su tiempo de vida, han acumulado así mismo, un mayor caudal de conocimientos previos que un adolescente. En general, cuando llegan al sistema carcelario ya llegan sabiendo leer y escribir.

⁷⁸⁴ Almaceneros, taxistas, remiseros, kiosqueros.

También saben, debido a que ya tienen condena, cuanto es el tiempo que deberán permanecer, lo que elimina la incertidumbre de que "quizás en este mes salga". Este punto constituye un factor importante para el docente debido a que sabe que cuenta con un grupo estable (dentro de ciertos parámetros)⁷⁸⁵, y luego de efectuar el diagnóstico de su clase puede realizar una planificación de trabajo.

Cuando se está entre rejas, el tiempo es un factor fundamental. Los menores hasta la última reforma estaban bajo la Ley de Patronato, por la cual el juez era quien decidía sobre su persona. Por este sistema el juez era quien debía velar por la seguridad del adolescente, pero también era quien recolectaba las pruebas en su contra y decidía si era peligroso o no que saliera en libertad, si convenía o no entregarlo a la familia nuevamente, o que hacer con él, convirtiéndose en "juez y parte". En un sistema sobrecargado, las oportunidades de obrar con diligencia, eran muy escasas.

En la nueva reforma, al menor se le garantiza la imparcialidad de su proceso, ya que se constituye un juez, un abogado defensor y un fiscal. Para la parte que nos compete y en cuanto al tiempo, se elimina la incertidumbre, ya que cuando un joven es aprehendido el juez tiene 24 hs. para resolver su situación. Si queda detenido, en el lapso de cinco días si queda imputado se debe decidir, si se dan las garantías para liberarlo que no escape o dañe pruebas que no hubieran sido detectadas, y finalmente si queda detenido permanece allí por un lapso de 180 días, los cuales pueden ser prorrogables por 180 días más.

Los institutos de régimen cerrado difieren en varios puntos de una cárcel. Para comenzar los asistentes no usan uniformes, ni portan armas. Los edificios son más pequeños y los adolescentes no comparten su celda (por lo menos en los institutos modelo). No hacen cursos donde puedan estar en contacto con elementos cortantes, lo cual determina que se agosten bastante las posibilidades de aprender oficios como carpintería, cocina, labores de huerta, etc.

Por esta razón la escuela pasa a ocupar un lugar importante en cuanto a la distribución de sus actividades diarias.

La escuela secundaria para adolescentes en contexto de encierro, es una institución nueva que se inserta en otra institución con los consiguientes e inevitables roces y acomodamientos que eso conlleva. Así mismo debe articular con la educación primaria que si tiene un lugar ya establecido.

Debido a su corta edad, tenemos en cuenta que 16/17 años es poco tiempo de vida, y a los factores que en la primera parte fueron establecidos, la mayoría aprende a leer y escribir dentro de las instituciones que han recorrido, estirándose la escolarización primaria hasta 9no. Año, lo que equivale decir hasta el actual 2do. Año de la escuela secundaria.

La dinámica de la escuela primaria donde un solo maestro o a lo sumo dos se encarga en forma personalizada del grupo, hace que el adolescente se vuelque en una relación afectiva importante creando lazos que superan la actividad docente.

El paso a la escuela secundaria, con sus ritmos de trabajo y estudio, las nuevas caras, crea una sensación de vacío emocional y de enojo ante lo nuevo. Ello sumado a la inquietud normal que conlleva una situación de encierro, hace que el docente deba crear una atmósfera de trabajo que resulte atrayente para el alumno. La primera clase, es donde se fundamenta la relación a mantener con los alumnos, razón por la cual se debe ser claro en cuanto a las pautas de trabajo, estableciendo nuestro compromiso; es indispensable conversar con los jóvenes a fin de crear un primer acercamiento. Una pequeña ventaja la constituye el hecho de que el grupo estudiantil es pequeño, ya que pocos se encuentran en condiciones de ingresar a la secundaria.

Cuando los adolescentes ven que se cumple con lo establecido en las primeras clases, es el momento en el cual se genera un mayor compromiso hacia el profesor, más allá de su gusto por la materia.

La atención de los alumnos es dispersa, la capacidad de concentración se ve disminuida por que la actividad escolar no es la única ni se encuentra en un ámbito aislado de aquello que sucede en el Instituto. Otro factor de distracción es que la escuela es el punto de encuentro entre jóvenes de distintos módulos, y entonces es el momento de ponerse al tanto de las novedades, o si no se llevan bien (muchos se conocen de la calle) de provocarse para pelear si se da la oportunidad.

⁷⁸⁵ Se podrán agregar más alumnos durante el año, pero es más difícil que se vayan, salvo excepciones de traslados por algún caso especial.

El docente debe apelar a estrategias didácticas que a través del juego, por ejemplo, los mantenga interesados, a una buena dosis de paciencia y a su pericia para llevar las conversaciones violentas a temas de interés que los haga variar en su postura.

Un gran problema que afecta a la enseñanza es la movilidad de su alumnado, tema que paulatinamente, merced a los cambios en la ley, va disminuyendo. Pero el caso es que un alumno puede estar dos meses en clase y sorpresivamente, al volver a la cuarta clase, el docente se encuentra con que su alumno o salió en libertad, o pasó a un centro socio-educativo abierto, o lo trasladaron por alguna razón. De la misma manera, en cualquier momento del año, puede aumentar repentinamente su clase con la entrada de nuevos alumnos que pueden o no permanecer un tiempo. La falta de información sobre el estado temporal de nuestros alumnos es un tema que debiera ser tratado, a fin de poder efectuar los necesarios ajustes particulares.

A fin de poder paliar este inconveniente, intento en mi caso particular, que cada clase constituya un tema unitario en sí, a fin de que en caso de abandonar la institución el alumno se vaya con un tema en claro, y la posibilidad de una nota. No siempre se puede lograr, ya que la dinámica de la clase se puede ver alterada por múltiples acontecimientos⁷⁸⁶.

En algún momento del año, cuando la confianza esta establecida, surge la conversación sobre su situación. Se plantea entonces la pregunta ¿profe usted que piensa de nosotros?

La respuesta exige sinceridad y claridad en los conceptos, por que es la respuesta al planteamiento que uno mismo como docente se hace en numerosas oportunidades, y que involucra nuestra postura ante el hecho delictivo, nuestra labor profesional, y nuestro sentimiento hacia nuestros alumnos.

Michel Foucault, es quien ha desarrollado mas ampliamente desde la sociología el tema del encierro como instrumento de dominación y castigo. Al desnudar en forma histórica los mecanismos de control, señalando como en cada momento del tiempo las desviaciones a la conducta han sido etiquetadas y separadas, ha contribuido a comprender y reelaborar nuestras relaciones con el poder.

Pero, no es posible adherir a una visión pesimista y desestructurante, como docente es nuestro deber tener una mirada crítica, para poder luego efectuar una labor transformadora.

Por que las reglas son necesarias para la vida en sociedad, y debemos ser concientes que en todas las culturas las normas de convivencia se establecen para el mejor desarrollo de la comunidad. Mas allá de las condiciones generales de vida, un delito es una violación hacia un par, razón por la cual el castigo es la consecuencia lógica del acto.

Sin estos conceptos claros en nuestra mente, no es posible trabajar en forma profesional, ya que la situación de familiaridad que conlleva el dictado de clases hace que una vez que se conoce a la persona surjan sentimientos de lástima y cariño.

La lástima no sirve, por que deteriora las convicciones particulares y no ayuda al adolescente quien aprovecha este sentimiento como justificativo de sus acciones.

La amistad no se funda en sentimientos de culpa ni de conmiseración, sino de comprensión y permanente acompañamiento.

Finalmente es en la falta de una acción de acompañamiento que falla la labor del Estado, y por lo tanto de la escuela.

En la provincia de Buenos Aires, pese a que la ley convoca a los municipios y las instituciones privadas, es un hecho que el joven que sale del instituto, en general vuelve al mismo ámbito marginal.

La labor del centro de referencia aunque loable, esta mas orientada a conseguirles empleo y a un control sobre su situación legal.

Es que en muchos casos hablamos de jóvenes que son padres a temprana edad, o miembros de familias numerosas, por lo cual el problema del ingreso es muy importante. Pero al no saber ningún oficio, ni tener el secundario aprobado, las posibilidades laborales también se restringen.

En el área de educación, son los esfuerzos particulares de los directores de la escuela secundaria de los institutos, quienes intentan que se produzca con éxito el traspaso a las escuelas secundarias de adultos.

⁷⁸⁶ Puede haber ocurrido algún problema e la noche anterior, o no se querían levantar, o están esperando al abogado o al juez, o les toca consulta con el medico, etc.

Las múltiples tareas que llevan a cabo no permiten que luego se pueda efectuar un acompañamiento personalizado de la situación que afrontará el adolescente. De esta manera, los esfuerzos realizados dentro de la escuela en el instituto cerrado, se pierden y abandonan sus estudios con una gran carga de frustración.

Conclusiones:

En la vida normal, con lazos familiares fuertes, el adolescente estudia en la escuela secundaria o en una escuela de oficios hasta que al cumplir los diecisiete o dieciocho años egresa y recién en ese momento sale en forma efectiva al mundo laboral.

Entonces podemos convenir que la escuela es el lugar en el cual se desarrollan mayoritariamente las vidas de los adolescentes y donde establecen sus relaciones, construyen y se apropian de los afectos que lo ayudarán en la estructuración de su personalidad y de sus futuros proyectos de vida.

Mucho somos el resultado de la admiración hacia algún profesor o profesora que nos inspiró con su presencia, su interés y pasión por su labor.

Coincidiendo con Antonio Gómez da Costa, el profesor tutor puede ser una forma de afrontar el problema de la deserción de los adolescentes, especialmente en este caso.

Acompañando a nuestros jóvenes en su ingreso a un nuevo ámbito con compañeros con otros capitales educativos⁷⁸⁷ durante un período prudencial, se lo ayuda en su reingreso a la sociedad, en su aprendizaje hacia una nueva convivencia, fortaleciendo su autoestima, estimulándolo a seguir a fin de poder crear un nuevo y propio proyecto de vida.

Más allá de que ningún adolescente debería estar preocupado por que su responsabilidad fuera alimentar a la familia, el estado debe, si esto es indefectiblemente necesario, garantizar un tiempo para que se pueda instruir, ya que sabemos que en esta sociedad del conocimiento, no se puede ni soñar con un leve ascenso social sin instrucción.

La educación en valores es el bien inmaterial más imperecedero y transformador que nuestra presencia puede otorgar. Luchemos por crear las condiciones para que esto ocurra.

Bibliografía:

Restrivo, N, Dellatorre, R (2005) El Rodrigazo, 30 años después. Un ajuste que cambió al país Colección dirigida por José Num. Claves para todos. Ed. Capital Intelectual. Buenos Aires.

Basualdo, E. (2002) Sistema político y modelo de acumulación en la Argentina. Notas sobre el transformismo argentino durante la valorización financiera. (1976-2001) Pp.29-101. Universidad Nacional de Quilmes. Bs. As.

Weissmann, P (2003) "Concepciones sobre la adolescencia en la Argentina en los albores del s. XX." En Temas de historia de la psiquiatría argentina, N° 18. Primavera de 2003. Bs. As. Ed. Polemos.

Gomes Da Costa, A (2000) "El educador tutor y la pedagogía de la presencia" en Una escuela para los adolescentes. UNICEF/Losada. Bs. As.

Nueva Ley del Niño de la Provincia de Buenos Aires. Ley 13.298 de la promoción y protección integral de los derechos de los niños y decretos reglamentarios. Convención de los derechos del Niño. Ministerio de Desarrollo Humano. Gobierno de la Provincia de Buenos Aires. Ed. NNV. Dirección Provincial de Comunicación Institucional. MDH. (2004).

Ley 13.634 Fuero de Familia y Penal Juvenil de La Provincia de Buenos Aires. Título III. Fuero de la responsabilidad penal juvenil. Capítulo 3. Investigación Preliminar preparatoria. Extraído de: <http://www.iestudiospenales.com.ar/legislacion/leyes/575-ley-13634-fuero-de-familia-y-penal-juvenil-de-la-provincia-de-buenos-aires.html>

⁷⁸⁷ Quienes concurren a las escuelas de adultos, generalmente poseen un mayor conocimiento previo, por el tiempo de vida transcurrido, o por haber antes intentado la educación secundaria y haberla abandonado por diversos motivos.

Reseña de curriculum

Profesorado en historia cursado en la Universidad Nacional de Mar del Plata, de donde egreso como Graduada distinguida. Adscripta a la materia Nivel de Francés 1 y 2 para las carreras de Historia, Letras y Filosofía y Nivel de Francés para Inglés (Orientado a la práctica de la didáctica docente) desde el año 2007, ambas materias bajo la dirección de la Prof. Ma. Teresa Brutocao. Adscripta a la materia Introducción a la Antropología para las carreras de la Fac. de Humanidades de la UNMdP desde el año 2008 bajo la dirección de la Lic. Marta Arana.

Integrante del grupo de organización de las XX jornadas de Historia Económica realizadas en Mar del Plata en octubre del 2006 y de las VI jornadas de Arqueología e Historia de la Regiones Pampeanas y Patagónicas realizadas en la ciudad de Mar del Plata en noviembre del 2007.

Participación en las IX y en las X jornadas internas estudiantiles de la Agrupación Confluencia (UNMDP) con las ponencias: "Problemas de definición: ¿Indio -Campesino-Proletario? El campesinado latinoamericano en la historia contemporánea de America Latina." (ISBN en trámite) (17,18 de octubre 2007) y "La identidad marplatense. 1955 en la no-memoria local. (ISBN en trámite) (16 de octubre 2008)

Durante las VII jornadas de Investigadores del Departamento de Historia de la UNMdP llevadas a cabo en la ciudad de Mar del Plata los días 20 y 21 de noviembre de 2008, participante con la ponencia: "El deporte y la comunidad. Los inicios del patín carrera en la ciudad de Mar del Plata" ISBN 978-987-544-277-1.

En conjunto con la Prof. Ma. Teresa Brutocao autoras de la ponencia "La lectura del francés lengua extranjera para fines académicos y la relación del alumno con el idioma" presentada en las V Jornadas sobre la formación del profesorado: Docentes, narrativas e investigación educativa. Mar del Plata 7,8 y 9 de mayo de 2009 ISBN 978-987-544-296-2.

Autora de la traducción del francés del artículo "El cuerpo, los ritos, los sueños, el tiempo. Ensayos de antropología medieval. "Jean. Claude Schmitt. Publicado en Cuadernos medievales. Agosto 2009.ed. Giem-Gem. (Bajo la dirección de la Prof. Ma. Teresa Brutocao).

Autora de taller de integración mediante la danza efectuado en la escuela 508, servicio agregado de Sordos e hipoacúsicos (actualmente Esc. Especial 515) donde participaron alumnos entre los 6 y los 17 años, realizado en el año 2003.

Integrante del grupo de Investigación Universidad bajo la dirección de la Lic. Marta Arana.

Profesora de la materia Historia y Educación Cívica en la Escuela de Educación Media Nro. 14 anexo Instituto Cerrado de Menores en la localidad de Batán desde su inauguración a la fecha.

Actualmente junto a la labor docente, continuo en las cátedras de Nivel de Frances y de Antropología, así mismo avocada a la elaboración de Tesina para la licenciatura en Historia.

Susana Soraya González.

Clara Núñez⁷⁸⁸
¿Valoración de la otredad o pedagogías inclusivas?

Abstract:

No es intención de esta ponencia efectuar un revisionismo histórico-filosófico, sino explorar las derivaciones didácticas en torno al debate sobre inclusión- integración a fin de evidenciar una concepción implícita de la otredad que problematice las relaciones de ésta con los modos de (re) significación del conocimiento. Amparados en una teoría crítica de fuerte corte habermasiano, se pretende generar insumos para abordar la problemática de inclusión de la otredad en materia de educación.

El tema que nos ocupa supone aproximarnos también a la inferencia de las pedagogías **inclusivas** y las proclamas pluralistas de educación en/ para la **diversidad**, y promover así la reflexión en torno a la siguiente interrogante: ¿suponen éstas una alternativa que contemple la inclusión de la otredad en el discurso didáctico? Se trata de una interrogante de orden político y ético que implica considerar, como se verá, los alcances y limitaciones del concepto mismo de diversidad.

A modo de introducción:

¿Qué significa reconocer la otredad en educación?
Limitaciones del marco explicativo conductista.

La noción de sujeto psicológico, sujeto sociológico, o la ausencia misma de la noción de sujeto de la educación, responde a una construcción trascendente del **otro** que no se reduce a la práctica pedagógica, sino que es de naturaleza antropológica, política y ética. Si nos situamos en los parámetros de una educación cuyo objetivo sea contribuir a la autonomía del sujeto, encontraremos posiciones que argumentan la necesidad de reconocer al otro para obtener dicho fin.

Desde la óptica de Touraine, por ejemplo, reconocer al otro no significa descubrir un sujeto universal ni aceptar su diferencia: significa reconocer que, en situaciones y sobre materiales diferentes, hacemos el mismo tipo de esfuerzo por conjugar instrumentalidad e identidad, lo cual dista bastante de asumir una postura educativa atenta a la mera diversidad cultural, como se desarrollará posteriormente en este artículo.

No obstante, el reconocimiento de la otredad no se agota en la percepción de un sujeto psicológico⁷⁸⁹, que si bien supone una superación de los paradigmas intelectualistas en educación (por ejemplo, una teoría pedagógica canónica occidental: la de Macareno, o la del mismo Comenio) también denuncia limitaciones, atento a las cuales deviene la crisis del marco explicativo conductista. He aquí el aporte de las teorías de la enseñanza que manejan la noción de sujetos sociales (docentes y alumnos) y comienzan a ocuparse de lo que sucede, fundamentalmente, en la escuela; se interesan por conocer el objeto de la enseñanza institucional en tanto es significativo desde un punto de vista sociológico (Camilloni, 2001). Estas teorías plantean la problemática de la **enseñanza como un trabajo de intervención social**, a la vez que dan cuenta de docentes y discentes como sujetos de ideología.

Pero sin duda, el intervencionismo didáctico también parte de una incidencia (a la vez que reproduce) en la percepción que los actores experimentan de sí mismos, pues esa intervención está

⁷⁸⁸ Profesora de Literatura, egresada del I.P.A. Licenciada en Ciencias de la Educación, por la Universidad de la República. Realizó posgrado en F.L.A.C.S.O. Bs As., especializándose en Gestión Educativa. Participó como Gestora de Contenidos en el Portal Educativo de ANEP *Uruguay Educa*. Actualmente se desempeña como investigadora grado 1 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y es docente de enseñanza secundaria en los sistemas público y privado.

⁷⁸⁹ La noción de sujeto psicológico supone un acondicionamiento del conocimiento para ser presentado, no desde una racionalidad cartesiana, sino para una determinada condición psicológica.

impregnada de valores y comprometida con la ética. En este sentido, las teorías sociales de la didáctica se aproximan al discurso crítico de la enseñanza (que definiremos posteriormente) en lo que refiere a la carga subjetiva del quehacer didáctico en tanto pone en juego las subjetividades de los involucrados, incluyendo la relación de éstos con el conocimiento.

La traslación de estas puntualizaciones al campo de las prácticas educativas deviene en considerar cómo tratamos al interlocutor-alumno: como a un ser pensante y significante, o como una cosa. Una de las formas que asume esta problemática es el uso de la lengua. La explicación de Habermas nos permite examinar el carácter de las suposiciones que hacemos sobre aquellos a quienes hablamos⁷⁹⁰ (...), el fondo de conocimiento de los interlocutores y sus consecuencias para la posibilidad de culturización (Young, 1993).

Sin embargo, considerar que el escolar, en tanto otra parte del acto educativo, participa como interlocutor pensante de un diálogo, con argumentos que le son propios, tiene que ver no sólo con el abandono de las teorías conductistas del aprendizaje sino también con la **problematización de dos aspectos: las esferas productoras de conocimiento que se representan como ajenas al aula y, la construcción del conocimiento en tanto actividad exclusiva del circuito académico del cual el “no conocedor” no forma parte, pues es el otro⁷⁹¹. Así planteado, vale la pena cuestionarnos: los argumentos con los que se enfrentan, ¿cómo pueden llegar a ser suyos?**

¿Qué significa enseñar para la crítica?
Alcances de la propuesta habermasiana.

La propuesta de Habermas parte de una revisión del pensamiento y de la práctica social reformando la teoría del conocimiento. Se trata de deconstruir el conocimiento a fin de evidenciar las relaciones entre conocedor, no conocedor y conocimiento: **¿Quién hace el descubrimiento y, además, de quién es ese conocimiento?**

He aquí los fundamentos, entonces, de la teoría crítica de la educación, pues en tanto ciencia reconstructiva implica iluminar cómo se posiciona al otro, al no conocedor, y cómo éste crea significados nuevos a partir de ese conocimiento, comprender cómo crea significados nuevos es comprender cómo aprende. La noción de comprensión tiene un lugar privilegiado en la teoría de Habermas ya que supone la recepción de un mensaje resignificado, vale decir, con un determinado sentido aportado por el interlocutor. La visualización de ese sentido conlleva valorar los contextos⁷⁹² de acción en que los participantes dotan de un cierto sentido a la comunicación. Dado pues, que los conocimientos, el aprendizaje y la enseñanza están situadas, debiera estudiarse la naturaleza del conocimiento en las situaciones en las que se co-produce a través de la actividad en el aula, donde tiene lugar las relaciones entre los interlocutores con respecto al conocimiento. La interpretación depende racionalmente del contexto, y los supuestos ontológicos de los hablantes sobre los oyentes forman parte de ese contexto: **de ahí la relevancia de la percepción de la otredad y la perspectiva que el docente maneja sobre el alumno.**

Desde luego, es posible que al modo del conductismo primitivo, se asuman posturas didácticas que no tengan en cuenta más que la conformidad conductiva externa del alumno, en lo que supone reducir la acción docente hacia la objetividad exclusiva del conocimiento. Esto lleva también a una

⁷⁹⁰ En tal sentido, es posible puntualizar que el discurso didáctico del que se nutren las prácticas debieran devolver a los interlocutores-alumnos el don de la palabra, *“la mirada acerca de su propia existencia; démosle lugar a sus historias, a sus concepciones del mundo... Sólo a través de la acción de nombrar y describir aquello en lo que estamos implicados, se despierta la conciencia”* (Taddey, 2006).

⁷⁹¹ En este caso, el “conocedor” tampoco forma parte de ese circuito, pero al menos tiene acceso a él (Camilloni, 2001).

⁷⁹² *“Las expresiones se producen como hechos reales en un espacio y tiempo sociales. Decimos que las expresiones tienen significado, pero mejor sería decir que los oyentes las dotan de significado”* (Young, 1993:51).

forma de comunicación en que los docentes pasan por alto los significados de los escolares, los consideran como unos individuos a los que simplemente debe hacerse repetir el punto de vista propuesto, lo cual se encuentra ya muy cerca de tratarlos como a cosas.

Así considerado, Habermas cuestiona la pertinencia misma de la idea de interacción: no pueden responder racionalmente a los discentes, porque su relación con el profesor y su éxito escolar se define por medio de la aceptación y repetición de las ideas del profesor.

Pero la enseñanza para la crítica difiere de los planteos anteriores, pues es una enseñanza que crea en los contextos de práctica las condiciones para el pensamiento crítico y es concebida, además, como un proceso de construcción cooperativa: los alcances del pensamiento reflexivo y deconstructivo se generan en el salón de clase **con los sujetos** implicados. Desde la perspectiva docente, **la enseñanza es crítica porque pone en crisis nuestras convicciones y nuestras prácticas. Crítica porque sitúa momentos decisivos que requieren nuevas respuestas, nuevas maneras de mirar, de actuar. Y crítica, porque al destapar nuestros límites nos ayuda a revelar las condiciones bajo las que nuestra práctica está estructurada, condiciones que hacen referencia tanto a nuestro propio pensamiento como a los contextos institucionales y sociales** (Contreras, 1994).

Una de las formas que asume la teoría crítica de la educación en tanto búsqueda del papel de la otredad en la construcción del conocimiento, radica en la problematización de la pretensión de pertinencia de ciertos contenidos curriculares: eso supone visualizar la construcción del conocimiento y valorar la participación del discente en dicho proceso. Los alumnos no pueden compartir las ideas del docente sobre la pertinencia puesto que se enfrentan a una problemática que difiere de la de ellos. Esto ocurre cuando la base del currículum es el conocimiento seleccionado por la problemática de otro⁷⁹³. Ahora bien, ¿qué clase de relación entre los interlocutores del diálogo educativo hace falta para que este conocimiento no solo se acepte como cognitivamente válido, sino también pertinente?, se preguntaría Habermas, haciéndose eco tal vez, de las consideraciones acerca de la alteridad formuladas por Todorov: “El descubrimiento del otro tiene varios grados: desde el otro como objeto, confundido con el mundo que lo rodea, hasta el otro como sujeto, igual que yo pero diferente de él (...). Durante casi trescientos cincuenta años Europa occidental se ha esforzado por asimilar al otro, por hacer desaparecer su alteridad exterior. En cierto modo lo ha logrado: su modo de vida y sus valores se han extendido al mundo entero” (Todorov, 1997).

Es aquí, precisamente, donde radica la pertinencia de la reflexión de Todorov: **la dirección de los modelos educativos indica la búsqueda de una igualdad homogeneizante en un proceso equivalente a la inclusión indiscriminada e indistinta en una identidad común. Esta identidad igualitaria se definía por la abstracción legal de nivelar y equiparar a todos los ciudadanos, habiendo sido ideada por las instituciones de enseñanza diseñadas por la Revolución Francesa: las llamadas “casas de igualdad”. En ellas, así como en la propuesta sarmientina y en la política educativa vareliana⁷⁹⁴, el acceso a la misma instrucción y socialización, según un patrón**

⁷⁹³ “Una lejana comisión pericial, o incluso la problemática de otro tiempo y lugar” (Young, 1993:60)

⁷⁹⁴ En tanto forjador de políticas educativas (no planes pedagógicos), Varela propone la homogeneidad igualadora a fin de planificar y producir sujetos sociales para crear una sociedad allí donde no había nada.

Bibliografía consultada:

Camilloni, A (2001) *De herencias, deudas y legados. Una introducción a las corrientes actuales de la didáctica*. En Camilloni, A. y otros, **Corrientes didácticas contemporáneas**. Paidós, México

Dussel, I (2003) **Enseñar hoy: Introducción a la educación en tiempos de crisis**. F.C.E., México

Litwin, E (2001) *El campo de la didáctica: la búsqueda de una nueva agenda*.

En Camilloni, A. y otros, **Corrientes didácticas contemporáneas**, Paidós,

México

Taddey, G. (2006) *Sobre verdad y laicidad*. En revista **Conversación**, n.14, pp 44-45

Todorov, T (1997) **La conquista de América. El problema del otro**. Edit. Siglo XXI, México

Touraine, A. (2001) **Igualdad y diversidad: las nuevas tareas de la Democracia**. F.C.E., México

Young, R (1993) **Teoría crítica de la educación y discurso en el aula**. Paidós, México.

Mesa 7: Educación

Inquietud de pensar. Acerca de la enseñanza de la filosofía en nuestra América

*Adriana María Arpini**

Resumen:

Sostenemos que los interrogantes fundamentales de la filosofía y de su enseñanza se ponen a foco cuando la pregunta filosófica se desplaza del objeto hacia el sujeto del filosofar. Tal desplazamiento permite considerar la filosofía como modo de objetivación de un sujeto histórico, como relato historiográfico de esos modos de objetivación y como proceso de subjetivación a través de una dialéctica compleja y discontinua entre objetividad y subjetividad, particularidad y universalidad, forma y contenido del filosofar. Para reflexionar sobre estos temas apelamos a la producción filosófica de nuestros pensadores y maestros de filosofía.

Palabras claves:

Sujeto del filosofar - modos de objetivación - relato historiográfico - construcción de la identidad - inquietud de pensar.

Título: Lógicas de acción en la relación Ministerio de Educación - Centro Escolar.
La Posibilidad de campos de autonomía.

Palabras Claves:

Líderes Pedagógicos, Toma de decisiones, Racionalidades, Condición Humana.

Resumen:

En Chile, a partir de un proceso de descentralización administrativa llevada a cabo por el Estado en la década de los ochenta, se traspa a los municipios, los establecimientos educacionales antes dependientes del Estado. Esto trajo consigo una serie de impactos en cuanto a la relación entre municipios y centros escolares, centros escolares y Estado, y entre el Estado y municipios en cuanto a lo pedagógico y financiero.

Desde 1990 el sistema educativo chileno se encuentra en un proceso de reforma incremental y en constante redefinición, cuya prioridad se concentra en elevar la calidad de los aprendizajes, en particular en aquellos establecimientos con peores resultados. A lo largo de estas dos décadas se han desarrollado múltiples iniciativas, principalmente orientadas a los establecimientos municipales y en algunos casos centros escolares dependientes de particulares con subvención estatal. En este esfuerzo, en los últimos años los líderes pedagógicos de los centros escolares se han posicionado como actores claves en el desarrollo y articulación de las políticas educativas estatales y municipales al interior de sus establecimientos. Suponiendo con ello la responsabilización de los actores sobre sus resultados y por lo tanto la autonomía en las decisiones particulares de mejora que se impulsen.

Así es el caso de la actual Ley SEP⁷⁹⁴ que entrega un monto adicional de subvención escolar a los sostenedores, quienes se comprometen y responsabilizan a mejorar el aprendizaje a través del diseño e implementación de "Planes de Mejoramiento Educativo" en los establecimientos escolares bajo su administración. La elaboración de estos planes recae directamente en los actores escolares quienes deberán priorizar sus necesidades, levantan sus metas y plantean acciones específicas para lograrlas. Este complejo entramado de actores educativos presentes en el diseño e implementación de las políticas educativas nacionales y locales, genera tensiones y nudos problemáticos, derivados de las confrontaciones que surgen entre las diferentes, y contradictorias, racionalidades. Por una parte, el Ministerio de Educación y, el Municipio, a través de estos planes de mejoramiento educativo, intentan posicionar, al menos desde el discurso, una racionalidad de tipo comprensivo-transformativa. Sin embargo, dadas las múltiples exigencias burocrático-administrativas que esta misma iniciativa conlleva, así como los requerimientos de eficiencia escolar que recaen en dichos centros educativos, hacen que de facto opere una racionalidad de tipo instrumental, limitando sustantivamente el accionar y, la autonomía de los equipos directivos del centro escolar.

Desde esta perspectiva se hace imprescindible impulsar una labor pedagógica, liderada por los equipos directivos desde su condición de actores, potenciando su acción desde la mirada de Hanna Arendt, es decir, como la relación inquebrantable entre acto y palabra, como la forma de insertarse en el mundo, al que se responde comenzando algo nuevo por la propia iniciativa.

De este modo, cuando los equipos directivos son capaces de acción, una acción motivada desde sus propios intereses y contextos, que emerge de sus propios discursos, se convierten en líderes pedagógicos, recuperando los elementos ineludibles de su profunda condición humana. Por lo tanto, desde allí, serán capaces de identificar sus necesidades, de diseñar sus estrategias de mejoramiento y, más importante aún, conseguir los cambios profundos y sustentables que estos centros escolares requieren.

Resumen preparado para participar del X Congreso Corredor de las Ideas, Uruguay 2009.

Tema: La racionalidad instrumental y su incidencia en la condición humana.

Autor: Adrián Baeza
Nacionalidad: Chile
Mail: abaeza@uchile.cl

Título:
Pensamiento latinoamericano en la encrucijada de la educación por competencias: notas para una agenda posible

El trabajo busca problematizar los acercamientos en boga a la educación por competencias y vincular sus posibilidades con los desafíos didácticos que implica asumir este paradigma desde Latinoamérica. Particularmente, la ponencia busca demostrar que es posible hallar en el pensamiento educativo de autores latinoamericanos (en la revisión hecha hasta ahora, principalmente entre 1843 y 1900) como Bello, Lastarria, entre otros, elementos conceptuales en torno a un pensamiento educativo y didáctico de corte holístico, social e integral necesario de ser recuperado en el escenario actual de pugna entre los modelos de competencia provenientes del paradigma de la racionalidad técnica y del paradigma constructivista. Este rescate se presta bien a una posible construcción de una didáctica latinoamericana que dialogue con los presupuestos actuales del paradigma constructivista de las competencias, fundamentalmente en cuanto a las concepciones que implica del acto didáctico en cuanto conformado por unas determinadas visiones en torno al conocimiento y a la condición de los sujetos del proceso educativo.

Palabras clave: pensamiento latinoamericano - educación por competencias - didáctica - acto didáctico - sujetos

A SOCIALIZAÇÃO DOS CONHECIMENTOS OBTIDOS NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO AMBIENTAL NA CIDADE DE PELOTAS/RS/BRASIL

Amélia Teresinha Brum da Cunha⁷⁹⁴
Universidade Federal de Pelotas - UFPel
e-mail: ameliabcunha@hotmail.com

Este estudo sobre educadores oriundos do Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da Fundação Universidade Federal do Rio Grande, no Rio Grande do Sul, objetiva identificar, em Pelotas/RS, educadores que possuam o título de mestre em Educação Ambiental e de que forma os mesmos socializam seus conhecimentos. A metodologia constará de análise documental, entrevistas abertas, estruturadas e semi-estruturadas, questionários e observações. As hipóteses foram elaboradas "sob forma de diretriz". Espera-se encontrar educadores que socializem os conhecimentos adquiridos no curso em EA/Furg.

Palavras-chave: Educação Ambiental. Formação de Educadores. Prática Pedagógica.

O início da trajetória do NUPRAC

Giana Lange do Amaral
Heloisa Helena Duval de Azevedo
Jiani Torres Álvaro

A trajetória da criação do NUPRAC – Núcleo de Práticas Complementares ao Ensino Regular como possibilidade de contemplar a necessidade dos graduandos em desenvolver atividades junto a crianças que freqüentam o ensino básico, tendo em vista o sucesso escolar, a não repetência no ensino regular e, por conseqüência, a própria inclusão social. O NUPRAC é um espaço para potencializar reflexões teórico-metodológicas docentes e discentes, assim como a ação de práticas de ensino-aprendizagem inerentes ao espaço acadêmico e à comunidade. Tem em vista a vontade e necessidade coletiva de formar cidadãos competentes, sensíveis e éticos.

***Título: La vigencia de Paulo Freire antecedentes ineludible del pensamiento decolonial
Inés Fernández Mouján
Universidad Nacional de Río Negro. Argentina
Correo electrónico: ifmouján@gmail.com***

Proponer una discusión en torno ¿qué educación, hoy en América Latina?, nos remite directamente a Paulo Freire y los desarrollos del pensamiento decolonial. Este trabajo tiene como objetivo principal presentar algunas de las líneas centrales que nos plantea el pedagogo latinoamericano en torno a su concepción ético-política de la educación y su relación con el pensamiento decolonial. Las formulaciones de Paulo Freire ponen el foco en el cuestionamiento sistemático a las formas de poder colonial que se presentan en el acto educativo. Freire sitúa que este ejercicio del poder paternalista y vertical se encuentra estrechamente ligado a la relaciones sociales y culturales de dominación colonial -opresor/oprimido-. En este sentido su mirada crítica de la realidad, sus escritos y toda su praxis nos muestran que las determinaciones de poder que se presentan en la relación educativa no son unilíneas, ni unidireccionales sino son heterogéneas, discontinuas, conflictivas y que detrás de ellas está permanentemente presente la marca de la colonialidad.

Palabras-clave: Paulo Freire, educación ético-política, poder, colonialidad

Título: La vigencia de Paulo Freire antecedentes ineludible del pensamiento decolonial

Inés Fernández Mouján

Universidad Nacional de Río Negro. Argentina

Correo electrónico: ifmouján@gmail.com

Proponer una discusión en torno ¿qué educación, hoy en América Latina?, nos remite directamente a Paulo Freire y los desarrollos del pensamiento decolonial. Este trabajo tiene como objetivo principal presentar algunas de las líneas centrales que nos plantea el pedagogo latinoamericano en torno a su concepción ético-política de la educación y su relación con el pensamiento decolonial. Las formulaciones de Paulo Freire ponen el foco en el cuestionamiento sistemático a las formas de poder colonial que se presentan en el acto educativo. Freire sitúa que este ejercicio del poder paternalista y vertical se encuentra estrechamente ligado a la relaciones sociales y culturales de dominación colonial -opresor/oprimido-. En este sentido su mirada crítica de la realidad, sus escritos y toda su praxis nos muestran que las determinaciones de poder que se presentan en la relación educativa no son unilineales, ni unidireccionales sino son heterogéneas, discontinuas, conflictivas y que detrás de ellas está permanentemente presente la marca de la colonialidad.

Palabras-clave: Paulo Freire, educación ético-política, poder, colonialidad

Kelin Valeirão

Avelino da Rosa Oliveira

Mesa 7: Educação

GLOBALIZAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE: UMA REDISSCUSSÃO DA CRISE DA ESCOLA

O presente trabalho objetiva discutir a ideia de crise da escola na contemporaneidade, a partir do conceito de governamentalidade, desenvolvido por Michel Foucault. Inicialmente, apresenta-se a caracterização do conceito como ferramenta analítica para uma ontologia do presente. No segundo momento, estuda-se historicamente a escola moderna como “máquina de governamentalidade”. Finalmente, trabalha-se a governamentalidade ligada à *práxis* educacional na atual sociedade de controle. Conclui-se pela necessidade de repensar posições em relação à alegada “crise da escola”, uma vez que a *práxis* educacional hodierna atua como um dispositivo que funciona em sintonia com a forma de governamentalidade da sociedade de controle.

X Corredor de las Ideas

Tema: Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy.

- **Eje temático:**
Educación: integración o inclusión.

Prof. Dra. Gladys B. Morales
Prof. Dr. Juan Tomás Wheeler
Universidad Nacional de Río Cuarto-Argentina

Relaciones entre culturas de aprendizaje y construcción de la identidad social en entornos virtuales: ¿nuevas diásporas? ¿nuevos sujetos?

Resumen

A través de la ponencia se presentará una reflexión que forma parte del marco teórico y conceptual de un trabajo de investigación que se encuentra en desarrollo en la Universidad Nacional de Río Cuarto, provincia de Córdoba (Argentina): "Aprender sin coincidir ni en el tiempo ni en el espacio: una aproximación a las culturas de aprendizaje en entornos virtuales. Una experiencia en la enseñanza de Radiología". La noción «culturas de aprendizaje» es central en este trabajo. Estas se definen como el conjunto de comportamientos, normas, valores, creencias, representaciones y expectativas acerca de la enseñanza y el aprendizaje a través del cual profesores y estudiantes pueden realizar sus trabajos respectivos. Entre estos elementos puede haber aspectos culturales explícitos e implícitos, pero si algo caracteriza a las «culturas de aprendizaje» es que tienden a ser asumidas de forma natural y, por tanto, no es sencillo para profesores y estudiantes poder analizarlas o, incluso, modificarlas si fuera necesario. Hasta hace poco más de una década, nuestra historia de formación ha estado marcada por la cultura impresa, como también la historia de interacción pedagógica ha estado definida por la relación presencial entre docentes y alumnos, entre los alumnos entre sí. Ambas historias son, poco a poco, re-configuradas por la presencia de las tecnologías de la informática, la comunicación digital y la incorporación de una cultura electrónica-audiovisual-virtual en la vida de los sujetos. No será este trabajo, el lugar para discutir los pros y los contras de la educación en entornos virtuales. Pero sí se asume que en la gestión de los procesos de aprendizaje, la mediación tecnológica en entornos virtuales no es un elemento neutro en la cultura de aprendizajes de los alumnos. Se entiende entonces que la interacción virtual o la "cultura de la simulación" (Turkle, 1995) está afectando a nuestras ideas acerca de la mente, del cuerpo, de la identidad, de la máquina, del aprendizaje; como también propiciando nuevas diásporas. Presentado el contexto que sostiene esta ponencia, es necesario esclarecer el objetivo de la misma y aclarar la idea de inicio: interesa, entonces, profundizar la reflexión sobre culturas de aprendizaje, construcción de la identidad social *on line* y sobre los vínculos entre ellas. Para esto, se percibe a los Estudios Culturales como ámbito para el análisis propuesto.

Nogueira, Rosana M.C.D.P.A.
São Paulo: Faculdade Anhanguera Educacional, Brasil, 2009

O Bullying na escola e na vida: a exclusão de crianças disléxicas.

RESUMO

O Objetivo deste trabalho é refletir sobre a temática "O bullying na escola e na vida: a exclusão de crianças disléxicas", incidindo sobre alunos do primeiro ciclo escolar. A questão central que pauta este trabalho é entender o bullying como fator de violência e exclusão escolar em crianças disléxicas na vida e no meio escolar. Partimos do pressuposto de que os gestores e professores não se preocupam em ouvir alunos disléxicos, estigmatizando-os e rotulando-os, como sendo crianças com baixo desenvolvimento escolar e intelectual e que crianças disléxicas são excluídas e sofrem bullying dentro e fora do meio escolar.

Palavras-chaves: bullying escolar, dislexia, exclusão escolar

PROFA.DRA. ROSANA MARIA CESAR DEL PICCHIA DE ARAUJO NOGUEIRA

Nogueira, Rosana M.C.D.P.A. La intimidación en la escuela y en la vida: Exclusión de los niños disléxicos. São Paulo: Faculdade Anhanguera Educacional, Brasil, 2009

RESUMEN

El objetivo es reflexionar sobre el tema "La intimidación en la escuela y en la vida: la exclusión de niños disléxicos", centrado en los estudiantes de la primera escuela. La pregunta central que este trabajo es entender la intimidación del personal como el factor de la violencia y la exclusión de la escuela en los niños disléxicos en la vida y la escuela. Suponiendo que los directores y profesores no les importa escuchar estudiantes disléxicos, estigmatizar y etiquetados como niños con bajo desarrollo intelectual y de la escuela y que los niños disléxicos están excluidos y sufren el acoso dentro y fuera de la escuela.

Palabras clave: acoso escolar, la dislexia, la exclusión escolar

PROFA.DRA. ROSANA MARIA CESAR DEL PICCHIA DE ARAUJO NOGUEIRA

Título: El blog en el aula de Filosofía como un ejemplo de integración de las Tic's (Tecnologías de la información y la comunicación) en la construcción interdisciplinar e intercultural de los saberes.

Autora: Marolyn Regueiro profesora de Filosofía.

único, sin importar su nacionalidad de origen, clase social o condición genérica, esta forma de escolarización fue considerada como un terreno neutro, universal. ¿Es esto inclusión?

Así pues, el currículum que se diseñó a fines del siglo XIX estuvo centrado en conceptos como homogeneidad cultural y neutralización de la diferencia. No era posible pensar en subculturas o culturas alternativas al patrón común, o aún en identidades compuestas. No obstante, los discursos regionales democratizadores y participativos de los últimos años lograron articular otras formas de convivencia y replantear, con el apoyo de las psicologías constructivistas, al sujeto de aprendizaje como protagonista activo de la enseñanza, lo que redundó en la contemplación de la diferencia y de los caminos sinuosos del aprendizaje. En esta coyuntura, la atención a la diversidad asume un lugar privilegiado en las políticas educativas.

Sin embargo, el discurso multicultural radicado en políticas emergentes no interroga las condiciones socio-políticas (también filosóficas, históricas y culturales) que producen la exclusión, ni se propusieron exceder la forma de la caridad pre-política. **La atención a la diversidad se volvió así un eufemismo de la educación para los pobres, de la distribución compensatoria de recursos en contextos de desigualdad que se dieron por sentado. Pero esto no es considerar la otredad, ni siquiera evidencia una real política inclusiva.** La diversidad ostenta una lectura por parte de ciertos circuitos discursivos como un indicador de extrema pobreza o de discapacidad manifiesta; no engloba a la diferencia inscrita en cada uno de los sujetos ni problematiza las relaciones de éstos con los procesos de legitimación del conocimiento.

Evidenciar la valoración de la otredad en los discursos que sustentan a las prácticas no es un problema meramente educativo o que pueda resolverse sólo con pedagogías más inclusivas. La problemática de la inclusión de la otredad supone entonces trascender la vinculación social entre docentes y discentes mediante la confirmación de un diagnóstico sociológico; más bien, significa apostar a que el conocimiento y la experiencia escolar los pondrán en contacto con otras subjetividades y otros mundos que modificarán y enriquecerán al propio. Como diría Habermas, se trata de dar lugar a la re-significación de los conocimientos y de la práctica educativa en toda su complejidad.

Institución: Ces, Uruguay.

Contacto: iparomper@hotmail.com

Palabras clave: edu-Blogs, didáctica, evaluación, Filosofía, interdisciplinar.

Resumen:

Esta ponencia tiene como objetivo presentar a la comunidad educativa la posibilidad de adaptar las metodologías didácticas a las nuevas tecnologías y necesidades demandadas por la población de adolescentes con la que se intenta construir una comunidad de investigación filosófica. Proyecto que involucra tanto a estudiantes, como a docentes de diversas áreas del conocimiento, generando una visión del mismo en tanto integración de saberes, salvando las distancias históricas entre asignaturas y los prejuicios de los cuales es difícil escapar a la hora de crear.

Se expondrá brevemente, a modo de introducción, qué son las Tic's, cuales son las herramientas de las cuales disponemos tanto docentes como alumnos para la creación intelectual colectiva y su difusión cultural. Con esta finalidad se presentara la opción de los blogs educativos como uno de los medios explorados y explotados por la docente. Mostrando un ejemplo práctico en donde se exponga de forma grafica cómo es el funcionamiento de un edu-blog, que tipo de actividades se ven involucradas en el, y que modalidades productivas se buscan incentivar.

Finalmente se desea invitar a los interesados a proseguir en esta búsqueda, aspirando al trabajo interdisciplinar e intercultural.

A modo de conclusión:

Desde los argumentos hasta aquí desarrollados parece cobrar importancia la necesidad de una reformulación de la situación comunicativa que debiera prevalecer dondequiera que se pretenda enseñanza y aprendizaje críticos. De ahí que considerar el papel de la otredad implique la capacidad de mantener sujetas a la duda las propias creencias, junto con el reconocimiento de las diferentes creencias de otro y la posibilidad de que puedan ser legítimas. Así pues, una forma de comunicación en que los interlocutores estén dispuestos a **revisar los procesos de construcción de sus subjetividades y cómo éstas afectan a la vinculación de cada cual con el conocimiento** es de evidente importancia para la educación, en una época que necesita una cooperación intercultural sin precedentes.

No obstante lo cual, la búsqueda de procesos de deconstrucción contradice las propuestas del sistema tradicional al que todos estamos acostumbrados, que tiende a la homogeneización del conocimiento y que en ningún caso lo considera, busca ni propone como paso previo a la **reconstrucción del conocimiento con nuestros interlocutores**.

¹ La noción de sujeto psicológico supone un acondicionamiento del conocimiento para ser presentado, no desde una racionalidad cartesiana, sino para una determinada condición psicológica.

¹ En tal sentido, es posible puntualizar que el discurso didáctico del que se nutren las prácticas debieran devolver a los interlocutores-alumnos el don de la palabra, “*la mirada acerca de su propia existencia; démosle lugar a sus historias, a sus concepciones del mundo...Sólo a través de la acción de nombrar y describir aquello en lo que estamos implicados, se despierta la conciencia*” (Taddey, 2006).

¹ En este caso, el “conocer” tampoco forma parte de ese circuito, pero al menos tiene acceso a él (Camilloni, 2001).

¹ “*Las expresiones se producen como hechos reales en un espacio y tiempo sociales. Decimos que las expresiones tienen significado, pero mejor sería decir que los oyentes las dotan de significado*” (Young, 1993:51).

¹ “*Una lejana comisión pericial, o incluso la problemática de otro tiempo y lugar*”(Young, 1993:60)

¹ En tanto forjador de políticas educativas (no planes pedagógicos), Varela propone la homogeneidad igualadora a fin de planificar y producir sujetos sociales para crear una sociedad allí donde no había nada.

Bibliografía consultada:

Camilloni, A (2001) *De herencias, deudas y legados. Una introducción a las corrientes actuales de la didáctica*. En Camilloni, A. y otros, **Corrientes**

didácticas contemporáneas. Paidós, México

Dussel, I (2003) **Enseñar hoy: Introducción a la educación en tiempos de crisis**. F.C.E., México

Litwin, E (2001) *El campo de la didáctica: la búsqueda de una nueva agenda*.

En Camilloni, A. y otros, **Corrientes didácticas contemporáneas**, Paidós, México

Taddey, G. (2006) *Sobre verdad y laicidad*. En revista **Conversación**, n.14, pp 44-45

Todorov, T (1997) **La conquista de América. El problema del otro**. Edit.

Siglo XXI, México

Touraine, A. (2001) **Igualdad y diversidad: las nuevas tareas de la Democracia**. F.C.E., México

Young, R (1993) **Teoría crítica de la educación y discurso en el aula**. Paidós, México.

LO FILOSÓFICO EN EDUCACIÓN

(Resumen)

Mauricio Langon. Uruguay. mlangon@gmail.com

Mi intención es plantear la importancia de *lo filosófico* en la educación y, específicamente, de una *enseñanza filosófica* (no reducida a los espacios curriculares llamados *filosofía*) que debería ser asumida por toda educación. A partir de algunos avances de una investigación de base empírica en proceso y la consideración de alguna bibliografía reciente, discutiremos el *rigor filosófico* en el aula y lo vincularemos con la noción de *función filosófica*. Resalto los *obstáculos* que hay que superar hoy para la implantación de una *educación filosófica*, alternativa valiosa (e incluso necesaria) para la formación y desarrollo pleno de los seres humanos de nuestra América.

Palabras clave: educación filosófica, enseñanza filosófica, rigor filosófico, función filosófica, lo filosófico.

OLIVEIRA, W.S. de, Prof. Ms. (AUTOR)

HENNING, L. M. P., Prof^ª Dr^ª. (CO-AUTOR)

Mesa 7: Educación

Centro de Educação, Comunicação e Artes – Departamento de Educação. Programa de Mestrado em Educação – 2007. UEL – Universidade Estadual de Londrina – Paraná.

walace.so@saolucas.edu.br.

leoni.henning@yahoo.com

OLIVEIRA, W.S. de, Prof. Ms. (AUTOR)

BUENO, J.L.P., Prof. Dr. (CO-AUTOR)

Mesa 7: Educación

Laboratório de Ensino a Distância – Coordenação de Ensino a Distância – Faculdade São Lucas – Porto Velho – Rondônia.

walace.so@saolucas.edu.br.

lucas@saolucas.edu.br

QUEM SOMOS NÓS, HOMENS DO SÉCULO XXI? CIDADÃOS, CONSUMIDORES... COVARDES... OU... HOMENS SEM EDUCAÇÃO.

A jornada humana rumo ao Século XXI ainda não está definida, afinal ela permanece atrelada ao Século XX. O processo de internacionalização total do capital teve um incremento na virada do Século XIX, com o estabelecimento da indústria automobilística e principalmente a petrolífera quando se optou pela substituição do carvão como fonte de energia pelo petróleo em todo mundo. Depois da metade do Século XX, nesse momento se deu o fortalecimento das multinacionais ligadas a esses setores que se tornaram mais **fortes e responsáveis**⁷⁹⁵ pelas políticas de Estado desse mundo capitalista.

A concretização da supremacia do estágio internacional capitalista culminou com retomada de um Estado mais fraco e servidor do capital com as políticas de Margareth Thatcher na Inglaterra e Ronald Reagan nos E.U.A. nos anos 80 do século passado, pois passaram a dar ênfase a diminuição do papel do Estado e fortalecimento do mercado. Assim, permitiu-se a possibilidade de aumento dos lucros pela diminuição da contribuição social das empresas. Não arrecadando impostos para os itens sociais a que deveria resguardar, o Estado mostra ser um mero marionete na mão do capital. Esse é o desmanche do Estado, um dos passos importantes para a globalização.

Com isso passamos a utilizar em meados dos anos 80 do século XX o termo globalização, para designar um novo capitalismo, baseado não mais na grande industrialização, não mais nas multinacionais, mas na concretização do consumo como valor dessa sociedade nova. Reorganizado e sustentado não mais pelo lucro da produção industrial, mas na especulação do capital financeiro. A verdadeira revolução que possibilitou essa condição foi o desenvolvimento científico ancorado pela tecnologia e sua instrumentalização, aquilo que passou a ser chamado de ciência da produção.

Mas, sem essa tecnologia não haveria a possibilidade de concretização de uma rede de comunicação tão eficaz e em tempo real que possibilitasse um corretor da Bolsa de Valores de São Paulo acompanhar em tempo o pregão da Bolsa de Tóquio e fazer sua transação. A característica do capital financeiro é a sua volatilidade, o que deixou os Estados nas mãos dos grandes aplicadores internacionais. Não há nada que garanta a permanência da aplicação do capital em um país, somente a possibilidade de lucro.

O ponto crucial do fortalecimento do capital financeiro, com certeza se deu pelo desenvolvimento e popularização da tecnologia no final do século XX. Com essa nova face todo o

⁷⁹⁵ Grifo nosso.

mundo torna-se participante ativo de todos os tipos de trocas. As possibilidades são impensáveis e o avanço da tecnologia acontece numa rapidez jamais vista até então. Isso permite o consumo de praticamente tudo na atualidade e a possibilidade de transações impensadas até algumas décadas atrás. Finda-se as multinacionais e surgem as transnacionais, mais dominadoras e com um poder imensurável.

Isso se dá pela implementação de uma produção globalizada adicionado a sistemas de informação também em caráter global o que permitem a sistematização do lucro em escala mundial. Essa estrutura representa o verdadeiro motor da economia mundial, as transnacionais ou firmas globais. Alimentado pela competitividade, outra característica básica dessa sociedade do consumo em que o fraco é ser solidário, como se ela fosse uma atitude de perdedor.

Como nas transnacionais, que são conglomerados tão grandes e abrangentes que sua estrutura se divide da seguinte forma: o país sede necessariamente não é o dono do capital que pode ser de outro país ou vários, a matéria-prima para sua produção não é do mesmo local da sua indústria e a própria mão-de-obra pode ser de vários países diferentes e sua produção é para o mercado global. E não há outra possibilidade de comércio ou um sistema que substitua o vigente. O que reforça assustadoramente o consumo não só como resultado da transação comercial, mas como valor e ideal a ser seguido. Criando uma sociedade cada vez mais individual e egoísta na sua essência.

O que dá a ilusão de um mundo sem fronteiras ou como McLuhan já usava na sua famosa expressão “Aldeia Global”, é da visibilidade do acesso tecnológico a comunicação de qualquer espécie contemporaneamente, o que permite não considerarmos geograficamente ou soberanamente nenhum local, pois todos os locais estão integrados ao globo pela tecnologia e por tanto ao mercado. Como se deixássemos de ser um mundo físico para sermos um mundo virtual. Essa é a globalização, que junto de conceitos e valores distorcidos do ser humano, tem produzido mais desigualdade social, desemprego, pobreza e fome.

Jamais se colheu tanto no mundo e jamais se passou tanta fome ao mesmo tempo. A produção agrícola com as tecnologias aumentou de tal maneira que não deveria mais existir fome no mundo. Mas, fatores como guerras civis que não existe o interesse de que se intervenha, superproduções que esperam nos armazéns até apodrecerem esperando o melhor preço do pregão só mostram como a massificação em torno da tragédia não nos causa mais indignação.

A população anestesiada a frente da televisão em cada quarto da casa ou do monitor da internet, nos transformou numa sociedade de individualizada, que não se choca com a barbárie do outro, pois ele já não é semelhante mais, ele é um concorrente. No início de um artigo seu sobre educação, inclusão e exclusão com adolescentes, Langon já nos leva a refletir:

Hay situaciones asombrosas, el mundo actual tiene elementos espantosos. Con eso estoy empleando términos que tienen que ver con Platón, pero referidos al mundo actual. Esta es una época problemática, aporética. Por ejemplo: la mayor riqueza con la más extrema pobreza. Toques impresionistas: fotos de tumbas colectivas de víctimas de la dictadura en Córdoba; de las víctimas del incendio de un supermercado en Asunción del Paraguay; África entera en la foto de un cuervo esperando a un niño; fotos de guerra; del tsunami... El problema es cómo se piensan esas situaciones. He trabajado algunos ejemplos de esto. (LANGON, 2005)

A indústria cultural de massa tem uma força de educação muito mais forte do que imaginamos ou somos capazes de mensurar. Os valores estão em crise e como não conseguimos dar conta de frear o processo e estabelecermos valores que nos sustentem de forma solidária e humana. A indiferença é como a hanseníase, diagnosticada precocemente tem um tratamento simples e eficaz chegando à cura total, mas tardiamente se instala e é irreversível nos deformando. E a indiferença pior do que a hanseníase nos deforma não o corpo, mas, aos pouco, a alma. A cristalização da individualidade como valor nos torna seres humanos insensíveis e duros.

Devemos reaprender a nos indignar e não aceitar a violência, a corrupção ou as crises que entram em nossas casas por todas as mídias possíveis e que assistimos durante nossos

jantares as barbáries do mundo como se fossem coisas normais e que não nos causam mais comoção e aceitamos como cotidianas, mas, elas não o são. Elas representam o analfabeto político, o alienado, cidadão de papel, o medroso, mas não nos representam, nós que acreditamos no Humano.

Precisamos resgatar a nossa capacidade de indignação e com ela lutarmos por um mundo solidário, não somente contra a fome, mas a saúde, educação e emprego. Não aceitando os valores que querem cristalizar nas mídias como os valores desse Século baseado na competição e consumo. Por isso, necessitamos resgatar a Educação Filosófica como proposta para a formação do novo cidadão, esse personagem que deveremos reconstruir para o Século XXI.

A educação é inerente à própria condição humana. Desde o momento em que o ser humano ficou ereto, olhou de frente o seu destino e vislumbrou no horizonte desse mundo a ser conquistado a sua condição de animal social, ele estabeleceu, como um dos fatores primordiais à sua condição humana, a educação.

O mais frágil dentre todos os animais que perambulavam pelo mundo nos seus primórdios, o homem teve que buscar a garantia da continuação e preservação da espécie, mesmo através de maneiras que não fossem próprias dele, mas que deveriam ser aprendidas e repassadas para as gerações futuras.

Desprovido de garras, pêlos ou qualquer condição peculiar à maioria dos animais, o homem tem, na inteligência e na sua condição social, grandes diferenciais. O conhecimento passou a ser dividido socialmente. As informações foram transformadas na arma que alterou o meio em que ele viveu e vive. Kant observou essa condição humana relacionada à educação, quando afirmou:

O homem é a única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, o trato), a disciplina e a instrução com a formação. Conseqüentemente, o homem é infante, educando e discípulo. (KANT, 1996, p.11).

Em primeiro lugar, a condição de grupo social lhe deu as forças necessárias para a conquista inicial. Unidos, os seres humanos potencializam probabilidades de sobrevivência que não teriam sozinhos.

O conhecimento torna-se primordial na evolução humana. Dominando o meio ambiente lentamente, a sua transformação se dá pela conquista do fogo, da agricultura, do ferro, enfim, lhe confere presença cada vez mais superior. Esse conhecimento, sua manutenção e continuidade ocorrem pela educação. Educação é o instrumento que propicia a passagem da informação de uns para outros e de geração para geração. Moraes contribui, ao resumir:

Ao que parece, quando, pela mediação do conhecimento acumulativo do homem, procurou-se organizar a vasta aprendizagem da vida em benefício até mais da sociedade do que propriamente do indivíduo, surgiu a prática educacional sistemática. Interpretado desta forma as indicações históricas. Suponho que, em sua origem, a educação tenha resultado de dois momentos consecutivos: ao ímpeto de sobreviver seguiu-se o desejo de aperfeiçoar a vida. (MORAIS, 2003, p.35).

A educação não se dá somente pelo conhecimento, mas também por valores morais. Educa-se tanto na família (informal) quanto na escola (formal). A educação é propriamente a condição não somente de conhecimento ou de valores morais, mas de transformação humana. Dessa forma, a reflexão do tema leva para além da condição da cidadania. Há também uma reflexão mais profunda da sociedade e da pessoa. Ou, nas palavras de Morin:

Quantos sofrimentos e desorientações foram causados por erros e ilusões ao longo da história, e de maneira aterradora, no séc. XX. Por isso, o problema cognitivo é de importância antropológica, política, social e história. Para que haja um progresso de base no séc. XXI, os homens e as mulheres não podem mais ser brinquedos inconscientes não só de suas idéias, mas de suas próprias mentiras. O dever principal da educação é de armar cada um para o combate vital para a lucidez. (MORIN, 1999, p.33).

Valorizar algo, tornando-o importante ou não dentro daquilo que poderá ser considerado como certo ou errado, é difícil, mas necessário. Hoje, os valores estão em crise, portanto os referenciais também entraram em crise. Lipman oferece apoio para uma reflexão sobre valores:

Embora os valores morais representem apenas uma categoria de valores entre muitas, seria difícil negar que ética é a área mais crucial para a educação de valores. A ética, um dos principais ramos da Filosofia, é considerada a teoria da conduta moral, isto é, a conduta humana está sujeita a um tipo de apreciação, que chamamos moral, que resulta em determinados tipos de conduta, que denominamos melhores, piores, errados, bons, ruins, etc. A ética representa a tentativa filosófica de examinar as bases racionais de tais estimativas e de delinear teorias que, entre outras coisas, sugerissem modos em que princípios éticos pudessem vir a auxiliar as condições morais da vida humana. (LIPMAN, 1990, p.69).

Os valores são diferentes e necessários para a composição social. Existem os valores estéticos, religiosos, intelectuais, de utilidades, mas, também aqueles especificamente morais, tais como, consoante Cortina (2005, p.177), “a liberdade, a justiça, a solidariedade, a honestidade, a tolerância ativa, a disponibilidade para o diálogo, o respeito pela humanidade nas outras pessoas e na própria”.

No momento, é importante levantar três valores morais enumerados por Cortina basicamente pensados a partir da proposta de construção da cidadania pela educação:

Os valores morais se especificam a partir dessa perspectiva pelo seguinte: 1) Dependem da *liberdade humana*, o que significa que cabe a nós realizá-los. 2) Precisamente por isso não podem ser atribuídos nem aos animais, nem às plantas, nem aos objetos inanimados. 3) Uma vida sem esses valores carece de humanidade, por isso os universalizariamos, ou seja, estaríamos dispostos a defender que qualquer pessoa deveria tentar realizá-los, caso não quisesse perder em humanidade. (CORTINA, 2005, p.177:178).

O que é preciso ressaltar em relação às considerações sobre o valor, na educação, é justamente que a condição humana, não só de sociedade e cidadania, se estabelece quando observamos o grau de valor que damos às coisas, com relevo para os chamados valores morais. Eles são norteadores da conduta necessária para uma construção da cidadania que é política, mas que tem na educação filosófica o seu instrumento transformador, que tentamos descrever neste trabalho.

A questão é discutir a educação filosófica e o seu papel na construção da cidadania. E o que vem a ser essa educação? Em primeiro lugar, ela é a pedagogia que ajuda a construir a cidadania. O objetivo deste trabalho é justamente demonstrar que a cidadania é algo construído em sociedade e, principalmente, com o auxílio da educação.

E o instrumento mais apropriado para essa construção é a educação filosófica. Desde a cidadania grega, a educação filosófica tem papel transformador como construtora de conceitos, como instauradora de reflexões sobre esses próprios conceitos e ainda sobre crenças, enfim é o dispositivo que deflagra o comportamento questionador da sociedade é a concretização da característica política como fator essencialmente humano e agora lapidado.

Várias perguntas são feitas nesse momento. Que cidadania é esta? Para qual educação? Qual é a educação correta para a cidadania? Hoje realmente terá efeito essa educação e essa cidadania? O que é melhor, preparar para a cidadania ou para o mercado de trabalho?

O que se percebe a respeito da construção da cidadania, até aqui, é que a educação é um dos caminhos para a construção do indivíduo e dessa forma, para uma tradução da expressão social, o cidadão. A Declaração de Paris para a Filosofia, de 1995, aponta os indicadores dessa construção:

Sublinhamos que o ensino de filosofia favorece a abertura do espírito, a responsabilidade cívica, a compreensão e a tolerância entre os indivíduos e entre grupos, *reafirmamos* que a educação filosófica, formando espíritos livres e reflexivos – capazes de resistir às diversas formas de propaganda, de fanatismo, de exclusão e de intolerância – contribui para a paz e prepara cada um a assumir suas responsabilidades face às grandes interrogações contemporâneas, notadamente no domínio da ética. (Declaração de Paris para a Filosofia de 1995, p.01).

Essa transformação se dá nos processos diretos e indiretos da educação, ou seja, pela educação formal e informal. A sua virtude aparece nas diferenças culturais apresentadas pelo ser humano. Mas as desigualdades sociais se repetem, em eterna imperfeição. A escola é o espaço onde se consolida uma das características mais importantes da cidadania, a identidade e não ao social, mas também política. Lipman já nos orienta para a importância do espaço escolar:

Em suma, as escolas devem preparar os estudantes para a cidadania fornecendo-lhes toda apresentação e participação possível nos diversos procedimentos racionais que caracterizam a sociedade adulta – na lei, na diplomacia, nas negociações trabalhistas, na vida empresarial; onde quer que as pessoas intervenham, pesquisem, critiquem, examinem precedentes e tradições, considerem alternativas e, em resumo, raciocinem juntas ao invés de apelar para a arbitrariedade e violência. Somente por essa participação ativa na práxis democrática e institucional é que os jovens estarão preparados a exercitar a cidadania quando se tomarem adultos. (LIPMAN, 1990, p.79).

Educação para a cidadania implica educar para o desenvolvimento humano. Educar dessa maneira é dar oportunidade a todos de obter o direito inquestionável e intransferível da construção autônoma, feliz e sábia do indivíduo social, o cidadão, portanto ser político ativo na sociedade. Educar para ser ele o próprio ator social da construção de sua história.

Um ser envolvido plenamente, consciente dos seus valores, de sua cultura e de outras culturas. *“Julgamos* que o desenvolvimento da reflexão filosófica, no ensino e na vida

cultural, contribui de maneira importante para a formação de cidadãos, no exercício de sua capacidade de julgamento, elemento fundamental de toda **democracia**⁷⁹⁶.” (Declaração de Paris para a Filosofia de 1995).

Justamente aí se dá a alquimia da transformação; é quando o indivíduo se torna apto a ter no conhecimento essa capacidade de reflexão, não só de saberes e valores, mas de ser ativo, com direito a voz na sociedade em que vive assumindo o seu papel político.

Assim, ação da educação filosófica tem um papel eminentemente político. Afinal, a essência humana é política e a atuação da educação é a transformação. Por isso, a educação filosófica contemporânea baseia-se na crítica, postulando que a ação dialógica se faz necessária para o crescimento da consciência dos seres sociais pela participação e não pela omissão. A reflexão é uma arma necessária e importante para fixar as bases da identidade e da cultura de todos, principalmente quando aprendemos que não devemos nos tornar omissos e sim atuantes, especialmente no meio social no qual estamos diretamente inseridos. Lipman orienta:

Assim, os ideais que guiam uma sociedade democrática, como justiça e liberdade, podem ser apresentados como metas em direção às quais a sociedade está comprometida em mover-se e aproximar-se progressivamente. Tais ideais precisam ser apresentados não como conceitos acabados mas sim como conceitos que estão abertos e são contestáveis, convidando à discussão e clarificação. Conseqüentemente, com a aquisição dos mecanismos e metodologia de avaliação, os estudantes achar-se-ão capazes de estimar se as instituições de sua sociedade de fato implementam e tornam possível a realização de seus ideais. (LIPMAN, 1990, p.78).

É preciso estimular o diálogo e delegar responsabilidades na medida certa de maturação pertinente a cada momento do educando, para que os seus movimentos conduzam para a busca de resoluções das problemáticas vividas por ele. Durante esse processo, ele deve tomar consciência de que faz parte da sociedade. É de suma importância garantir a oportunidade de expressar a própria reflexão e buscar, através dela, um diálogo no qual todos possam construir, juntos, a solução para qualquer tipo de problema. Freire diz:

A fé nos homens é um dado *a priori* do diálogo. Por isto, existe antes mesmo de que ele se instale. O homem dialógico tem fé nos homens antes de encontrar-se frente a frente com eles. Esta, contudo, não é uma ingênua fé. O homem dialógico, que é crítico, sabe que, se o poder de fazer, de criar, de transformar, é um poder dos homens, sabe também que podem eles, em situação concreta, alienados, ter este poder prejudicado. Esta possibilidade, porém, em lugar de matar no homem dialógico a sua fé nos homens, aparece a ele, pelo contrário, como um desafio ao qual tem de responder. Está convencido de que este poder de fazer e transformar, mesmo que negado em situações concretas, tende a renascer. Pode renascer. Pode constituir-se. Não gratuitamente, mas na e pela luta por sua libertação. Com a instalação do trabalho não mais escravo, mas livre, que dá a alegria de viver. (FREIRE, 1987, P.81).

⁷⁹⁶ Grifo nosso.

Ensinar cria uma relação em que educando e educador são seres ativos da construção do conhecimento, buscando a compreensão através de um diálogo crítico sobre a realidade. Ou, como Freire exemplifica:

E essas condições implicam ou exigem a presença de educadores e de educandos criadores, instigadores, inquietos, rigorosamente curiosos, humildes e persistentes. Faz parte das condições em que aprender criticamente é possível, a pressuposição por parte dos educandos de que o educador já teve ou continua tendo experiência da produção de certos saberes e que estes não podem a eles, os educandos, ser simplesmente transferidos. (FREIRE, 2003, p.26).

O comprometimento do educador não pode ser somente ensinar, ele deve também ensinar a pensar. Justamente nesse momento se estabelece a necessidade da educação filosófica. Se realizada de forma adequada, pode se tornar um caminho para a construção do saber e de conceitos necessários à reflexão sobre o que é cidadania e o que é o mundo.

Por muitas vezes, não encontramos respaldo para a construção da cidadania, pois o mundo em que vivemos se mostra antagônico. Aquilo que visa à construção da cidadania é contraditório com a economia de mercado ou com os ideais de globalização. Assim, a humanidade desenvolveu tipos variados de cidadania, necessários para enfrentar a hegemonia do sistema globalizado neoliberal.

Buscar uma educação crítica incorre em fazer uma leitura da sociedade e, muitas vezes, não há interesse em se fazer de fato tal leitura. Afinal, ela poderia expor mazelas do mundo “democrático” em que vivemos e que tanto se defende.

Na construção dessa relação entre educador e educando pela ação dialógica, fundamentada na curiosidade, na ética e na construção social da educação, percebemos que também faz parte desse processo o que Freire chama de “assunção”, ou seja, a ação propriamente dita de assumir determinadas questões que identificam o sujeito como partícipe de um conteúdo mais abrangente, que é o da ação social.

Ora, o indivíduo tem que se assumir como sujeito, mas sem deixar de fazer parte de um contexto onde ele é mais que simples participante, é parte integrante da realização cultural e social do seu grupo. Na valorização da ação dialógica através de atos e movimentos, como o de assumir-se sem medos, baseados no respeito entre educador e educando, construímos condições para aquisição de conhecimento e também para a construção da cidadania.

O educador deve respeitar a autonomia e as diferenças do educando e buscar, na ação dialógica, a conquista de um novo momento na relação de ambos, baseado em democracia, ética, liberdade e cultura individual. A educação filosófica se mostra integradora desses conceitos e necessária para a formulação de novos conceitos. Afinal, os sujeitos se realizam num contexto dialético. A autonomia está no pressuposto da liberdade individual usada para a construção de uma libertação coletiva. A autonomia pressupõe responsabilidade para comigo e para com todos.

A educação filosófica tem no caráter político um fator essencial da sua proposta. Dessa forma, o seu papel na educação não é somente formar a reflexão ontológica do ser ou apresentar disposições para uma epistemologia. Ela nos mostra também que é o início responsável pelo ensinar a ser cidadão e a importância desse significado. Dessa forma, os temas debatidos hoje, acabam por redefinir paradigmas, colocam em cheque temas já constituídos e que foram parâmetros, mas que, em um mundo virtual e globalizado, precisam de um novo debate. As alterações em nossa estrutura acontecem de forma cada vez mais rápida, praticamente instantânea.

A educação precisa discutir esse novo mundo debatendo os novos conceitos e paradigmas e não pode demorar a fazê-lo. Esse é um momento crucial para discutirmos o próprio papel da educação, pois a discussão dos rumos da sociedade jamais esteve tão presente e necessária quanto hoje.

Essa construção é política? É baseada em valores? Essa construção se dá pela ética? Essa construção se dá pelo diálogo? Não há como questionar cidadania e sua construção sem encontrar na educação filosófica uma proposta para a sua realização, mesmo aparentemente utópica. Afinal, aquilo que se faz para realização do humano, na maioria das vezes, leva consigo essa pecha.

A força da política na educação é a força do individual manifestado pelo coletivo, ou a força do público sobre o privado. A construção da sociedade só se dá quando indivíduos constroem coletivamente, a partir da abnegação das suas individualidades, uma consciência coletiva visando à integração harmônica representando todos.

Como se um, ao ver o outro, pudesse se reconhecer nele. Uma das facetas da política é a representação. Assumir o que é público e coletivo é uma exteriorização da importância de todos, assim, aprendemos e percebemos que a cidadania passa pelo ato político, não se concretiza sem ele. Ou, como afirmou Rousseau acerca do pacto social, “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1978, p.33).

Entendemos que a educação se constrói não somente em função de cada um, mas acontece como expressão de todos que chamamos de cidadania. Assim, a educação filosófica nos sustenta, dando-nos condição de discernir, optar, observar e escolher, desde que todos tenham, evidentemente, acesso a ela e possam usufruir todas as possibilidades que ela realmente oferece. Todo ser humano experimenta uma transformação após manter contato com a educação. Freire ilustra bem essa idéia, em *Pedagogia da Tolerância*:

Paulo Freire – “Eu fiz um trabalho em Angicos, com o secretário da Educação do Rio Grande do Norte da época, que me procurou no Recife e me levou para lá. Fiz uma série de exigências de ordem política ao então governador do Rio Grande do Norte. Ele aceitou e nós fizemos um bonito trabalho com a juventude em Angicos. Se alfabetizaram trezentas e tantas pessoas num período de dois, três meses. O João Goulart foi ao encerramento desse trabalho, viu aquilo e ficou muito tocado por aquele trabalho que se realizou no Rio Grande do Norte. Em seguida, o ministro dele da época, que era o Paulo de Tarso me trouxe, para implantar esse plano de alfabetização, que foi abortado, precisamente, pelo golpe.

Museu da Pessoa – O sr. lembra do fechamento de Angicos? Li isso numa reportagem que, com as autoridades todas, um sr. de setenta anos falou que maior do que a fome da barriga é a fome da cabeça.

P.F. – Inclusive ele fez um discurso. Foi muito interessante porque o presidente da República já tinha encerrado a reunião quando ele pede a palavra. Não tinha nada com os protocolos. Ele pede a palavra para falar, e eu me lembro que um dos presentes da comitiva do presidente disse assim:

- Eita, quebrou o protocolo!

Ele virou-se e disse:

- Quebrei o quê?

Ninguém respondeu mais. E aí o João Goulart, que era um homem muito simples, disse:

- Pois não, pode falar.

Ele levantou-se e disse:

- Alteza – chamou o presidente Goulart de alteza (risos) – me lembro de que, uma vez, houve uma fome muito grande nesse Estado, e outro presidente, que era o Getúlio Vargas veio aqui, ao Rio Grande do Norte, para ajudar a gente a sair da fome da barriga. E hoje veio Vossa Alteza para ajudar a **gente a matar outra fome, a fome da cabeça, a fome do saber**⁷⁹⁷.

Depois ele disse uma coisa que a imprensa não deu, não noticiou.

- Nós aprendemos aqui, presidente, mais do que assinar o nome, do que ler um bilhete, nós aprendemos aqui a mudar.

- Sim, porque o João Goulart tinha citado no discurso dele, a carta do ABC do país, que era a Constituição. E ele disse:

- Nós aprendemos, presidente, mais do que ler a carta do ABC do Brasil, aprendemos a mudar ela também.

Isso é uma coisa fantástica, e essa afirmação dele não foi citada pela imprensa na época. Não foi. Mas ele disse isso. E deve ter agravado com essa frase dele os líderes do golpe que se deu no ano seguinte. (FREIRE, 2004, p. 285).

O mundo dos nossos dias carece de alimento para a cabeça, e tal alimento é justamente a educação. A educação filosófica é a grande possibilidade da construção de uma nova ordem mundial imbuída de um fim único, a reconstrução de um modo não opressor, visando todas as sociedades sem manter o privilégio de um pequeno grupo, seja de indivíduos, seja de nações. Os problemas mundiais devem ser encarados como problemas de todos a serem resolvidos. Este é um grande passo para a construção de um novo ser humano, em um novo século.

É fundamental discutir, refletir sobre as questões aqui propostas, com o intuito de construir mudanças educacionais e sociais concretas. Afinal, utopia não deve ser entendida de modo ingênuo, mas como possibilidade da concretização humana digna, ética e democrática, significando uma verdade que ainda não se tornou realidade.

A construção da cidadania hoje é uma das grandes preocupações e um dos desafios para a edificação do novo século XXI. Temos consciência de que o pleno exercício da cidadania não se concretizou ainda em nossa sociedade. O próprio termo tem um significado questionável. Para entender essa questão, basta admitir o caos da sociedade em que vivemos: não temos políticos representativos e com atitudes transparentes; não temos uma Constituição realmente aplicável, pois o judiciário vive das brechas das leis para o não cumprimento delas e para a garantia da impunidade; não temos posturas baseadas em valores que possam nortear as gerações futuras; não temos perspectiva de paz; temos a manutenção ideológica da guerra ao terrorismo, como garantia de um mundo questionável; vivemos a valorização do “ter” em detrimento do “ser”; enfim, passamos por uma crise de valores sem precedentes.

Acreditamos, assim, que a educação filosófica tem as condições necessárias para despertar a construção desses conhecimentos, através de formulação de conceitos, reflexão, ação dialógica e experimentação efetiva dessa construção.

⁷⁹⁷ Grifo nosso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORTINA, Adela. *Cidadãos do mundo – para uma teoria da cidadania*. São Paulo – S.P.: Edições Loyola, 2005

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1977.

_____, *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987.

_____, *Pedagogia da Autonomia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2003.

_____, *Pedagogia da Tolerância*. Campinas:UNESP. 2004.

LANGON, Mauricio. El impacto de la realidad en aulas con adolescentes; reflexiones en torno a inclusión y exclusión. http://www.uruguaypiensa.org.uy/noticia_27_1.html 2005.

KANT, Immanuel (1724-1804). *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Cock Fontanella, Piracicaba – S.P.: Editora Unimep, 1996.

LIPMAN, *Filosofia vai à Escola*. São Paulo: Summus, 1990.

MORAIS, Regis de. *Educação Contemporânea: olhares e cenários*. Campinas – S.P.: Editora Alínea, 2003.

APORTES PEDAGÓGICOS: SISTEMAS Y COMPLEJIDAD.

ZORAYA ORSI MENY

PROFESORA DE FILOSOFÍA.
CERP SUROESTE.
LICEO N° 1 COLONIA DEL SACRAMENTO.

zorsister@gmail.com

Dirección Manuel Lobo 663/303

099095288
052-20100

“...en el raciocinio, bastan unas pocas palabras y ningún trabajo para producir una confusión, y se necesita un trabajo inmenso para deshacer esa confusión por el raciocinio”. Vaz Ferreira⁷⁹⁸

Resumen.

Según se ha visto con Edgar Morin los hombres “hemos adquirido conocimientos sin precedentes sobre el mundo físico, biológico, psicológico y sociológico. La ciencia ha hecho reinar, cada vez, más, a los métodos de verificación empírica y lógica (...) y sin embargo, el error, la ignorancia, la ceguera, progresan, por todas partes, al mismo tiempo que nuestros conocimientos.”

Desde este lugar, las causas del error radican en el modo de organización de nuestro saber en sistemas de ideas.

Esto implica que existe una nueva ignorancia vinculada al desarrollo mismo de la ciencia, y por tanto, una ceguera vinculada al uso degradado (e ilegítimo) de la razón.

En relación estrecha con esta visión, y desde el 1900 uruguayo, había sostenido Carlos Vaz Ferreira los inconvenientes de pensar en forma unidireccional. En su “Lógica Viva” estableció las diferencias fundamentales entre pensar por sistemas y pensar por ideas a tener en cuenta:

“Hay dos modos de hacer uno de una observación exacta o de una reflexión justa: el primero, es sacar de ella, consciente o inconscientemente, un sistema destinado a aplicarse en todos los casos; el segundo, reservarla, anotarla, consciente o inconscientemente también, como algo que hay que tener en cuenta cuando se reflexione en cada caso sobre los problemas reales y concretos”.⁷⁹⁹

Parece que en el primer caso estamos habilitados para pensar mejor porque tenemos una regla fija, tenemos una norma que nos permite resolver todas las cuestiones o por lo menos, la certeza para la mayoría de los casos que se presentan. En tanto parece que pensar por ideas, muchas y variadas, considerar distintas alternativas, nos conduce a un estado de inseguridad que, frente a los demás, nos convierte en débiles o dubitativos, con el riesgo de ser juzgados como poco prácticos. A pesar de visualizar esto, no hemos podido eludir la tentación del pensamiento sistemático. En la educación tampoco, desconociendo que el tema abarca por lo menos, dos posibilidades de interpretación: como sistema de pensamiento cerrado y sistema de pensamiento abierto.

Estos sistemas abiertos nos permiten situarnos en un nivel transdisciplinario, y a su vez, concebir al mismo tiempo, tanto la unidad como la diferenciación de las ciencias, no solamente según la naturaleza

⁷⁹⁸ Vaz Ferreira: *Lógica Viva*, p. 217

⁷⁹⁹ Vaz Ferreira: *idem*, p.128

material de su objeto, sino también según los tipos y las complejidades de los fenómenos educativos. Es decir, que se vuelve al principio dialéctico constitutivo de la cosmovisión compleja: la contradicción. La realidad última como unidad de opuestos –materia y actividad, forma y contenido- es contradictoria y, el movimiento que en sí mismo implica una transformación, solo es posible como resultado de tendencias en conflictos, tensiones, internas que residen en el corazón de los procesos educativos.

¿Cómo se pueden superar estas tensiones internas, estas tendencias en conflicto o fuerzas antagónicas en el ámbito educativo? ¿En qué medida se puede incidir para construir propuestas transformadoras? Esta es la idea a desarrollar en esta ponencia, a partir del pensamiento complejo y el pensar por ideas a tener en cuenta.

Introducción.

Se ha dicho que cuanto más poderosa es la inteligencia general, más grande es la facultad de tratar los problemas particulares. Hoy en nuestro país, estamos ante la puesta en marcha de una nueva Ley de Educación que determina la reforma de la enseñanza en general, y dentro de ella, la organización de la enseñanza media y superior que compromete nuestra cultura, nuestras posibilidades intelectuales y morales como nación. Por esto es apropiado examinar desde este nuevo escenario la cuestión de la educación y el desarrollo del pensamiento; ya que no solo interesa a nuestro país, sino a aquellos que teórica o prácticamente tengan que plantearse problemas análogos, como será el caso de muchos de aquellos cuya organización desde el punto de vista de la enseñanza, tenga alguna similitud con la nuestra.

Las reformas y cambios de leyes han sido una constante histórica, motivadas por las necesidades de un tiempo y contexto, y también se han intentado los cambios arremetiendo con nuevos reglamentos, planes, programas, textos, procedimientos y otras cuestiones. Pero muchas veces –ha dicho el uruguayo Carlos Vaz Ferreira- “las verdades pedagógicas son verdaderas banalidades”⁸⁰⁰

Algunos males en la enseñanza media fueron detectados por Vaz Ferreira en 1918 desde sus “Lecciones de Pedagogía” y se refieren a cuál es el momento en que ha de terminar la cultura general y cuál es el momento en que ha de empezarse la especialización.

Por el primer mal, el individuo queda incompleto –se afirma-, en tanto mientras menos aptitudes generales se poseen, menos completo es el individuo en sí mismo. En relación directa con nuestra realidad podemos asegurar que este mal se profundiza con los impactos de las nuevas actitudes sociales y complejas realidades económicas donde aparece como contrapartida la expectativa de formar individuos más completos. A esto se suma como referente de nuestra época la expansión de los medios masivos de comunicación, que colaboran en la construcción de “sujetos atados a prácticas fragmentarias, movilizantes, divertidas, y saturadoras a la vez”⁸⁰¹, prácticas que junto a otros elementos propios de nuestra cultura, profundizan el individualismo.

Si entendemos que la educación debe favorecer la aptitud natural del espíritu para plantear y resolver los problemas y, correlativamente, estimular el pleno empleo de la inteligencia general, entonces nos preguntamos: ¿cuánto aprenden nuestros jóvenes? ¿Qué espera hoy la sociedad de la educación? ¿Cuál es la real dimensión de la ignorancia en la sociedad de la información? ¿Qué posibilidades tiene en este marco la democracia? ¿Afirmamos o negamos nuestro legado cultural a los jóvenes desde nuestras valoraciones como adultos?

Guillermo Etcheverry complementa esta idea afirmando que estamos ante una tragedia educativa donde “las expectativas desmedidas cifradas en el aporte de la tecnología al proceso de la educación, contribuyen por su parte, a desplazar el interés por el desarrollo de los mecanismos de pensamiento complejos ligados a la reflexión, hacia aquellos vinculados con la simple contemplación de imágenes y operaciones sencillas”⁸⁰²

No obstante, si bien es cierto que en los procesos educativos se producen situaciones que, si bien son caóticas, no deseables o inconsistentes, contienen entre sus propios elementos las condiciones de

⁸⁰⁰ Vaz Ferreira: Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de enseñanza, Vol.1, 1963, p. 179

⁸⁰¹ Díaz, E: Posmodernidad, 2000, p.89

⁸⁰² Etcheverry: La tragedia educativa, 2006, p.12

posibilidad de un cambio positivo. Por lo tanto, una propuesta para un cambio de pensamiento implica un cambio de perspectiva respecto de la manera tradicional de pensar la educación, implica un cambio de mentalidad, una apuesta a un pensamiento abierto y complejo.

Por el segundo mal, de la cesación temprana de la cultura general, se expone al especialista a ser incompleto y deficiente aun en la misma especialidad. "Hasta puede decirse –junto a Vaz Ferrerira- que la mayor parte de los grandes descubrimientos geniales, nacen más allá y fuera del campo especial de cada ciencia"⁸⁰³ Esto tiene aplicación tanto para las sociedades nuevas como era la nuestra en 1900, y también en sociedades como la actual, múltiple, superficial, que privilegia lo "útil" o "placentero", el culto a la información indiscriminada, la banalización y homogeneización de la cultura. Así es como nuestra civilización y nuestra enseñanza han puesto en primer lugar la separación del conocimiento en lugar de la unión, el análisis en lugar de la síntesis, la practicidad ante la profundidad. Por esto, observamos que tanto la separación como la acumulación sin nexo de conocimientos se imponen perjudicialmente sobre la organización que los une e integra, sobre la organización que les da sentido general.

Siguiendo a Morin podemos decir que "como nuestro modo de conocimiento desune los objetos entre sí, hemos de concebir lo que les une. Como aísla los objetos de su contexto natural y del que forman parte, resulta de necesidad cognitiva situar un conocimiento particular dentro de su contexto y colocarlo en su conjunto"⁸⁰⁴

La idea central está entonces en descubrir y transformar aquello que genera fronteras, es decir, cambiar los principios organizadores del conocimiento que se dan a través del desarrollo del pensamiento para que la vida tenga sentido.

Desarrollo argumentativo.

Como se ha planteado, la complejidad⁸⁰⁵ involucra una asociación conceptual entre la razón desde lo intelectual, el orden, la lógica científica, junto a las certezas, la pasión, lo impredecible del impulso y la espontaneidad.

Esta forma de ver la realidad partiendo de la realidad misma, definen una dialéctica compleja entre naturaleza, sociedad y pensamiento. En este sentido los planteos de Vaz Ferreira y Morin coinciden al darle a la enseñanza un lugar definido, el lugar de lo que debe ser la verdadera cultura, la que establece el diálogo entre cultura de humanidades y cultura científica; el lugar del encuentro entre el alcance lógico de lo que se dice y el efecto psicológico que produce.

En esta tensión adquiere sentido otra vez la confianza en la educación y el esfuerzo por desarrollar razonamientos individuales y colectivos que permitan el entendimiento. Una forma de lógica que no prive a los hombres del buen sentido. Vaz Ferreira explica que cuando nos comunicamos además de la parte consciente, racional y voluntaria también debemos observar la parte subconsciente, no racional y no voluntaria. Entonces, si bien los diferentes puntos de vista y creencias son esquemas tomados como verdaderos por quienes los sostienen, en contextos institucionales y dialógicos, la "verdad gradual" debe ser construida en el proceso de intercambio comunicativo sin que se imponga una única y definitiva verdad.

Por eso, este análisis gradual de la verdad que buscamos tiene que ver con pensar por ideas a tener en cuenta y evitar el pensar por sistemas, que en planteo de Morin corresponde a los sistemas cerrados que afectan todo lo cognoscible.

"Tener un sistema –ha dicho Vaz Ferrerira- se diferencia de no tener un sistema en que con una sola palabra se puede explicar todo lo que piensa el que tiene un sistema; en tanto que, para explicar todo lo que piensa el que no tiene un sistema, se necesitan muchas palabras. *Esto no quiere decir que el último sea incompleto, ni inconsecuente, ni contradictorio...*"⁸⁰⁶

⁸⁰³ Vaz Ferreira: Lecciones de Pedagogía, Vol. 1, 1963, p.35.

⁸⁰⁴ Morin: La mente bien ordenada, 2003, pp 29-30

⁸⁰⁵ Complexus: lo que está tejido junto.

⁸⁰⁶ Vaz Ferreira: Lógica Viva, p. 269

Se trata de centrarse en la búsqueda de la verdad a partir de la consideración de diferentes propuestas, de una elección posible entre las distintas opciones planteadas. Esto es sumamente interesante no sólo como posibilidad de desarrollar el pensamiento complejo, abierto, plural, sino también como posibilidad de adaptación práctica y didáctica para una enseñanza viviente que todavía nos hace falta.

En síntesis, pensar por ideas implica como se ha visto, considerar el alcance lógico y el psicológico de los razonamientos, es decir comprender los distintos significados de una expresión. Obliga a distinguir en qué grado una cuestión es de hecho o de palabras, elemento importante para asegurar que en la discusión se están admitiendo los mismos hechos.

Implica distinguir entre oposiciones de creencias y oposiciones de planos mentales, es decir que según los acuerdos, pueden coincidir o no. Pensar por ideas es recurrir a la mayor cantidad posible de ideas y perspectivas, es considerar los aportes de cada uno de los pensamientos en cuestión aterrizándolos a la situación concreta.

Esta manera de pensar exige por tanto examinar cada problema del modo más amplio posible y, reservar todas las ideas que se puedan para aplicarlas desde la "gradualidad" con un criterio justo, respetando el contexto natural donde hayan de aplicarse.

Por tanto, queda claro que no hay verdades a priori, éstas pueden ser evaluadas y transformadas mediante la discusión que despliega su significado, la meta es quebrar los prejuicios de forma intencional y rotunda. Se trata de un proceso donde el pensamiento verdadero no es estático ni completo, sino un pensamiento que se construye en diferentes circunstancias históricas por sus propios actores.

Compartimos una sociedad y una cultura definida como posmoderna, posética, posfilosófica, que nos exige nuevas interpretaciones y adaptaciones; sobre todo en el campo educativo, donde estudiantes y docentes están expuestos a nuevas tensiones y exigen nuevas respuestas. Tal vez el desarrollo del pensamiento complejo a través de una metodología vazferreireana, de un esfuerzo de los docentes en pensar por ideas y ayudar a los estudiantes a pensar por ideas, sea una buena alternativa para esa enseñanza con sentido, alternativa para esa enseñanza viviente que aspiramos y solo podremos lograrla cambiando conscientemente antiguos esquemas repetidos que hemos incorporado en forma acrítica.

Este pensamiento complejo y reflexivo se presenta como una alternativa para que los docentes y estudiantes eviten el peligro de formarse y formar espíritus estrechos, limitados. En ese sentido es oportuno recordar en la línea de Vaz Ferreira que por buenos que sean en los procedimientos e ideas, cuando se empieza a enseñarlos demasiado oficialmente, y con demasiada insistencia y generalidad pueden ocurrir dos cosas: la rutinización y la uniformidad.

"Es decir que a veces – explica el filósofo uruguayo- procedimientos buenos en sí, se rutinizan y se uniformizan de tal modo, que se desea un cambio, aunque no se lo sustituya por procedimientos mejores, porque todo se ha vuelto mecánico, reflejo, sin espíritu..."⁸⁰⁷ Además podemos interpretar que si todos los profesores enseñan de la misma manera y hacen lo mismo, se corre el riesgo de anular la posibilidad de innovación, a la creatividad y la conquista de la autonomía; condiciones éstas muy propias del pensamiento complejo. A veces, con el fin de evitar el temido desorden o lo inconmensurable, se cae en renovados dogmatismos, y lo que era mejor, se hace malo. Si queremos elevar el nivel cultural de la población estudiantil es necesario apelar a una educación no dogmática. La visión de Piedra Cueva amplía esta idea: "muchas veces, la ignorancia se expresa en las variadas formas de simplismos intelectuales, en el manejo acrítico de la información, en la utilización abusiva de lugares comunes, de eslóganes y de fórmulas de recibo corriente, tendencias a falsas generalizaciones, y otros modos ingenuos de pensamiento".⁸⁰⁸

Esta "lógica de las discusiones" que se ha planteado, admite también otros alcances y repercusiones como bien ha expresado María Gracia Nuñez, "se dirige al entendimiento, al reconocimiento y

⁸⁰⁷ Vaz Ferreira: Lecciones de Pedagogía, Vol 1, p. 287

⁸⁰⁸ Piedra Cueva, Carlos: Palabras de Pedagogía viva. Aportes para una nueva educación. 2004, p.66

coordinación de verdades como necesidad social”⁸⁰⁹. En este sentido, la educación no escapa a esta responsabilidad. La condición para convertirnos en individuos humanos es precisamente que formamos parte de una sociedad y una cultura, un lenguaje, un saber adquirido. Se trata de una condición necesaria, condición que Vaz Ferreira reconoce dentro de los mínimos de igualdad para poder participar en la vida pública del país, mínimo necesario de derecho humano. Curiosamente al decir de Morin “los individuos producen la sociedad que produce a los individuos” y esto no se logra sin el mínimo de educación y de participación, para lo cual, hay que saber el para qué y el cómo. Para finalizar, si el razonamiento solo no alcanza, no se trata de desconocerlo ni proscribirlo, se trata de darle el valor que le corresponde, de integrarlo a otras formas de acceder a la comprensión de la realidad que permitan lograr los consensos necesarios. Desde este planteo se trata de lograr un modo mejor de pensar, más comprensivo, completo y amplio que permita distinguir entre la unilateralidad y pluralidad; el simplismo del pensamiento y la complejidad. Comparto con Uds. una aspiración del filósofo uruguayo para seguir pensando: –“deberíamos acostumbrarnos a discutir; las instituciones de enseñanza deberían hacer precisamente lo contrario de lo que suelen hacer, y, en lugar de enseñar a los discípulos a sostener cada uno una tesis dada y a combatir las ideas de los otros, deberían enseñarles a buscar la verdad sobre un punto, y a discutir en otro espíritu que el que no sólo se tolera sino que a veces hasta se provoca artificialmente en las discusiones en clase”-.⁸¹⁰

Bibliografía:

- Díaz, Esther: Posmodernidad, Biblos, 2ª edición, 2000, Buenos Aires.
Etcheverry, Guillermo: “La tragedia educativa”, FCE, Buenos Aires, 2006.
Morin, Edgar: “Introducción al pensamiento complejo”, Gedisa. España, 2007.
Morin, E.: “La mente bien ordenada”, Seix Barral, S.A. España. 2003.
Morin, E: “Los siete saberes necesarios para la educación del futuro”, UNESCO, Nueva Visión, 2002
Nuñez, María Gracia: “En diálogo: lógica de las discusiones y acción comunicativa”. 1er. Concurso de Ensayos “Carlos Vaz Ferreira” 2008. Asociación Filosófica del Uruguay. Montevideo.
Piedra Cueva, Carlos: “Palabras de Pedagogía Viva. Aportes para una Nueva Educación. Reflexiones-Testimonios-Lecturas. El Galeón. Montevideo. 2004,
Vaz Ferreira, Carlos: “Lógica Viva”. Ed. Losada. Buenos Aires. 1944.
Vaz Ferreria, C: “Sobre la Enseñanza en nuestro país”, Cámara de Representantes de la R.O.U. Montevideo, 1957.
Vaz Ferreira, C: “Lecciones de Pedagogía y cuestiones de enseñanza”, Volúmenes 1, 2 y 3; Cámara de Representantes de la R.O.U, Montevideo, 1963.

IDENTIFICACIÓN DE LA AUTORA

⁸⁰⁹ Nuñez, María Gracia: En diálogo: lógica de las discusiones y acción comunicativa. 1er. Concurso de Ensayos “Carlos Vaz Ferreira” 2008, Asociación Filosófica del Uruguay. Montevideo.

⁸¹⁰ Vaz Ferreira: Lógica Viva, 1962, p. 211

Nombre: María Zoraya Orsi Meny. CI: 3.670.825-0

Títulos: Profesor de Educación Media especialidad Filosofía. 1995.
Profesor de Educación Media Ayudante Adscripto. 1995.

Antigüedad: 21 años en Educación Secundaria y 13 años subsistema UTU.

Concurso de Méritos: 19 diciembre 1997 Filosofía (Secundaria)
9 de Octubre 2003 Filosofía (UTU)
1998 Adscripción (UTU)
2008 Adscripción (Secundaria).
2008. Dirección y subdirección en Secundaria.

Ejercicio 2009: Profa. Filosofía Liceo Dptal. de Colonia "Prof. Juan Luis Perrou";
Profa. Pedagogía II CERP Suroeste; Profa. De Filosofía "Colegio y Liceo San Gabriel" de Colonia.

Congresos Internacionales de Filosofía:

1997 – Talca – Chile. Modernidad y Globalización en los procesos de América Latina y el Caribe.
1998. Salto. Uruguay. 1er. Encuentro Internacional de Filosofía prof. Waldemar Carvalho.

1999. San Leopoldo. UNISINOS. Brasil:II Corredor de las Ideas del Cono Sur.

1998. Maldonado. Uruguay. Ponencista. Alternativas a la Globalización en el marco de la Integración.

26. Colonia. Uruguay. 1er. Congreso de Mediación de conflictos Nacional e Internacional para el Cono Sur.

2008. Santiago de Chile. Simposio sobre Historia y Pensamiento Educacional Latinoamericano. Ponencista.

Investigaciones: Año Sabático 207: Historia pedagógica del Liceo Prof. Juan Luis Perrou desde 1912 al 2006.

2007. Proyecto Historia de Educación Secundaria a cargo del profesor Benjamín Nahum.

Publicaciones. Obra: "Liceo Departamental de Colonia. Historia y Proyección".Ed. Del Sur. Montevideo. Oct. 2008.

Obra: "Historia de Educación Secundaria 1935-2008". CES. Coordinación Académico Prof. B. Nahum. Zoraya Orsi, integrante del Grupo de Investigación y Redacción. Impreso en Tarma. Montevideo, diciembre, 2008.

TÍTULO:

LÓGICAS DE ACCIÓN EN LA RELACIÓN MINISTERIO DE EDUCACIÓN - CENTRO ESCOLAR. LA POSIBILIDAD DE CAMPOS DE AUTONOMÍA.

Paloma Miranda Arredondo - Andrea Rodríguez Contreras⁸¹¹

Palabras Claves:

Líderes Pedagógicos, Toma de decisiones, Racionalidades, Condición Humana.

"Los hombres, aunque han de morir, no nacieron para morir, sino para innovar"
Hanna Arendt

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se constituye como un ensayo profundamente reflexivo, sobre las implicancias que la municipalización de la educación chilena en el año 1982, en conjunto con la reforma educacional que se inició en 1996 en el país, han tenido sobre la condición humana de ciertos actores educativos que requieren transformarse y consolidarse como líderes pedagógicos, tanto de su centro escolar, como de la comunidad educativa y social con la cual conviven.

Para ello se considera, principalmente, la política pública asociada a la subvención preferencial y, los planes de mejoramiento asociados a ellos, así como, las instancias de capacitación a las que, los jefes de las unidades técnico pedagógicas, como principal líder pedagógico de su centro escolar, se enfrentan permanentemente y, de los cuales se sienten altamente decepcionados.

Posteriormente se reflexiona sobre aquellos puntos utilizando las categorías conceptuales de las racionalidades trabajadas por Habermas (1989), visualizando la predominancia, tanto en los discursos como en las acciones de una racionalidad eminentemente técnica o instrumental.

Sin embargo, quizás lo más relevante, sea la propuesta que se expone, vale decir, recuperar al actor educativo y, desde la acción, conducirlo hacia la recuperación de su condición humana y su desarrollo como líder pedagógico para su comunidad.

Desde los embates de la municipalización

En Chile, a partir de un proceso de descentralización llevada a cabo por el Estado en la década de los ochenta, se traspa la administración de los centros escolares estatales y los centros de salud primaria al ámbito de competencias de los municipios. Esto trajo consigo una serie de impactos en las relaciones entre los sujetos y las organizaciones, en tanto se redefinió el rol del Estado y de los municipios en esas materias, desarrollando un nuevo hábitus en los sujetos y sus organizaciones. Se configura así una relación nueva entre municipios y centros escolares, centros escolares y Estado, y entre Estado y municipios en cuanto a lo pedagógico y financiero.

⁸¹¹ Académicas Departamento de Educación, Universidad de Santiago de Chile. Doctoras © en Ciencias de la Educación PUCH

En este mismo marco, a través de un mecanismo de vouchers, el estado estimula a privados a crear establecimientos escolares. Con ello se incrementa la oferta educativa disponible y se amplían los niveles de cobertura escolar (Contreras *et al.* 2003). Así el sistema escolar chileno queda definido administrativamente con la siguiente estructura: **Sostenedores Municipales** (Administrados por Municipalidades o Corporaciones Municipales), **Sostenedores Particulares con subvención del estado** (Administrados por personas naturales o jurídicas de carácter privado), **Sostenedores Particulares Privados sin subvención del estado** (se financian íntegramente a través del pago de una mensualidad por parte de los padres y apoderados, en una relación que se regula por medio de un contrato de prestación de servicios educacionales) y **Sostenedores de Administración Delegada** (establecimientos de educación técnico profesional, de propiedad del Estado, que son financiados a través de convenios de administración suscritos por entidades de derecho privado vinculadas al mundo empresarial e industrial).

Actualmente el panorama de los establecimientos que configuran el sistema educativo queda definido de la siguiente forma:

• Establecimientos Municipales:	:	5909	50%
• Establecimientos Particulares subvencionados	:	5054	43%
• Establecimientos Particulares pagados	:	730	6%
• Establecimientos Administración delegada	:	70	1%

Fuente: Departamento de Estudios y Desarrollo, División de Planificación y Presupuesto, Ministerio de Educación.(2007)

Lo anterior define que el Estado se hace presente en el sistema escolar en términos financieros en el 93% de los establecimientos en Chile.

Desde 1990 el sistema educativo chileno se encuentra en un proceso de reforma incremental y en constante redefinición, cuya prioridad se concentra en elevar la calidad de los aprendizajes. A lo largo de dos décadas se han desarrollado múltiples iniciativas, principalmente orientadas a los establecimientos⁸¹² que reciben aportes del estado y que de manera persistente no han obtenido logros por sobre la media nacional en evaluaciones del aprendizaje⁸¹³. Paralelamente los municipios han generado, al interior de sus estructuras, unidades de educación especialmente dedicadas a orientar en temas pedagógicos a sus establecimientos. En este esfuerzo conjunto, aunque no necesariamente articulado (Bellei, 2004; Larraín, 2005), en los últimos años los equipos directivos de los centros escolares se han posicionado como actores claves en movilizar procesos de calidad en sus instituciones, en particular los líderes pedagógicos. Lo que exige una serie de competencias profesionales que les permitan emprender decisiones específicas de mejora.

Así por ejemplo, el Ministerio de Educación de Chile por medio de su Centro de Perfeccionamiento (CPEIP) desarrolla hace ya cuatro años su Programa Liderazgo Educativo que tiene como propósito desarrollar competencias de liderazgo y gestión educativa, en directivos y docentes con responsabilidades técnico pedagógicas. Durante el año 2007, el Nivel de Enseñanza Media del Ministerio de Educación, lanzó un programa de fortalecimiento de las competencias de los Jefes de las Unidades Técnico Pedagógica (integrantes del equipo de gestión escolar). El foco principal era proveer una serie de herramientas y categorías analíticas que se articulaban en un plan de mejora y que permitirían optimizar las tareas pedagógicas y curriculares de la institución. Actualmente en Chile se ha impulsado la Ley SEP⁸¹⁴ que entrega un monto adicional de subvención escolar a los sostenedores,

⁸¹² Abarca establecimientos municipales y una porción importante de centros escolares de particulares con subvención estatal

⁸¹³ SIMCE. Sistema de Evaluación de la Calidad de la Enseñanza.

⁸¹⁴ Ley Subvención Escolar Preferencial en vigencia desde el año 2009

quienes se comprometen y responsabilizan a mejorar el aprendizaje. Para ello los establecimientos bajo su tutela, deberán diseñar e implementar “Planes de Mejoramiento Educativo”. La elaboración de estos planes recae directamente en los líderes pedagógicos, que en un trabajo conjunto con la comunidad educativa deberán priorizar sus necesidades, levantar metas y plantear acciones específicas para lograrlas. Esta última política apunta principalmente a la responsabilización de los actores por sus resultados, ya que los sostenedores deberán responder ante la comunidad por el apoyo brindado a los establecimientos para que cumplan sus propósitos y se condicionará la entrega de subvención a estos mismos.

RACIONALIDADES CRUZADAS

Cómo se ha señalado con anterioridad, con la municipalización de la educación chilena y, posteriormente con la Reforma Educacional implementada por los gobiernos democráticos, el entramado de actores educativos presentes en el diseño e implementación de las políticas educativas nacionales y locales, se complejizó sustantivamente, generando con ello nuevas tensiones y nudos problemáticos, derivados de las confrontaciones que surgen entre las diferentes, y contradictorias racionalidades que cada uno de estos actores desarrolla y promueve.

Tanto el Estado chileno, representado a través del Ministerio de Educación, como los Municipios que operan como sostenedores y, los centros escolares de los distintos niveles de la educación chilena, se esfuerzan por promover el logro de las tan ansiadas calidad y equidad de la educación, no obstante aquello, las dificultades que estos actores encuentran tanto en los dominios técnicos como operativos, promueven no sólo discursos, sino también acciones muchas veces poco articuladas y contradictorias en los sentidos que estas adquieren.

Así por ejemplo, el Mineduc, a través de los lineamientos para el desarrollo de los planes de mejoramiento educativo que impulsa, plantea lo siguiente:

“La ley de Subvención Escolar Preferencial (SEP) introduce principios referidos a la calidad y la equidad educativa. Ello implica lograr que todos los alumnos y alumnas aprendan, en especial los estudiantes prioritarios, para lo cual se requiere mejorar las capacidades de todos los actores del sistema educativo en la perspectiva del mejoramiento continuo de la gestión curricular e institucional” (Mineduc, 2009)

Desde allí, pareciera ser que al menos en el plano del discurso, lo que se está promoviendo es una racionalidad de tipo comprensiva transformativa. No obstante, desde el mismo ministerio, que sólo se hace cargo de la regulación y orientación pedagógica y se desprende de las responsabilidades de administración y de gestión educativa, se generan exigencias de eficacia escolar que presionan a los centros escolares hacia la acción burocrática. El foco se orienta al cumplimiento de las exigencias de resultados, lo que unido a las múltiples y entrampadas exigencias administrativas a las que los centros escolares se enfrentan, se potencia un desplazamiento hacia una racionalidad de tipo técnico instrumental (burocratizada). Con lo anterior se limita sustantivamente el accionar y la autonomía de los equipos directivos de dichas instituciones.

Esto se observa cuando, el Mineduc plantea que:

“Esta meta [calidad y equidad educativa] y sus resultados son responsabilidad del sostenedor(a), quien deberá rendir cuenta pública de los logros obtenidos y del uso de los recursos. En esta tarea todos -estudiantes, docentes, administrativos y asistentes de la educación, directivos, apoderados, sostenedores, expertos educacionales, universidades y centros de educación superior, autoridades comunales y políticas-, tienen un papel que cumplir y un lugar desde donde aportar, pero al Ministerio de Educación le corresponde entregar las orientaciones e

instrumentos para que los establecimientos educacionales elaboren sus Planes de Mejoramiento Educativo". (Mineduc, 2009)

Por tanto el estado actúa como garante de la calidad en tanto entrega orientaciones, herramientas de trabajo, mecanismos de evaluación de competencias profesionales, pero finalmente son los actores pedagógicos de los centros escolares los que deben resolver la operación y funcionamiento de ellas, desde la complejidad propia que ya presenta su acción educativa, incorporando y articulando las nuevas exigencias. En la institución escolar operaría un verdadero "árbol de navidad" de múltiples políticas sociales y educativas, que emergen tanto de la política nacional como desde la política local de los municipios, que la escuela debe desarrollar perdiendo el sentido y la relevancia de cada una de ellas por sí mismas.

Se hacía mención con anterioridad a los programas de perfeccionamiento directivo desarrollados, estas experiencias no lograrían traspasar el umbral de la institución y por lo tanto no se traducirían en prácticas de gestión renovadas que promuevan el desarrollo de procesos pedagógicos, curriculares, del clima y la convivencia, manejo del liderazgo, entre otros. Lo anterior tendría relación con el origen de la participación de los líderes pedagógicos, que se involucran en instancias de capacitación por decisión de sus sostenedores y no necesariamente respondiendo a necesidades particulares.

Así también se podría analizar las instancias de fortalecimiento de los Jefes de la Unidad técnico pedagógica realizadas a nivel nacional en el año 2007. Una evaluación realizada por la Seceduc⁸¹⁵ de la región de Coquimbo y la región del Bio-Bio, arrojó como resultado principal una valoración de las herramientas entregadas considerando que se vinculaban con los requerimientos principales de los establecimientos, sin embargo, la principal complejidad vivenciada, fue la dificultad para articular las nuevas herramientas con las tareas y prácticas cotidianas ya instaladas y, las exigencias de los sostenedores municipales. Por lo tanto si bien es cierto existiría una valoración hacia la innovación y la mejora, existen diversas condiciones estructurales que los líderes pedagógicos no pueden resolver por sí mismos.

En la actualidad se desarrolla un proceso de evaluación de competencias directivas y docentes, que exigen el desarrollo de múltiples prácticas y productos, sin embargo se observa una movilización de acciones distintas a las cotidianas, pero que tienen su origen en la necesidad exógena de cumplir con las exigencias de las evaluaciones y no en la necesidad endógena de cambio y mejora de las prácticas.

HACIA DONDE VAMOS

La modernidad se ha caracterizado por desprender a los seres humanos de lo que los constituye, es decir su humanidad. Para ello, la estructura de la modernidad ha utilizado diversos mecanismos y dispositivos, dentro de los cuales, uno de los más eficientes ha sido la burocratización de las instituciones. Evidentemente la escuela y, el sistema educativo en general, no se han encontrado ajenos a este fenómeno.

La educación chilena, a pesar de la abundancia y predominancia de discursos de tipo eficientista, sigue encontrado escollos en la burocracia que tiende a predominar en el sistema, amparada en la instalación y afianzamiento de la racionalidad técnica o burocratizada que permeabiliza las acciones de los actores educativos (Estado-Ministerio de Educación, Municipio-Sostenedor y, Centro Escolar) y que limita profundamente la reflexión y, el accionar de los líderes pedagógicos.

⁸¹⁵ Secretaría Regional de Educación.

Lo anteriormente descrito no es viable en una sociedad democrática y plural para los tiempos actuales, ya que la burocracia es, según lo plantea Arendt (2007), la última forma de dominación. Esto hace imprescindible, plantearse desde la institución escolar como unidad básica de la innovación y la mejora.

Apostar por el desarrollo de competencias profesionales es clave y para ello los líderes pedagógicos de la propia institución escolar juegan un papel relevante en el apoyo, modelamiento y retroalimentación de procesos, así como también en la movilización de formación continua en y desde la propia institución. En este sentido adquiere relevancia el trabajo entre pares, la discusión técnica y pedagógica, por sobre las de carácter administrativo, la planeación conjunta, la evaluación de procesos, etc. Pero además, dichos procesos requieren de una intencionalidad que los articule hacia el logro de las metas conjuntamente definidas.

Esta visión requerirá volver la mirada hacia el aprendizaje, entendido como un conjunto de oportunidades que ofrece la institución educativa, en cuanto corazón del acto pedagógico y la misión esencial de los centros escolares, en tanto punto de inicio que impulsa el desarrollo de las acciones, y por tanto orienta las decisiones.

Desde esta perspectiva se hace imprescindible impulsar una labor pedagógica, liderada por los equipos directivos desde su condición de actores, potenciando su acción desde la mirada de Arendt, es decir, como la relación inquebrantable entre acto y palabra, como la forma de insertarse en el mundo, al que se responde comenzando algo nuevo por la propia iniciativa.

Desde aquí se hace necesario recuperar la noción de Arendt sobre la "*vita activa*", así como la distinción y diferenciación conciente y profunda, por parte de los líderes pedagógicos, de las categorías de *labor*, *trabajo* y *acción*. Debemos dirigirnos hacia una *acción* pedagógica, y cuestionar al menos, la orientación del quehacer pedagógico en los centros escolares centrada en la *labor* pedagógica, por cuanto, es la *acción*, la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de la materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad (Arendt, 2007).

Si potenciamos una *acción* pedagógica, sabremos que brindaremos reales posibilidades para la innovación por parte de los líderes pedagógicos, quienes, como hemos visto, a pesar de enfrentar constantemente instancias de capacitación orientadas a la promoción de la innovación, dadas las características del sistema educativo nacional y sus imposiciones, difícilmente llegan a un alto nivel de concreción. Las instancias de capacitación deben constituirse como un acto de natalidad, donde el líder pedagógico, dentro de un proceso de formación continua, se constituye como un *recién llegado*, teniendo la posibilidad de empezar algo nuevo, esto es actuar e innovar (Arendt, 2007)

Para eso, para que nuestros actores educativos provenientes del centro escolar se consoliden efectivamente como líderes pedagógicos, se debe promover un quehacer que se aleje de la labor, ya que, tal como lo plantea Arendt (2007) las frecuentes quejas que oímos sobre la perversión de fines y medios en la moderna sociedad, sobre el hecho de que los hombres se conviertan en siervos de las "máquinas" que han inventado y se adaptan a sus requisitos, en vez de utilizarlas como instrumentos de las necesidades y exigencias humanas, tiene su raíz en la situación real de laborar. Cuando esto sucede, ya no es posible distinguir entre fines y medios, por lo que los líderes pedagógicos no logran distinguir si el desarrollo de los programas desarrollados por los niveles centrales del sistema educacional público (MINEDUC y Municipios) se deben implementar por su relación con la calidad del aprendizaje de los estudiantes, o bien, porque se debe dar cuenta a las exigencias de resultados.

Cabe decir que la libre disposición y uso de los instrumentos para un específico producto final queda remplazada por la unificación rítmica del cuerpo laborante con su utensilio, en la que el movimiento del propio laborar actúa como fuerza unificadora y burocratizante. Desde la perspectiva que aquí estamos presentando, la innovación, autonomía y mejora no se movilizan por decreto, sino que requieren del

compromiso sentido de los sujetos en tanto son parte de la identificación de sus problemas y generan no sólo la necesidad de cambio, sino que las posibilidades que dicho cambio requiere, alejándose de las miradas instrumentalizantes y deshumanizadoras de los sujetos educativos.

De este modo, cuando los equipos directivos son capaces de acción, una acción motivada desde sus propios intereses y contextos, que emerge de sus propios discursos, se convierten en líderes pedagógicos, recuperando los elementos ineludibles de su profunda condición humana. Por lo tanto, desde allí, serán capaces de identificar sus necesidades, de diseñar sus estrategias de mejoramiento y, más importante aún, conseguir los cambios profundos y sustentables que estos centros escolares requieren.

CONSIDERACIONES FINALES

Por mucho tiempo se pensó que, la educación era la única forma de transformar la realidad, hoy día, ese tipo de afirmaciones ya no son sostenibles. No obstante, la educación, a pesar de los que planteaba Bourdieu (2004), sigue siendo un mecanismo eficiente, si bien no el único, de dicha transformación.

Desde esta perspectiva, la educación como potenciadora de la transformación de la realidad debe siempre estar atenta a su relación con los seres humanos, por cuanto, son los seres humanos, en su capacidad de acción e innovación, quienes promueven la transformación y, con ello, la consolidación de su condición humana.

Los actores educativos, independiente de las instituciones y niveles en los que se desempeñen, requieren fortalecerse como líderes pedagógicos, ya que son ellos los que siempre tienen la capacidad de acción, esto les devuelve sus múltiples posibilidades de mejorar el quehacer, pero principalmente, de recuperar su condición profundamente humana, arrebatada por la racional técnica instrumental dominante por tanto tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (2007)** La condición humana. Paidós, Barcelona.
- Bellei, C. (2004)**. Equidad educativa en Chile. Un debate abierto. UNICEF, Chile.
- Habermas, J. (1989)**. Teoría de la acción comunicativa: complementos a estudios previos, Cátedra, Madrid.
- Bourdieu, P. (2004)**. Los herederos: los estudiantes y la cultura", Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.
- Contreras, Larrañaga, Flores, Lobato, Macías (2003)**. Políticas educacionales en Chile: Vouchers, concentración, incentivos y rendimientos. Departamento de Economía. Universidad de Chile.
- Larraín, T. (2005)**. Criterios para mejorar la coordinación con los sostenedores de escuelas municipales focalizadas. Ministerio de Educación, División de Educación General, Coordinación Nacional de Educación Básica.
- MINEDUC (2009)**. Manual para la confección del plan de mejoramiento educativo. División General de Educación. Extraído en:
http://www.planesdemejoramiento.cl/documentos/man_plan.pdf
- SUBDERE (2004)**. Diagnóstico y Análisis de Factibilidad de la Administración Municipal Conjunta de los Servicios de Educación y Salud en las Municipalidades Chilenas. Focus, Consultores.

Texto preparado para participar del X Congreso Corredor de las Ideas, Uruguay 2009.

GLOBALIZAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE: UMA REDISCUSSÃO DA CRISE DA ESCOLA

Kelin Valeirão⁸¹⁶

Avelino da Rosa Oliveira⁸¹⁷

Mesa 7: Educação

Na contemporaneidade, parece haver consenso quanto à importância da educação e da disciplina. O que é, entretanto, uma boa educação? E o que é ser disciplinado? Na escola, nos mais variados discursos estão presentes questões relativas à indisciplina, apontada por grande parte dos professores como uma das causas do baixo rendimento dos alunos. É notório que esse tema ocupa lugar de destaque na lista de reclamações feitas pelas escolas às famílias dos educandos, e vice-versa. De tal contexto, eclodem questões incontornáveis: educar é sinônimo de disciplinar? É seu pressuposto? Como se estabeleceu a relação de inseparabilidade entre educação e disciplinamento?

A escola, enquanto máquina de vigilância e disciplinamento, constitui-se em espaço de governo da alma dos sujeitos, operando a partir de sua subjetividade, fazendo uso do poder que a sustenta. As teorias psicológicas, fortemente presentes na escola, administram a alma de forma aparentemente livre, mas não isenta das mais profundas relações de poder. Desta forma, a escola foi inventada para disciplinar e exercer governo sobre os sujeitos modernos, dispensando o uso da violência, valendo-se de métodos sutis de persuasão que agem de forma indireta sobre suas escolhas, seus desejos e sua conduta, deixando-os “livres para escolher”, mesmo que constantemente envolvidos por normas que os aprisionam à própria consciência. Portanto, “a escola moderna é o *locus* em que se dá de forma mais coesa, mais profunda e mais duradoura a conexão entre poder e saber ... funcionando, assim, como uma máquina de governamentalização que consegue ser mais poderosa e ampla do que a prisão, o manicômio, o quartel, o hospital (Veiga-Neto, 2001, p.109).

Ao analisar a escola numa perspectiva foucaultiana, é mister salientar a diferenciação entre o exercício de violência e as relações de poder, além de atentar para o fato de que tal distinção é qualitativa e não quantitativa. Uma relação de poder diferencia-se do exercício de violência por usar saberes, enquanto a segunda usa a agressão física, econômica etc.

Uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas; ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto de si, outro pólo senão aquele da passividade; e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la. Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas; reações, efeitos, invenções possíveis (Foucault, 1995, p.243).

Para Veiga-Neto (2006, p. 29) “o poder disciplinar faz de uma punição uma ação racional, calculada e, por isso, econômica, a violência faz de uma punição uma ação cuja racionalidade é de outra ordem e que, não raro, beira a irracionalidade.” As instituições escolares, enquanto práticas pedagógicas, são da ordem da disciplina, do poder disciplinar, funcionando como “técnicas que constituem uma ‘profunda’ estratégia para dividir as pessoas em grupos disciplinados, individualizados, controláveis” (Rajchman, 1987, p. 63). Desta forma, a escola age como dispositivo

⁸¹⁶ Mestre em Educação. Professora Substituta do Departamento de Ensino na Universidade Federal de Pelotas – UFPel, RS, Brasil. E-mail: kpaliosa@hotmail.com.

⁸¹⁷ Doutor em Educação. Professor Titular de Fundamentos da Educação na Universidade Federal de Pelotas. Líder do Grupo de Pesquisa Filosofia, Educação e Práxis Social – FEPráxiS. E-mail: avelino.oliveira@gmail.com

para dizer o que pode ser dito, feito ou pensado. Segundo Foucault, resulta também das disposições disciplinares que “o sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros” (Foucault, 1995, p. 231). Nesta perspectiva, o processo de disciplinarização, transmitido pelas escolas, busca assegurar a ordenação das multiplicidades humanas.

Foucault, no seu estudo genealógico, propõe a articulação entre o poder e o saber, onde as disciplinas estão ligadas aos regimes de verdade, ou seja, as disciplinas “não apenas engendram determinadas maneiras de perceber o mundo e de atuar sobre ele, como, também, separam o que é (considerado) verdadeiro daquilo que não o é” (Veiga-Neto, 2006, p. 26). Enfim, não é demais recordar que o efeito do poder disciplinar não é a apropriação violenta de um corpo para dele extrair energia, afeto, submissão e trabalho, mas o adestramento sutil, tornando-o corpo dócil e útil para o corpo social.

Segundo Comenius, autor de um dos tratados educacionais que mais solidamente alicerça a Modernidade, “a todos aqueles que nasceram homens é necessária a educação, porque é necessário que sejam homens, não animais ferozes, nem animais brutos, nem troncos inertes” (Comênio, 1957, p. 125). A visão de educação sustentada pela escola moderna – ensinar tudo a todos – funda-se na compreensão de que todo o ser humano é naturalmente capaz de ser educado, por isso a considera obrigatória. Assim, a perspectiva comeniana de educação não aceita que alguém não passe pelo processo de escolarização. Tendo por base a educabilidade humana, faz-se necessário instituir pedagogias corretivas que deem conta daqueles “ineptos” que não se ajustam ao padrão de normalidade prefigurado.

As pedagogias corretivas partem do princípio de que toda criança é um selvagem que precisa ser corrigido e docilizado, sendo o bom selvagem aquele que está apto a aprender, levando em conta sua natureza educável. A correção, enquanto um dos objetivos das pedagogias disciplinares, já não ocorre mais através da violência, torna-se indireta, deslocando-se para a organização do meio, já que prega uma ação educativa ativa e criativa, respeitando o desenvolvimento infantil, enfim, operando a partir da subjetividade. A regulação e o controle exercidos por essa pedagogia tornam clara a tentativa de homogeneização das classes escolares, uma vez que através do próprio autogoverno os sujeitos passam a buscar o modelo de normalidade que devem atingir.

Locke, filósofo precursor do empirismo, viveu boa parte da sua vida durante o século XVII, período em que ocorreram profundas mudanças nas relações sociais e nas mentalidades, especialmente na Inglaterra. Em 1693, publica a obra *Some Thoughts concerning Education (Alguns pensamentos acerca da Educação)*, onde a questão da disciplina é vastamente desenvolvida, visando a formação de boas maneiras para que, enquanto perdurar o período de transição da sociedade feudal à burguesa, a educação lance os alicerces de sustentação do novo momento a ser instaurado.

Mas Locke não é um entusiasta da escola como instrumento disciplinar; pelo contrário, está convicto “de que o homem que é capaz de ter em casa um tutor pode oferecer ao filho uma conduta mais polida ... com maior proficiência do que qualquer escola” (Locke, 2001, p. 170). Tal posição, no entanto, não se deve a qualquer julgamento de que os professores sejam incapazes de instruir os filhos. Para ele, as crianças necessitam de atenção constante e individual o que, segundo o filósofo, se torna inviável devido ao grande número de alunos na escola. Ademais, argumenta que na escola a criança encontra ambiente e companhias que a afastam do caminho desejado.

Kant, pensador moderno do final do século XVIII, afirmava que “a falta de disciplina é um mal pior que a falta de cultura, pois esta pode ser remediada mais tarde, ao passo que não se pode abolir o estado selvagem e corrigir um defeito de disciplina” (Kant, 2002, p. 16). E ainda sobre o disciplinamento, mais especificamente sobre a subjugação do corpo, declara que “as crianças são mandadas cedo à escola, não para que aí aprendam alguma coisa, mas para que aí se acostumem a ficar sentadas tranqüilamente e a obedecer pontualmente àquilo que lhes é mandado” (Kant, 2002, p.13). Deste modo, o filósofo evidencia o objetivo da escola moderna: a disciplina. Ao associar a disciplina à escola, Kant marca de forma importante o papel que o tempo e o espaço ocupam nesse processo. E talvez tenha sido ele o primeiro a indicar o compromisso da escola moderna com o disciplinamento dos corpos infantis.

A escola, em sua constante busca pelo enquadramento dos sujeitos, normatiza o tempo, produzindo sujeitos autocontrolados. Ao normatizar o tempo, a escola passa a exigir que todos internalizem, apreendam esse tempo que serve como medida comum para todos, determinando a aprendizagem e excluindo aqueles que não se enquadram nos tempos convencionados. Responsabilizar os sujeitos pela sua adequação ao tempo escolar, pelo ritmo de sua aprendizagem, caracteriza-se como uma perversa estratégia da escola moderna para determinar aqueles que podem ou não ocupar o espaço escolar.

Foucault constata que a articulação poder-saber nos séculos XVII e XVIII permite um controle minucioso sobre os corpos dos indivíduos, com o intuito de produzir corpos dóceis e úteis para o corpo social. Nesta perspectiva, a escola passa a ser um ambiente de dominação e controle, uma estratégia para documentar individualidades. É sabido que anteriormente a este período já existiam diversos processos disciplinares, porém, nesta fase específica, as disciplinas atuaram como verdadeiras estratégias de dominação.

Instaura-se uma anatomia política do corpo, uma análise minuciosa que estuda as formas, as estruturas e as relações deste corpo-objeto, atuando como mecanismo de poder. Isto, porém, não ocorre de maneira inesperada. Há muito tempo, esta anatomia política do corpo encontra-se em funcionamento nas mais diversas instituições disciplinares como, por exemplo, nas escolas militares, nos conventos, nos asilos etc.

Dando mais um passo na compreensão do poder disciplinar, convém mencionar o panopticon, idealizado por Jeremy Bentham no final do século XVIII. O utilitarista inglês propõe um centro penitenciário ideal, desenha o projeto arquitetônico de sua construção e dedica-se a estudar todos os detalhes de seu funcionamento. Trata-se, em suma, de um artefato de disciplinarização que ultrapassa, de longe, a especificidade de uma penitenciária. O conceito expresso no desenho permite a um vigilante observar todos os prisioneiros sem que estes possam saber se estão ou não sendo observados. De modo amplo, trata-se de uma torre de observação localizada no pátio central de uma prisão, manicômio, escola, hospital ou fábrica. Aquele que estivesse sobre esta torre poderia observar todos os presos da cadeia (ou os funcionários, loucos, estudantes, etc), tendo-os sob seu controle.

Bentham busca uma administração disciplinar racional e acaba por criar uma detalhada tecnologia da vigilância, onde os indivíduos são mantidos sob um olhar permanente. Segundo Foucault, bastaria colocar um vigia na torre e em cada cela trancar um indivíduo (um aluno, um delinqüente, um louco...) para que o panopticon pudesse substituir as masmorras. Transpondo-se tais técnicas para a instituição escolar, significa registrar, observar e anotar tudo sobre a vida escolar dos educandos, através de mecanismos específicos, como por exemplo, avaliações individuais. Desta forma, não é preciso obrigar o aluno a ser aplicado, pois ele sabe que está sendo vigiado. A disciplina, então, surge como uma estratégia para distribuir os indivíduos no espaço, mas para isto é crucial ater-se a algumas técnicas, como a clausura, o quadriculamento, as localizações funcionais, a fila etc.

Foucault, ao se referir à disciplinarização através da estrutura arquitetônica, dirá que “cada aluno devia dispor de uma cela envidraçada onde ele podia ser visto durante a noite sem ter nenhum contato com seus colegas, nem mesmo com os empregados” (Foucault, 1982, p. 210). Porém, somente a clausura não seria suficiente para os aparelhos ou instituições disciplinares. O quadriculamento surge então da busca de poder vigiar o comportamento de cada indivíduo, saindo da análise coletiva, pluralista. O importante seria documentar individualidades. Nesta perspectiva, é preciso que cada indivíduo ocupe um lugar e que cada lugar seja ocupado por um indivíduo, evitando-se as divisões em grupo.

Não obstante, era necessário não somente vigiar e conter as comunicações perigosas. A escola, enquanto aparelho disciplinador, precisava se constituir num espaço útil, pois o capitalismo só poderia ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Portanto, fez-se necessário uma vigilância individual e geral, atentando para o lugar que cada indivíduo ocupa. A

disciplina, assim, pode ser compreendida como “arte de dispor em fila, e da técnica para a transformação dos arranjos. Ela individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações” (Foucault, 1987, p. 125).

No século XVIII, as ordenações por fileiras começam a dividir o corpo discente de forma a organizar a escola em arranjos, surgindo as filas para entrar e sair da sala, filas no corredor, no pátio, por séries, por idade etc. Segundo Foucault, é este conjunto de alinhamentos, onde os alunos ora ocupam uma fila, ora outra, que marca as hierarquias do saber e do poder na instituição escola.

A Modernidade instituiu uma nova prática que não é a violência, pois a ação violenta exige uma guarda constante, enquanto aquele que é persuadido passa a exercer a ação sobre si mesmo. Para isto, é preciso que o sujeito habitue-se a manter vigilância sobre si próprio. Antes, porém, alguém precisa vigiá-lo: a escola. Nesta lógica, a escola atua como uma potente maquinaria na busca constante do enquadramento dos sujeitos, podendo ser associada a uma forma específica de conduzir a conduta das crianças. Dito de outro modo, a escola pode ser compreendida enquanto uma instituição a serviço da sociedade, como uma maquinaria encarregada de disciplinar os corpos infantis. Assim, nesse momento histórico, o chamado Estado Administrativo ou Estado de Polícia tinha como estratégia a regulamentação por meio de dispositivos disciplinares que buscavam a normatização dos corpos.

Governamentalidade e *práxis* educacional hoje: alguns deslocamentos

A *práxis* educacional na contemporaneidade constitui uma nova racionalidade, uma nova maneira de conduzir a conduta das crianças. Não se trata, entretanto, de algo absolutamente apartado da *práxis* educacional anterior, típica da sociedade disciplinar. Não se pode compreender tais passagens como substituições compartimentalizadas de uma sociedade de soberania para uma sociedade de disciplina e, após, para uma sociedade de governo. Para Foucault, estamos diante de um triângulo: soberania, disciplina e gestão governamental.

Perceber com maior nitidez o presente em que vivemos exige a percepção do deslocamento da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, assim como o estudo da forma como este movimento vincula-se não somente a uma maneira específica de conduzir a conduta das pessoas, mas também à chamada “crise da educação”. Este deslocamento, apontado inicialmente por Foucault, é desenvolvido por Gilles Deleuze. No artigo *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*, Deleuze apresenta o histórico, a lógica e o programa desta transição da sociedade disciplinar, situada por Foucault nos séculos XVIII e XIX, atingindo seu ápice no início do século XX, para a sociedade de controle. Neste ensaio, Deleuze aposta numa filosofia política centrada na análise do capitalismo, podendo situar-se seu estudo como uma analítica histórica das revoluções do capitalismo que, de certa forma, inspira-se na análise proposta por Karl Marx.

Deleuze argumenta que, no âmbito do capitalismo, é possível perceber diferenciações entre a sociedade disciplinar e a sociedade de controle. Nesta estratégia de busca de mutações, o dinheiro constitui-se num dos indicadores a serem observados. Enquanto a sociedade disciplinar faz referência à “moeda cunhada a ouro” como medida padrão do valor, a sociedade de controle “remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda”. Assim, “o homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo” (Deleuze, 1996, p. 222-223). Outro indicador de mutações sociais refere-se aos tipos específicos de máquinas utilizadas, pois, segundo o autor, elas expressam as formas sociais onde surgem, assim como, sua utilidade.

Mantendo nossa preocupação central de investigar os mecanismos de governo nas sociedades contemporâneas, convém recorrer a Mauricio Lazzarato que observa que a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle não está associada somente às transformações do sistema capitalista, mas também à potência de multiplicidades.

Nas sociedades de controle há uma multiplicação da “oferta de mundos”, claramente perceptível através dos meios de consumo, de informação, de lazer etc. Esta oferta é constituída “pelos

agenciamentos de enunciação, pelos regimes de signos em que a expressão recebe o nome de publicidade e em que a expressão constitui uma solicitação, um comando". Estes comandos são "formas de avaliação, de julgamento, repertório de crenças trazido para o mundo, a respeito de si mesmo e dos outros" (Lazzarato, 2006, p. 100), tratando-se de mundos vazios de singularidades. Assim, sendo as sociedades de controle nulas em singularidades, temos a sensação de que, sendo tudo possível, nada mais há a ser feito; e esta desagradável sensação de impotência acaba abarcando as diferentes instituições da sociedade, dentre elas a escola, causando uma sensação de crise entre o esperado e o alcançado. Deste modo, a chamada "crise da educação" está ligada à crise disciplinar, ou seja, o deslocamento da sociedade disciplinar para a sociedade de controle está na raiz de tais transformações. Desta forma, a alegada crise atual da educação escolar "pode ser compreendida como parte da agudização de uma crise bem mais geral, a saber, uma crise da espacialização moderna" e "é também uma crise da soberania do Estado-nação" (Veiga-Neto, 2006, p. 34).

A educação não consegue eximir-se de culpa pela pretensa crise. Apesar dos esforços dos profissionais da área em tentar dividir o delito com os demais trabalhadores sociais, "ela é vista como ocupando uma posição central e desempenhando a função de causa da crise" (Veiga-Neto, 2000a, p. 45), uma vez que a escola está diretamente ligada à perspectiva de futuro, tanto no que diz respeito ao futuro dos cidadãos que passam anos sob sua responsabilidade, quanto no que diz respeito à manutenção da ordem e da segurança na sociedade.

A escola atua como instituição disciplinadora a serviço da sociedade, no plano individual (sujeito) e coletivo (ordem social). E esta sensação de crise cotidiana se relaciona com o já exposto desencaixe entre a escola e a sociedade atual, uma vez que o mundo globalizado anda num ritmo acelerado enquanto a escola parece manter-se no compasso anterior. Essa sensação de crise, no entanto, não é nova. Configura-se como sensação permanente e está presente desde os primeiros tratados educacionais da própria Modernidade. Comenius, na sua conhecida *Didática Magna*, já fazia uma tentativa de reverter a situação das escolas do século XVII. Assim, podemos associar a própria invenção da escola moderna a um momento de crise.

A escola, na contemporaneidade, está envolvida num processo de mudança de ênfase nos modos de subjetivação. Assim, enquanto a escola moderna é identificada com a sociedade disciplinar, com todas as suas técnicas e procedimentos de vigilância, sanção normalizadora e exame, a fim de alcançar corpos dóceis e úteis ao corpo social, a escola que chamamos de pós-moderna está associada à sociedade de controle que se agencia por intermédio de mecanismos de controle, a fim de capturar corpos flexíveis. Este é, pois, o núcleo do câmbio de ênfase: enquanto a sociedade disciplinar conta com os procedimentos disciplinares, a sociedade de controle confia em procedimentos de controle que, "assentados na instantaneidade e reversibilidade dos fluxos informacionais nas redes eletrônico-digitais rizomáticas, investem, muito particularmente, sobre os espaços institucionais-disciplinares" (Veiga-Neto; Moraes, 2008, p. 344). Assim, "a ênfase na estrutura hierárquica, centralizada, estável e arborescente da disciplina escolar – seja no eixo do corpo, seja no eixo dos saberes – desloca-se, agora, em favor de práticas escolares mais flexíveis, descentralizadas, cambiantes e rizomáticas" (Veiga-Neto; Moraes, 2008, p. 344). Deste modo, os processos de subjetivação operados pela escola passam das formas únicas e determinadas para a multiplicidade difusa, ou seja, vão das formas centralizadas e rígidas para formas aleatórias e flexíveis.

Há, no entanto, um jogo entre o arcaico e o novo, na sociedade, em geral, e na escola, em particular. A escola pensa e age apresentando uma nova forma de conduzir a conduta dos corpos infantis. E esta nova governamentalidade, encontrada igualmente na sociedade neoliberal, traz duas características marcantes: a primeira, uma bricolagem de informações, fruto do chamado mundo globalizado; a segunda, a busca pelo conservadorismo, denunciada pela avidez por manter a disciplina. A alusão à bricolagem de informações remete, de um lado, ao processo de globalização, com suas múltiplas ofertas de mundo; de outro lado, à nossa suposta "liberdade de escolha" dentre as possibilidades que foram instituídas e concebidas por outrem. Assim, esta nova tecnologia de governo, presente na sociedade atual, faz com que a escola, enquanto máquina de

governamentalidade, esteja cada vez mais preocupada em formar sujeitos autônomos, sujeitos que saibam conduzir a si mesmos ou, como já foi dito, sujeitos que sejam empresários de si. Em suma, a escola atua como uma maquinaria encarregada de preparar competências que orientem os futuros sujeitos-clientes a atuarem num mundo marcado pelo mercado e pela competição. E o mundo globalizado é entendido como “nova desordem mundial”, uma vez que “ninguém parece estar no controle agora” (Bauman, 1999, p. 66). Todavia, a escola não está livre dos mecanismos de controle. Ao contrário, a instituição está cada vez mais se deslocando de uma lógica disciplinar para uma lógica de controle; e o controle permanente “funciona como um agenciamento coletivo cujos resultados, num futuro próximo, podem ser sombrios” (Veiga-Neto, 2000, p. 209).

Quanto à busca pelo conservadorismo, conforme já bem salientado, a escola procura manter a disciplina tanto no plano individual (disciplinar os corpos para viver em sociedade) quanto coletivo (manter a ordem social). Assim, em diferentes momentos históricos a escola, enquanto instituição a serviço da sociedade, recorreu a diferentes estratégias para manter a disciplina. Se, na sociedade moderna, vemos a escola em busca de estados de docilidade duradoura, hoje ela se coloca não mais centrada na docilidade, mas sim na flexibilidade do corpo. Neste sentido, a solidez da sociedade disciplinar moderna que buscava a estabilidade através da disciplina, da docilidade dos corpos, está dando lugar à liquidez pós-moderna, de modo que a escola está cada vez menos preocupada com a fabricação de corpos dóceis e cada vez mais ocupada com a fabricação de corpos flexíveis, corpos que saibam jogar o jogo do livre-mercado.

Concluindo esse esforço de tomar o neologismo foucaultiano da governamentalidade e de fazê-lo incidir, como ferramenta de análise, sobre a *práxis* educacional da contemporaneidade, queremos crer que alguma produtividade foi daí extraída. Pelo menos, é preciso repensar posições quando nos referimos à “crise da escola”. A *práxis* educacional hoje atua como dispositivo em plena sintonia com uma determinada forma de governamentalidade. Assim, ao discutir a articulação entre governamentalidade e *práxis* educacional na contemporaneidade, percebemos que esta última se coloca dentro de uma ordem discursiva que dá sustentação à governamentalidade da sociedade de controle, assim como é por ela sustentada.

Referências

- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- COMÊNIO, Jean Amós. *Didáctica Magna*. Praga, 1957.
- DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 219-226.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Trad. e Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.
- _____. Foucault. In: *Ditos & Escritos, vol V – Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 234-239.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? IN: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- _____. *Sobre a Pedagogia*. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2002.
- LAZZARATO, Mauricio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LOCKE, John. *Alguns Pensamentos acerca da Educação*. Cadernos de Educação, Pelotas/RS, (n.13, ago./dez. 1999 até n. 23, jul./dez. 2004).

RAJCHMAN, John. *Foucault: A liberdade da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

VEIGA-NETO, Alfredo. Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetividades. In: *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2000, p. 179-217.

_____. Michel Foucault e os Estudos Culturais. In: COSTA, Marisa Vorraber (org.). *Estudos Culturais em Educação: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema...* Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 2000a, p. 37-69.

_____. Incluir para excluir. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR Carlos. *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 105 - 118.

_____. Pensar a escola como uma instituição que pelo menos garanta a manutenção das conquistas fundamentais da Modernidade. In: COSTA, Marisa Vorraber (org.). *A escola tem futuro?* Porto Alegre: DP&A editora, 2003, p. 103-126.

_____. Coisas de governo... In: *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas* Rio de Janeiro: DP&A editora, 2005, p. 13-34.

_____. Dominação, violência, poder e educação escolar em tempos de Império. In: *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 13-43.

_____. Crise da Modernidade e inovações curriculares: da disciplina para o controle. In: PERES, Eliane et alii (Orgs.). *Trajetórias e processos de ensinar e aprender: sujeitos, currículos e culturas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. pp. 35-58.

VEIGA-NETO, Alfredo; MORAES, Antônio Luiz de. Disciplina e controle na escola: do aluno dócil ao aluno flexível. In: *Resumos do IV Colóquio Luso-Brasileiro sobre Questões Curriculares*. Florianópolis: UFSC, 2008. p.343-354.

Mesa 8

Bioética

***La Bioética desde la perspectiva de Diego Gracia.
Conceptualizando en Biótica.***

Dr. Efrén Américo Estrada
Departamento de Filosofía
Universidad de El Salvador

*“Cuando una persona enferma dice que quiere morir, está diciendo que quiere vivir de otra manera”
Diego Gracia*

(RESUMEN)

La obra de Diego Gracia es extensa en la temática de los problemas de la medicina, en esta comunicación se presentan las nociones básicas de una nueva y novedosa concepción de la aplicación de la medicina respecto al paciente, en la cual el médico deberá de observar aspectos no necesariamente vinculados a su especialidad, sino los factores sociales que intervienen, la política, por la elaboración de las leyes, y que por consiguiente norman los sistemas de salud. Y la religión que ocupa un fuerte espacio en la interpretación de los problemas de los individuos respecto a la salud. El sentido de integralidad, de una concepción holística, dialéctica son parte de esta nueva forma de abordar la Bioética que bien podría contribuir a mejorar el sistema de salud en nuestra América, esas contribuciones desde la bioética, en la concepción de Diego Gracia permitirán en la práctica médica nuevas perspectivas integrales en la atención al paciente.

PALABRAS CLAVES

Bioética, ética, moral, *nueva ética interdisciplinaria*, *autonomía*, *beneficencia*, *no maleficencia* y *justicia*, antiprincipalismo, holístico, dialéctica.

**La Bioética desde la perspectiva de Diego Gracia.
Conceptualizando en Biótica.**

Dr. Efrén Américo Estrada
Departamento de Filosofía
Universidad de El Salvador

"Cuando una persona enferma dice que quiere morir, está diciendo que quiere vivir de otra manera"
Diego Gracia

(RESUMEN)

La obra de Diego Gracia es extensa en la temática de los problemas de la medicina, en esta comunicación se presentan las nociones básicas de una nueva y novedosa concepción de la aplicación de la medicina respecto al paciente, en la cual el médico deberá de observar aspectos no necesariamente vinculados a su especialidad, sino los factores sociales que intervienen, la política, por la elaboración de las leyes, y que por consiguiente norman los sistemas de salud. Y la religión que ocupa un fuerte espacio en la interpretación de los problemas de los individuos respecto a la salud. El sentido de integralidad, de una concepción holística, dialéctica son parte de esta nueva forma de abordar la Bioética que bien podría contribuir a mejorar el sistema de salud en nuestra América, esas contribuciones desde la bioética, en la concepción de Diego Gracia permitirán en la práctica médica nuevas perspectivas integrales en la atención al paciente.

PALABRAS CLAVES

Bioética, ética, moral, *nueva ética interdisciplinaria*, *autonomía*, *beneficencia*, *no maleficencia y justicia*, antiprincipalismo, holístico, dialéctica.

Conocemos abundantes narraciones y explicaciones de los argumentos para explicarse cuando las personas se encuentran en algún momento de su vida, ante la muerte, la enfermedad y en situaciones en las que necesariamente esta situación originara explicaciones filosóficas, y éticas por el conflicto moral que originan.

A estas situaciones ¿Quién o que disciplina puede darles repuestas?, ¿A quién se puede acudir?, ¿la Medicina?, ¿el Derecho?, ¿la Teología?, ¿otras ciencias?, ¿Puede la Bioética responder?, ¿Qué es la Bioética? Existen también otras situaciones: en la relación Sanitario-Usuario ¿Existe el Derecho a la Salud? ¿Se respeta el derecho del paciente a la información? ¿Todo lo que en medicina puede hacerse, siempre se debe hacer? ¿Todo lo técnicamente posible, es éticamente válido?

Es también frecuente que ante una decisión conflictiva en el tratamiento de un enfermo ¿quién decide? ¿El paciente debe participar? ¿El Médico siempre tiene que decir la verdad? ¿Que necesita un moribundo? ¿Una muerte digna? ¿Qué es muerte digna? ¿Qué es un comité de ética asistencial? ¿Qué es un comité de ética en investigación? ¿Para qué sirven? ¿Cómo funcionan? ¿Quiénes lo deben conformar? ¿Qué metodología siguen para solucionar los problemas morales de esta naturaleza social?

Frente a estas interrogantes, hay que dar respuestas contundentes de beneficios para que ayuden a las personas involucradas; la bioética por ello incluye a la ética en general, a las éticas aplicadas y a cualquier ética profesional como a la ética médica, pero no se limita a ella; es decir trasciende y va más allá de los problemas que se proponen en la relación médico-paciente, y por tanto abarca a la consideración de las siguientes direcciones, que por supuesto no son únicas, sino que con el correr del tiempo se irán ampliando y desarrollando, así:

1.- Los problemas relacionados con los valores que surgen en la medicina y en todas las profesiones relacionadas con la salud.

2.- Los problemas que se plantean en las investigaciones clínicas, y biomédicas, además las que se realizan sobre el comportamiento de las personas independientemente del hecho de que influyan o no directamente sobre la terapéutica.

3.- Los problemas que plantea la dimensión social de la salud, en los diversos niveles: salud pública, privada, laboral, incluyendo aquellos importantes problemas de la distribución de recursos humanos y físicos para la atención del paciente.

4.- Los problemas que surgen a partir de la superpoblación humana y de las políticas de control de la natalidad.

5.- Los problemas que proceden de la fecundación asistida, la ingeniería genética, el trasplante de órganos, los relacionados con el inicio y final de la vida

6.- Los problemas que van más allá de los que tienen que ver con la vida humana, es decir, que conciernen a la vida de los animales y las plantas, y no solo en cuanto estos son utilizados para experimento científico sino también para el consumo alimentario; así también como los problemas del deterioro del ambiente por tecnologías agresivas y desarrollos ilimitados que terminaran afectando seriamente la salud humana y el planeta.

7.- Los problemas que van con respecto a la justicia distributiva de los bienes y recursos del país para la sociedad y que determinan la distribución de sus cargas y beneficios a los ciudadanos.

8.- También la bioética se encamina a una transformación creativa, a un avance del desarrollo de la vida, abandonando el de la ética profesional para introducirse a todos los campos de la sociedad, llámese el derecho, la psicología, la religión, la economía, la ingeniería, las empresas y de ser posible en todas las profesiones. Por supuesto que también nos estamos refiriendo en el aspecto espiritual y religioso, tan importante y que se debe de democratizar –des jerarquizar- las instituciones religiosas, en esto puede ayudar la bioética.

9.- La bioética ilumina a la política, y debe de ayudar a re-legitimar y profundizar las democracias a través de la participación y deliberación colectiva en orden de definir los valores y los fines de la sociedad, y del ser humano; por ello debe de ser una vía de promoción y discusión de temas importantes para los países. No nos olvidamos de los derechos humanos con respecto a dignidad y justicia para todos los que habitamos este planeta.

Creemos que desde los años setenta, década del surgimiento de la bioética, ésta ha venido avanzando con un fuerte impulso, hasta sostener que la bioética como se conoce actualmente constituye el nuevo rostro de la ética con fundamentación científica, y que también algunos le llaman *la nueva ética*, *nueva ética interdisciplinaria*. Esta afirmación tiene bases fundamentadas, en una variada bibliografía existente, en discusiones y foros muy importantes, tales como los de orden ecológico, por pensadores

de disciplinas como la filosofía, teología, científicos, ecologistas y además de los grupos defensores de la vida en la tierra. Por otra parte así vemos como se ha llegado a expresar que la ciencia es hoy, si así podemos decirlo, a la vez una gran amenaza y la gran esperanza de la vida humana.

A sí, en el año de 1987 la Comisión mundial del Medio Ambiente y del desarrollo de las Naciones Unidas emitió un informe el cual tituló como "*Nuestro Futuro Común*" y se afirmaba en ese documento "*Que al comenzar en el siglo XX, ni el número de seres humanos, ni la tecnología disponible podrían modificar radicalmente los sistemas del planeta, ni constituir una amenaza seria para la vida. Pero al final del siglo XX e inicio del siglo XXI los hombres hemos conseguido varios modos de poner en peligro nuestra propia supervivencia y uno de ellos es por la energía atómica, y otra es por la superpoblación, cada vez más creciente que no podría mantenerse por mucho tiempo al actual ritmo ascendente; por supuesto que unido a estos factores y principalmente a la superpoblación está el agotamiento de las materias primas, de la degradación de la atmósfera, degradación de los suelos, las aguas y su contaminación, la degradación de los ecosistemas vegetales y animales*". Este informe lo que pretendía anunciar o denunciar es que en última instancia lo que se haya amenazada es la propia vida, es decir la pervivencia de la humanidad en el planeta. Por eso la protección y defensa de la vida sobre el planeta, nuestro único planeta se ha convertido hoy en un imperativo ético que debe regir las actuaciones de todas las personas que habitamos este mundo, sean científicos, políticos o de cualquier ámbito social, religioso o profesional y oficio.

Dice el doctor Diego Gracia que "*para conocer el desarrollo de la bioética es necesario volver a los griegos*" y aquella premisa de que para saber hacia dónde vamos es importante conocer de dónde venimos, sigue siendo válida y en bioética también es así. Históricamente desde los orígenes de la medicina occidental, en Grecia con Hipócrates de Cos, la ética médica, si se puede llamar así, ha venido utilizando para discernir lo bueno de lo malo un criterio de carácter llamado naturalista, la *physis*, la naturaleza, "*lo que brota de la tierra*"; cierto es que tal criterio ha identificado lo bueno con el orden natural y considerar lo malo su desorden.

Después en la edad media, estos preceptos son tomados por los teólogos cristianos y asumen que la naturaleza es obra de Dios y en consecuencia el orden natural es considerado formalmente bueno. Esto explica porque toda la cultura medieval giró en torno a la idea del orden, y este orden abarcaba no solo a las cosas que solemos llamar naturales, sino también a los hombres, a la sociedad y a la historia. Por ello se consideraba malo todo uso desordenado o no natural del cuerpo o de cualquiera de sus órganos, la ausencia de salud. Además se pensó que la relación médico-enfermo en tanto que relación social y humana había de efectuarse según un orden, ese orden era el de *Beneficencia*; en donde el médico era considerado como sujeto y agente al mismo tiempo, y el enfermo como sujeto y paciente (enfermo = in-firme, que no está firme) por lo tanto el deber del médico, era hacer el bien al paciente y el del paciente el de aceptar "ese bien" aunque no quisiera.

Es decir que la moral de esa relación médico-enfermo era una típica moral de *beneficencia*. Lo que el médico pretendía con estas acciones era un bien objetivo: La restitución del orden natural, razón por la que debía imponérselas al enfermo, aun en contra de su voluntad. Si el enfermo no podía considerar como bueno aquello que el médico propugnaba como tal era porque se debía a un error subjetivo. En consecuencia en la relación médico-enfermo, el médico no era solo agente técnico sino también agente moral y el enfermo un paciente necesitado, necesitado de ayuda técnica y moral. El conocedor del orden natural del curso de la enfermedad era el médico, que podía y debía proceder aún en contra del parecer del paciente. Esto fue la esencia de lo que se llamó y se llama aún *Paternalismo Médico*; una constante de toda la ética médica del orden natural y por supuesto este universo intelectual no cambió de un modo trascendental hasta bien entrado el mundo de la edad moderna.

Martin Lutero inicia la Reforma, y si la Reforma Protestante pretendió y consiguió fue sustituir la idea del orden por la de una nueva: La Autonomía, también se substituyó el orden natural por el nuevo orden

moral o de la libertad. En conclusión, es el surgimiento o descubrimiento de los Derechos Humanos, identificados y categorizados a sí recientemente hasta 1948; en donde las relaciones humanas establecidas conforme a la idea medieval del orden jerárquico empezaron a verse como excesivamente verticales, monárquicas y paternalistas. Como alternativa a ellas se propusieron otras relaciones de carácter horizontal, simétricas y democráticas. El pluralismo, la democracia, los derechos humanos civiles y políticos han sido conquistas de la modernidad, y lo curioso es que todo este movimiento que se instaló en la vida civil de las sociedades occidentales, con todo y sus irregularidades hace ya décadas, no llegó a la medicina, sino hasta muy recientemente y en algunas áreas de la misma medicina aún no ha llegado y se mantienen siempre las mismas estructuras.

El panorama actual es muy distinto, en la sociedad en que vivimos, todos somos agentes morales, y autónomos, con criterios distintos sobre lo que es bueno y es malo; por ello la relación médica y todas las relaciones sociales en tanto interpersonales pueden no ser ya accidentalmente conflictiva sino esencialmente conflictiva.

Se dice que este milenio que recién pasa será recordado por el desarrollo de la ciencia y la tecnología; y esta tecno-ciencia es la llave para que la sociedad avance y el hombre aprenda a solucionar sus problemas. Dentro de este contexto hay un suceso en el siglo XX en el pensamiento social del que puede decirse que es muy importante como lo es el surgimiento de la bioética; al respecto se dan algunos mal entendidos que trataremos de discernir, así por ejemplo ética no es una moralidad con un sistema de molestas prohibiciones, ni tampoco un sistema ideal noble en teoría pero sin valides en la práctica; ni se considera como una pretensión teórica de que la ética sea relativa o subjetiva; tampoco es algo que este en el contexto de la religión, se considerará totalmente independiente de ella. Puede que se considere a la ética en un sentido popular como que es lo mismo que moral pero en un plano académico no es lo mismo. El profesor Diego Gracia, nos dice:

*“Hasta hace muy pocas décadas no solo era usual distinguir entre ética y moral, sino que además se asignaba a cada una de esas disciplinas funciones claramente determinadas. La ética era considerada como la parte de la filosofía dedicada al estudio de los juicios morales, su fundamentación, su lógica, etc. Por el contrario la moral tenía por objeto la determinación de los contenidos materiales en tanto que bueno y malos, y por tanto poseía un carácter claramente deontológico”*⁸¹⁸ Diremos, que de preferencia se distingue ética de moral; Así la ética es la filosofía moral o aquella disciplina filosófica que estudia las reglas morales (o la moral) y su fundamentación, o también que como categoría práctica de la filosofía, *le corresponde el análisis crítico de las costumbres o modos de comportarse de la gente*. En tanto que se llama moral al tipo de conducta reglada por costumbres o por normas internas al sujeto; A la moral se le identifica con las costumbres, con los modos de vivir de la gente, en síntesis, con el tejido simbólico de su cultura.

El filósofo español J. L. Aranguren decía en palabras muy acertadas, *la ética es la moral pensada y la moral es la ética vivida*; lo que pretendía decir era que la moral es el comportamiento que se desarrolla en el día día de las relaciones entre las personas. Otro término de suma importancia es el de deontología; por deontología se entiende, en forma sencilla como *el conjunto de principios, reglas y normas que deben inspirar y guiar la conducta profesional de una persona o grupo de personas como miembros de ese grupo profesional*.

La Bioética, etimológicamente este término proviene de dos palabras griegas, del bíos que significa vida como totalidad, es decir somática, cultural y espiritual, y ethos que significa costumbres, que parte del medio ambiente y las condiciones que de allí surgen, como en la antigüedad lo sostenía Hipócrates, en el sus escritos hoy conocidos como “Corpus Hipocrático”, para que el ser humano construya un comportamiento coherente con la lógica de la vida; es decir que es un neologismo utilizado por primera

⁸¹⁸ Gracia, Diego. “Problemas Éticos en Medicina. Cuestiones Morales”. Editorial Trotta 1996. Pág. 271-289.

vez por el cancerólogo estadounidense Rensselaer Van Potter en su libro *Bioethics: a Bridge To the Future* (1971) para pensar y soñar en un mundo diferente; un mundo en el que se combine el conocimiento biológico con el conocimiento de los valores humanos, lo social.

La Bioética desea servir de puente comunicativo para el dialogo fecundo entre todas las ciencias a modo de un lenguaje conciliador de intereses, que conduzca a consensos comprometidos con el cuidado que los seres humanos hagamos de nosotros y de las generaciones futuras en nuestra casa terrenal, desde luego en ese tránsito los médicos hemos descubierto que las políticas económicas no pueden dejarse de lado si queremos considerar la salud de la población en un sentido integral, dialéctico en donde en el centro graviten el hombre y la mujer.

Dentro del desarrollo histórico de la humanidad y específicamente en el ámbito de la ética, nos encontramos que la ética médica ha ocupado un sitio de honor en relación al comportamiento de la humanidad con otras profesiones. Por ello es necesario definir como a través de la historia la ética médica ha venido pasando por diversos periodos así:

1.- El periodo del paternalismo o llamado también de tranquilidad⁸¹⁹, que va desde los inicios de la cultura occidental en Grecia con la tradición hipocrática; es un largo periodo, enriquecido a través de los siglos por la tradición religiosa y llega hasta muy avanzado de la segunda mitad del siglo XX, aunque en algunos países y en algunos sectores de la medicina aún persiste. El juramento hipocrático es el documento más influyente, y como lo dice el Profesor Diego Gracia es el santo y seña de este periodo. Incluye la mayor parte de los preceptos morales como no dañar, confidencialidad, así como las prohibiciones sobre el aborto, la cirugía y las relaciones sexuales con las pacientes y exhorta a los médicos a llevar una vida pura, virtuosa, de normas de cortesía y de ser una persona prudente. La norma consistía en juzgar si una determinada conducta se ajustaba o no a esos preceptos, la virtud clave era la prudencia y tuvo su desarrollo ampliamente la beneficencia de índole paternalista, llevándola hasta el extremo, como lo que se conoce actualmente como paternalismo médico. Este paternalismo comenzó a ser cuestionado hacia la mitad de la década de los sesenta del siglo XX cuando los valores morales de las personas de los Estados Unidos fueron cambiando, generados por las transformaciones sociales como la exigencia de un mejor nivel de educación, los movimientos en pro de los derechos civiles y pro-feministas, aunado a la declinación de los valores compartidos por la comunidad con énfasis en los grupos étnicos y por supuesto el amento en el numero y complejidad de los problemas de ética médica por los avances de la tecnología.

2.- El periodo de los principios. En Estados Unidos de Norte América se descubren unos trabajos de investigación con muchas atrocidades hacia los sujetos de investigación, por ello el Congreso decide conformar a un grupo de personas para que analicen y emitan juicios al respecto; este comité al final de su trabajo desarrollado en cuatro años presentan un informe, llamado Informe *Belmont*, en donde expresan que a los sujetos de investigaciones clínicas deben de respetárseles tres principios: *Autonomía*, *Beneficencia* y *Justicia*; este informe Belmont fundamenta los principios, los cuales son reformulados por dos autores T.L. Beauchamp y J.F. Childress en su libro *Principios de Ética Biomédica*, quienes siguiendo a otro autor llamado W.D.Ross y agregándoles el principio de No maleficencia, apelaron a principios que a primera vista siempre habría que respetarlos, salvo que existiese una poderosa razón en contra que justifique el apartarse de ellos⁸²⁰. A partir de entonces son utilizados y se tiene como el periodo de los principios y son considerados particularmente apropiados por la Bioética clínica: autonomía, Beneficencia, No Maleficencia y Justicia, y pronto fueron aplicados en la solución de problemas éticos particularmente en la medicina y proveen orientaciones bastante

⁸¹⁹ Pelegrino, Edmund D. "La metamorfosis de la ética médica-Bioética para clínicos". Editorial Triacastella 1999. Pág. 75-77.

⁸²⁰ Pelegrino, Edmund D. "La metamorfosis de la ética médica-Bioética para clínicos". Editorial Triacastella 1999. Pág 77-80.

efectivas para actuar. Dos de los principios, beneficencia y no maleficencia son iguales que a la obligaciones del juramento hipocrático, mientras que los principios de autonomía y justicia eran nuevos y parecen ir en contra de la ética tradicional o hipocrática; así por ejemplo el principio de autonomía contradice el tradicional paternalismo de la ética hipocrática que por supuesto no dejaba espacio a la participación del paciente en las decisiones clínicas. Los médicos van teniendo ciertas dificultades con este principio de autonomía porque pareciera que se opone al principio de beneficencia, pero se ha aceptado y ha tenido parte esencial en el consentimiento informado y esto es una de las fuerzas sociales que han impulsado el cambio en la ética médica. La justicia entró en la ética médica por lo general en relación con los deberes legales del médico y ha aumentado su presencia mucho más por las manifiestas dificultades en la distribución del cuidado de la salud, y se ha puesto a la justicia claramente en el punto más avanzado de la ética médica.

3.- El período del antiprincipialismo. Los principios fueron objeto de muy diversas y serias críticas por parte de algunos autores quienes sostenían que los cuatro principios están a un nivel intermedio y por lo tanto necesitan de justificación racional y además de una fundamentación más firme en algunas de las grandes tradiciones morales, ya que se dice que los principios son demasiados abstractos, demasiados racionalistas y las realidades del ambiente donde se toman las decisiones morales son siempre diferentes⁸²¹. Se han propuesto diferentes formas de utilización y hasta de reemplazarlos o complementarlos; pero al final es aceptado universalmente que sí tienen su uso, tienen su valor de participación y ayudan a solucionar los problemas morales. Por lo tanto no desaparecen y como lo dice el profesor Diego Gracia están presentes cada vez con mayor aplicabilidad y en diferentes niveles como autonomía- beneficencia del nivel I, es decir en el entorno privado de las personas y no-maleficencia-justicia del nivel II, en el entorno público y lo más importante entender que son compatibles con cualquier teoría ética. De tal forma que los cuatro principios han sido aceptados por la cultura occidental a tal grado que se les aplica automáticamente y sin una base moral seria.

4.- La Bioética Clínica. Es lo actual y el futuro. Es el último periodo en donde la ética médica se ha transformado en la bioética clínica con un desarrollo que está obteniendo su verificación con respecto a la realidad. Se trata de ese campo que aborda todas las realidades de las opciones morales que enfrentan día a día en la cotidianidad los profesionales de la salud. La bioética clínica provee la investigación empírica y las valoraciones que toda teoría ética necesita sino desea legitimar prácticas que distorsionan la realidad de la relación médico-paciente tal como esta se ha hecho. Bastante claro también está de que si la ética médica reemplazó a la ética hipocrática, y si esta es incompatible por diversas razones con otras culturas, especialmente a las que tiene como prioridad por el derecho a la autonomía, el horizonte se está claro a donde se ha ido a desembocar, es decir a la bioética clínica. La filosofía moral ayudará mucho, en continuo dialogo con los médicos y principalmente con los enfermos. La bioética clínica parece ser que en algunos países continuará desarrollándose y en otros será el nuevo rostro de la ética médica en los próximos años.

Dice el Doctor Diego Gracia que el ser humano requiere de un aprendizaje ético para todas sus acciones, debido a sus falencias, porque no es perfecto. En este caminar de la humanidad que llega hasta el surgimiento de la bioética, que no es casual, sino algo en el que se ha venido tomando conciencia y que resulta al final con que la bioética responde a un clamor, esta se da porque se hacen transformaciones por la sociedad del conocimiento o constructo de la ciencia y tecnología, estas transformaciones son llamadas revoluciones. Así se manifiestan dos grandes revoluciones. Primero las revoluciones biológica y ecológica, segundo la revolución médico-sanitaria. Esta última se da por la nueva conciencia de la autonomía personal y el movimiento de emancipación de los pacientes, por los nuevos avances tecnológicos y los límites del principio de beneficencia y además por los cambios institucionales y políticos sustentada por el problema de la justicia sanitaria. Veamos:

⁸²¹ Pelegrino, Edmund D. "La metamorfosis de la ética médica-Bioética para clínicos". Editorial Triacastella 1999. Pág. 80-81.

Las revoluciones ecológica y biológica: Han conseguido en las últimas décadas tal desarrollo estas ciencias que para muchos la segunda mitad del siglo XX fue su gran era; del mismo modo que la primera mitad fue de la física. El descubrimiento en los años sesenta del código genético ha permitido explicar el funcionamiento de lo infinitamente pequeño en el orden de la vida; del mismo modo las formulas de la mecánica cuántica que los físicos pusieron en los años veinte hicieron posible la comprensión de lo infinitamente pequeño en el orden de la materia inerte. Estos dos grandes descubrimientos han sido acompañados de terribles peligros capaces de acabar con la vida sobre el planeta. Uno el peligro nuclear, otro el peligro ecológico el cual ha empezado a cobrar importancia social a partir de los años setenta. Para comprobar lo anterior hay tres prestigiosos informes: uno en 1972 que publicó el Club de Roma y que lleva por nombre "Los Límites del Crecimiento". El segundo elaborado durante la presidencia de J. Carter. El tercero llamado "Nuestro Futuro Común" publicado en 1987 por la Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo (NU). Los tres llevan a la misma conclusión⁸²².

"El crecimiento tiene límites, traspasados ponen en grave peligro el futuro de la vida sobre el planeta y que por tanto el desarrollo económico no va acompañado de aumento de la calidad de vida, sino que al contrario, al agotamiento de las materias primas, la contaminación de los mares y las aguas, la destrucción de los bosques, al efecto de los gases invernaderos y la alteración de la atmosfera, etc. Lo anterior lleva a disminuir drásticamente la calidad de la vida de los hombres en las próximas generaciones y comprometen seriamente la viabilidad de la especie humana en el futuro". En el tema de la ingeniería genética, el hombre ha pasado de ser espectador pasivo de la evolución biológica a ser dueño y señor de ella. Las técnicas de reproducción asistida como la inseminación artificial, la fertilización in vitro, la terapia estrogénica y sobre todo la posibilidad de manipulación del genoma humano plantea de que si todo lo teóricamente correcto es éticamente bueno⁸²³.

La revolución médico-sanitaria: El Trabajo sanitario, en cualquier área de la medicina siempre ha planteado problemas éticos y han exigido del personal médico u otra rama una elevada calidad moral como lo demuestra la ininterrumpida serie de documentos deontológicos que existen en la historia de la medicina occidental desde sus inicios de la época hipocrática hasta la actualidad. Pero en ninguna otra época como la nuestra se han planteado tantos y complejos problemas morales a los médicos y nunca como ahora se han requerido de una adecuada formación ética de los profesionales sanitarios. Para que se haya dado esta revolución en la medicina han sucedido estos acontecimientos:

A.- Emancipación de los pacientes. Dice el doctor Diego Gracia que *la relación médico-paciente es tan antigua como la propia medicina al menos y desde la medicina occidental podemos seguir su evolución*. El médico hipocrático consideró un deber moral regirse en el trato con sus enfermos según el llamado criterio de beneficencia. Aun hoy se utiliza para definir el principio de beneficencia, una fórmula hipocrática y que los latinos tradujeron como *primum non nocere* (primero no hacer daño). Este ha sido el principio rector de la ética médica a lo largo de los siglos y el que ha precedido siempre en la relación de los médicos con los enfermos. El principio de beneficencia dio pie a lo que se conoce como paternalismo. Los textos griegos dicen que la enfermedad produce dolor y el dolor enturbia la mente y hace difícil el juicio recto y prudente. Este paradigma cambió drásticamente en el año 1969, fecha de elaboración del primer código de derechos de los enfermos y con él, el de la toma de conciencia por parte del enfermo de su condición adulta y por tanto de su capacidad para tomar las decisiones de su propio cuerpo. El enfermo es mientras no se demuestre lo contrario un ser adulto y responsable, que salvo en algunas excepciones debe tomar las decisiones sobre su enfermedad. De allí que el derecho

⁸²² Gracia, Diego. "Fundamentación y enseñanza de la bioética" Editorial Búho 1999. Pág. 12.

⁸²³ Gracia, Diego. "Fundamentación y enseñanza de la bioética" Editorial Búho 1999. Pág. 13.

máximo de los nuevos códigos de los enfermos, sea el que se conoce con el nombre de "Derecho de Consentimiento Informado"⁸²⁴.

B.- Los nuevos avances tecnológicos. El principio de beneficencia tiene límites. El avance tecnológico ha hecho que empiecen a surgir serias dudas sobre lo que resulta beneficioso para el paciente y lo que siempre es valedero preguntarse de que si todo lo teóricamente posible es éticamente correcto; además hay muchas situaciones en donde pareciera que lo que faculta el médico es benéfico para el paciente, pero este lo valorará y decidirá si lo es o no. Está cambiando la vieja relación Médico-Paciente.

C.- Los cambios institucionales y políticos, Con esto nos estamos refiriendo principalmente al problema de la justicia sanitaria, que tiene que ver con el aspecto político de las sociedades y que ha modificado la relación Médico-Paciente en forma estrepitosa en las últimas tres décadas, y en nuestro país los últimos veinte años. Cabe decir que el tercer frente de conflictos éticos tiene que ver con el acceso igualitario de todos a los servicios sanitarios y la distribución equitativa de los recursos económicos. Esta época es la primera en la historia que ha intentado universalizar en algunos países principalmente, europeos y Canadá el acceso de todos los ciudadanos a la asistencia sanitaria; pero en nuestro país ha sido todo lo contrario, han habido intentos de deshacerse del compromiso constitucional de la asistencia sanitaria, -con las políticas neoliberales-. La justicia exige asegurar a que todos tengan cubiertas unas necesidades básicas de índole sanitarias⁸²⁵.

El momento histórico que nos ha tocado vivir, a inicios de siglo XXI es que en la relación médico-paciente no hay solo dos partes, el médico y el enfermo, ni tampoco solo tres principios, el de autonomía, el de beneficencia y el no maleficencia; hay otra parte, una institución o la sociedad, el estado y otro principio, el de justicia. Esta relación Médico-Paciente como bien lo dice el doctor Diego Gracia *es mucho más conflictiva que en ningún otro momento de la historia de la medicina; pero también es mucho más humana*⁸²⁶.

Corresponde a los humanistas, a los hombres de ciencia, contribuir a la realización práctica de este nuevo modo de atención al paciente en nuestros sistemas de salud.

⁸²⁴ Gracia, Diego. "Fundamentación y enseñanza de la bioética" Editorial Búho 1999. Pág. 14-15.

⁸²⁵ Gracia, Diego. "Fundamentación y enseñanza de la bioética" Editorial Búho 1999. Pág. 16.

⁸²⁶ Gracia, Diego. "Fundamentación y enseñanza de la bioética" Editorial Búho 1999. Pág. 17

HANS JONAS E O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE: UMA ÉTICA PELA VIDA

Cláudia Battestin⁸²⁷
Gomercindo Ghiggi⁸²⁸

Eixo: La Bioética como propositiva de la condición humana

Resumo

Hans Jonas foi um pensador que viveu durante quase todo século XX, presenciando grandes acontecimentos históricos que o fizeram refletir e agir para provocar possíveis mudanças. Jonas considerou os princípios éticos tradicionais insuficientes para os problemas de nosso tempo, propondo a superação da ética antropocêntrica. São muitos os pensadores que apresentam propostas para os problemas de nosso tempo. Porém, Hans Jonas é um pensador contemporâneo que muito contribuiu com o debate ético, propondo a superação do antropocentrismo com um princípio ético para o nosso tempo. Jonas estabelece categorias visando a uma ética coletiva, com agir responsável. Neste intuito, o *Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas poderá sustentar um agir ético para a civilização tecnológica, pois abordará os problemas de nosso tempo decorrentes de uma civilização tecnológica.

Hans Jonas, um filósofo do nosso tempo.

Considerado o último representante do grupo dos filósofos judeus nascidos na Alemanha, Hans Jonas viveu grandes fatos que marcaram sua vida. Hans Jonas acompanhou grande parte dos problemas do nosso tempo. Presenciou a crise européia nas décadas de 20 e 30, viveu entre a primeira e a segunda Guerra Mundial, o advento do nazismo, holocausto, o triunfo da sociedade tecnológica do projeto Manhattan e o projeto Apollo. Poder presenciar e analisar o estado real dos acontecimentos, fizeram com que Hans Jonas observasse e refletisse sobre a forma com que o desenvolvimento tecnológico oriundo da Técnica, contribuiu para desencadear o início de uma crise ambiental sem precedentes.

Entre tantos momentos de acontecimentos vividos por Jonas, um foi de espanto e perplexidade. O choque causado pelas bombas atômicas na II Guerra Mundial fizeram Jonas pensar sobre o abuso do domínio do homem sobre a natureza. A explosão da bomba de Hiroshima inaugurou o que Hans Jonas (2006) chamou de uma reflexão nova e angustiada no mundo ocidental.

Hans Jonas (2005) tinha interesse em várias áreas do conhecimento. Entre tantas, Filosofia⁸²⁹, Biologia, Medicina e Matemática. Em boa parte do pensamento de Jonas, percebe-se uma vertente ética. Porém, a ética que Jonas aborda nos seus escritos é uma ética diferente das que antecedem a contemporaneidade, pois tem incluso os problemas da crise da modernidade. Hans Jonas

⁸²⁷ Licenciada em Filosofia pela Universidade Comunitária Regional de Chapecó (UNOCHAPECÓ). Especialista em Educação Ambiental pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Integrante do Grupo de pesquisa FEPráxiS-Filosofia, Educação e Práxis Social. Email:claudiabattestin@hotmail.com

⁸²⁸ Doutor em Educação pela UFRGS. Mestre em Antropologia Filosófica pela PUCRS e Graduado em Filosofia pela UCPel. É pesquisador e orientador de Mestrado e de Doutorado no Programa da Faculdade de Educação da UFPel. Participa do Grupo de Pesquisa - Filosofia, Educação e Práxis Social e da Linha de Pesquisa: Filosofia e História da Educação do PPGEd da UFPel.

⁸²⁹ Hans Jonas (2005) considerava a filosofia como um assunto mundano dos humanos e não como um objetivo político.

vinha ao encontro da idéia que, “a ciência moderna conduziu a técnica, (...) e que a técnica moderna deveria estar sempre em conexão com uma reflexão ética”(JONAS, 2005, p.339).

Hans Jonas destinou seus escritos iniciais sobre a fundamentação de um princípio ético chamado responsabilidade. São muitos os pensadores que apresentam propostas para os problemas de nosso tempo. No entanto, Hans Jonas é um filósofo contemporâneo que muito contribuiu com o debate ético, propondo a superação do antropocentrismo.

Características do modelo Ético tradicional

Consideramos essencial e fundamental abordar aspectos sobre a ética tradicional, pois é através de tal concepção que analisaremos a centralidade da ética antropocêntrica. As doutrinas éticas tradicionais necessitam de inúmeras reflexões e análises, especialmente por serem concebidas como certas no período da Modernidade. Foi exatamente neste momento que a Técnica contribuiu para gerar o domínio do homem pelo próprio homem e do homem com o meio ambiente.

Na ética tradicional, a natureza não era objeto da responsabilidade humana, emergindo somente os problemas do aqui e agora. Hans Jonas (2006) entende que, a ética tradicional ou antropocêntrica não tinha preocupação com a valorização e conservação dos seres irracionais e sencientes (seres dotados de sensações). Entretanto, priorizar o respeito pela vida, não fazia parte esfera da responsabilidade humana e ética. A ética era sinônimo de uma ação que visaria o aqui e o agora, tanto nas situações públicas como privadas. No entanto, todas as situações enfrentadas pelo ser humano, nas relações entre si, eram dignas de um julgamento ético moral.

No período Moderno, o imperativo categórico kantiano foi mantido como sendo exemplar por muito tempo, pois se limitava a tudo que fosse humano, negando tudo que fosse extra-humano. Kant formulou seu imperativo da seguinte forma: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1980, p. 129). Ou seja, age de tal maneira que o princípio de tua ação se transforme numa lei universal. “Neste princípio encontra-se um elevadíssimo conceito do ser humano; todavia, os seres extra-humanos não participavam de tal privilégio, permanecendo na condição de meio” (FONSECA, 2007, p. 44).

Jonas (2006) apresenta um exemplo claro em que o imperativo de Kant era considerado válido. No período Moderno o imperativo categórico de Kant apresentava sentido, pois a tecnologia ainda não tinha a força que tem em nossos dias. É por esta razão que os imperativos kantianos eram considerados válidos para a época. O imperativo de Kant é um caso extremo das éticas da intenção, obedecendo à ação individual, válido no plano individual. Este imperativo dirige-se no imediato e só requer a consistência do ato consigo mesmo. A ética de Kant é considerada o maior exemplo de divisor de águas no pensamento moderno, pois desde o princípio da história do pensamento ocidental, tornou-se um desafio teórico complexo.

As concepções éticas anteriores a Hans Jonas, como a de Kant e a de Descartes, preocupavam-se com a perfeição do homem nas suas virtudes e na justiça. Logo então, percebe-se que as concepções éticas, não visavam o cuidado com as condições globais do planeta Terra e muito menos com a vida extra-humana. Entretanto:

Quando se aplica a ética liberal, por exemplo, ou mesmo a da religião e filosofia tradicional, usamos instrumentos antigos e insuficientes para lidar com todos os efeitos negativos e os novos desafios da civilização, seja em termos locais e mesmo globais (PELIZZOLI, 2003, p. 98).

Hans Jonas não nega as premissas da ética tradicional, mas proporciona uma meditação sobre o significado dessas mudanças para a nossa condição moral. Grande parte do pensamento ético de Jonas nasce de uma crítica de toda história da Filosofia moral da ação humana. Jonas quer chamar a atenção para a insuficiência dos imperativos éticos tradicionais diante das dimensões do agir coletivo. A Técnica necessita ser vista como um perigo se não conduzida com responsabilidade. No entanto, o que buscamos são os fundamentos de uma ética com agir responsável.

O homo faber aplica sua arte sobre si mesmo e se prepara para inventar uma nova fabricação, o de inventor de tudo o resto. Esta perfeição de seu poder, o qual pode significar a submissão do homem aos projetos da ciência. A imposição da natureza pede o último esforço do pensamento ético o qual nunca antes tinha sido encarada como sentido moral porque eram considerados dados definitivos da condição (JONAS, 2006, p. 18).

Esses apontamentos que Jonas faz à ética tradicional são fundamentais para impulsionar novas formas de superação dos conceitos éticos para o nosso tempo. A ética tradicional já não tem categorias convincentes para superar as catástrofes do nosso tempo. No entanto, é preciso levar em consideração a emergência de uma ética que garanta a existência humana e de todas as formas de vida existentes na biosfera. Hans Jonas propõe o *Princípio Responsabilidade*, um princípio ético para a civilização tecnológica e para os problemas de nosso tempo.

Princípio Responsabilidade: Um Princípio Ético para o Nosso Tempo.

O estudo sobre as novas tarefas da ética tem a intenção de explicitar um novo conceito de responsabilidade que corresponda ao agir tecnológico. As conquistas oriundas dos avanços científicos colocaram a ética em questão e a filosofia fica incumbida de repensar o agir a partir de novos princípios, dado que os anteriores se mostram insuficientes para reger as ações presentes. Qual imperativo sustentará a ação diante do grande poder de transformação da moderna tecnologia? Hans Jonas busca as bases do imperativo da responsabilidade para além de uma ética de proximidade, ou seja, uma ética do futuro

Somos oriundos de um processo evolutivo histórico, onde as relações entre o ser humano e a Natureza sofreram alterações de forma irreversível no decorrer dos tempos pela própria ação do homem com o meio. Em nossa contemporaneidade, é possível visualizar o quanto o desenvolvimento técnico-científico, tem alargado em escalas nunca vistas até então. Isso remete aos seres pensantes, a necessidade e urgência em repensar sobre qual a dimensão da nossa responsabilidade sobre as nossas escolhas. Será por meio desse tipo de reflexão que garantiremos a visibilidade de vida futura, mas, será necessário que existam seres eticamente responsáveis e comprometidos com a vida.

Hans Jonas propõe um *Princípio Responsabilidade* para os problemas do nosso tempo. Esse princípio é considerado ético e possibilita uma reflexão cada vez mais necessária e emergente para garantir a permanência de toda biosfera. O *Princípio Responsabilidade* além de ser considerado um princípio ético proporciona uma perspectiva de diálogo crítico em plena era tecnológica. "Sob o signo da tecnologia, a ética tem a ver com ações de um alcance causal que carece de precedentes e que afeta ao futuro; (...). Tudo isso coloca a responsabilidade no centro da ética"(JONAS, 1995, p. 16-17).

Hans Jonas formulou um novo e característico imperativo categórico, relacionado a um novo tipo de ação humana: "Age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra" (JONAS, 1995, p. 40). O imperativo proposto por Hans

Jonas é de ordem racional para um agir coletivo como um bem público e não de modo individual como propôs Kant.

No livro *O Princípio Responsabilidade* (2006), é possível observar como o novo imperativo categórico deve ser entendido:

1. Jonas não vê a destruição física da humanidade como sendo algo mais catastrófico. Se chegamos a esse ponto é porque houve uma morte essencial, uma desconstrução, uma crise do ser com o meio. Esta sim seria a maior destruição. “Não se trata só da sorte da sobrevivência do homem, mas do conceito que dele possuímos, não só de sua sobrevivência física, mas da integridade de sua essência” (JONAS, 1995, p. 16).

2. O ser humano sempre se deparou como sendo o centro do universo⁸³⁰, portanto, todas as éticas existentes até o momento tinham pressupostos muitas vezes equivocados, com premissas e argumentos não considerados válidos para o nosso tempo.

3. Jonas (2006) quer demonstrar que muitas das premissas que tratam das questões humanas e existenciais dadas como certas na concepção antropocêntrica, não podem ser referências para o modelo de vida contemporâneo. Isto nos remete a uma análise filosófica.

4. Hans Jonas pressupõe que os antigos preceitos éticos perderam a validade pela mudança do agir humano e este novo agir é decorrente da Técnica Moderna.

Conforme Jonas escreveu no livro *Técnica, medicina e ética*:

Nem uma ética anterior tinha de levar em consideração a condição global da vida humana e o futuro distante e até mesmo a existência da espécie. Com a consciência de extrema vulnerabilidade da natureza a intervenção tecnológica do homem, surge a ecologia. Repensar os princípios básicos da ética. Procurar não só o bem humano, mas também o bem de coisas –extra-humanas, ou seja, alargar o conhecimento dos “fins em si mesmos” para além da esfera do homem, e fazer com que o bem humano incluísse o cuidado delas (JONAS, 1997, p. 40)

As doutrinas éticas tradicionais carecem de uma série de atualizações especialmente na medida em que partem das reflexões sobre a condição humana que a modernidade ultrapassou. “Quando se aplica à ética liberal, usamos instrumentos antigos e insuficientes para lidar com todos os efeitos negativos e os novos desafios da civilização, seja em termos locais ou globais” (PELLIZZOLI, 2003, p. 98).

Hans Jonas iniciou suas reflexões éticas a partir dos grandes impactos vivenciados, bem como da exploração do homem com o meio ambiente no decorrer dos tempos. Jonas descreve a ética nos seguintes termos:

Hoje, a ética tem a ver com atos que têm um alcance causal incomparável em direção ao futuro, e que são acompanhados de um saber de previsão que, independentemente do seu caráter incompleto, vai muito além, do que

⁸³⁰ Hans Jonas (2006) transcorre na idéia de que o ser humano ainda vive resquícios de uma ética antropocêntrica, na qual tudo gira em torno de seus próprios interesses.

se conhecia antigamente. É preciso acrescentar à simples ordem de grandeza das ações a longo termo, freqüentemente a sua irreversibilidade. Tudo isso coloca a responsabilidade no centro da ética, inclusive os horizontes de espaço e tempo que correspondem aos das ações (JONAS, 1995, p. 17).

A ética que Hans Jonas aborda como ética da responsabilidade é uma área do conhecimento que se aproxima da bioética (ética pela vida). Para o Educador Lino Rampazzo, (...) a ética não deve se referir somente ao homem, mas deve estender o olhar para a biosfera em seu conjunto, ou melhor, para cada intervenção científica do Homem sobre a vida em geral (RAMPAZZO, 2003, p. 72).

A bioética vem ganhando espaço em discussões nas últimas décadas, abordando assuntos emergentes como a eutanásia, aborto, clonagem e modificações genéticas. Se a bioética diz respeito à vida, logo então, nossas ações deverão ser alteradas. Não se trata de uma mera modificação de objetos de ação em que se alteram regras de condutas, mas sim uma mudança onde a natureza esteja implícita como um todo na idéia de vida. Conforme nos diz Buzzi, “O futuro é o presente que se descortina em possibilidades. O presente germina o futuro, move-se para o que vem e para o que ainda não é” (BUZZI, 1987, p. 252).

Vivemos grandes mudanças e conflitos nesta primeira década do século XXI, e Hans Jonas pode ser considerado um dos alicerces do pensamento ambientalista de nosso tempo. Sua contribuição teórica busca responder aos inúmeros desafios trazidos pela modernidade tecnológica de forma direcionada e específica às questões conferidas pela atual Crise Ambiental. Ele vai muito além da dimensão do senso comum ao denominar responsabilidade.

Hans Jonas determinou *O Princípio Responsabilidade* como sendo uma ética em que o mundo animal, vegetal, mineral, biosfera e estratosfera passam a fazer parte da esfera da responsabilidade. A reflexão sobre a incerteza da vida futura é um sinal de que houve um equívoco cometido ao isolar o ser humano do restante da Natureza (sendo o homem a própria Natureza). Somente uma ética fundamentada na amplitude do ser poderia ter um significado real e verdadeiro das coisas. Para “Ser é necessário existir, e para existir é necessário viver e ter deveres, porém, (...) somente uma ética fundada na amplitude do Ser pode ter significado” (JONAS, 2006, p. 17).

Desta forma, entende-se que somos seres com capacidades de entendimento, tendo liberdade para agir com responsabilidade frente os nossos atos. “O mais importante que devemos reconhecer, é a realidade transformadora do homem e seu trato com o mundo, incluindo a ameaça de sua existência futura” (JONAS, 2005, p. 349).

Hans Jonas percebeu a ameaça da existência futura frente à destruição da biosfera. Entretanto, Jonas aponta que:

O enorme impacto do Princípio Responsabilidade não se deve somente a sua fundamentação filosófica, mas ao sentimento geral, que até então os mais atentos observadores poderão permitir cada vez menos, de que algo poderia ir mal para a humanidade, inclusive o tempo poderia estar em posição no marco de crescimento exagerado e crescente das interferências técnicas sobre a natureza, de por em jogo a própria existência. Entretanto, se havia comentado que era evidente a vinda da chuva ácida, o efeito estufa, a

poluição dos rios e muitos outros efeitos perigosos, fomos pegos de cheio na destruição de nossa biosfera (JONAS, 2005, p. 352-353).

É necessário agir eticamente e com responsabilidade para/com a biosfera. Para Hans Jonas (1995), o período Contemporâneo está imerso de tecnologia, porém, afastado da responsabilidade perante a criação dos objetos de desejos projetados para o consumo humano. Sabemos que o consumo e o desejo das criações tecnológicas são muitas vezes necessidades supérfluas e não necessárias para a sobrevivência humana. Jonas deixa claro na citação a seguir sobre as suas inquietações no sentido do ser humano ter a opção de fazer escolhas.

A natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada. Que tipo de deveres ela exigirá? Haverá algo mais do que o interesse utilitário? É simplesmente a prudência que recomenda que não se mate a galinha dos ovos de ouro, ou que não se serre o galho sobre o qual se está sentado? Mas este que aqui se senta e que talvez caia no precipício quem é? E qual é no meu interesse no seu sentar ou cair? (JONAS, 2006, p. 39).

Temos que definir em qual lado ficaremos. É muito mais cômodo “ficar em cima do muro”, pois desta forma as decisões não precisam ser tomadas, adiando assim a iniciativa de um agir ético responsável perante a própria vida. O dever com as gerações futuras é um dever da humanidade em sua existência, independentemente se os seres são ou não nossos descendentes.

Finalizando

Hans Jonas defende a idéia de que é preciso ter responsabilidade com as gerações presentes e futuras, em todas as esferas de vida. Tais responsabilidades resultam em um desafio para a ética, pois a vida e o futuro geralmente são abordados com temporalidades e não de forma contínua e emergente. Vivemos no século XXI os grandes desafios do futuro, o de saber respeitar a biodiversidade, e para que isso ocorra, o ser humano deverá fazer escolhas, assumir condutas e ter responsabilidades com a vida.

Acreditamos que, para pensar o futuro da espécie humana (e com ela toda a biosfera) precisamos sim, conhecer as novas tarefas da ética e o novo conceito de responsabilidade que será adequado ao agir tecnológico. No contexto da Crise Ambiental da civilização técnico-científica atual, é preciso entender que, pela primeira vez na história da humanidade, todas as esferas de vida estariam inseridas em um patamar de destruição em escalas futuras.

O *Princípio Responsabilidade* é um imperativo ético que visa um debate acerca da problemática ambiental do nosso tempo. No entanto, poderíamos indagar sobre como é possível educar com princípios éticos e responsáveis? Normalmente, entende-se que é um dever de toda a sociedade educar visando à responsabilidade. Iniciando pelas convicções pessoais e condutas particulares, passando pela família, escola, comunidade, órgãos privados bem como públicos e inclusive a gestão política que administra os rumos da organização da sociedade. Educar em tempos de crise é um desafio para quem ensina e para quem aprende. Precisamos questionar sobre as razões que nos levam a refletir sobre a vida, Hans Jonas (2006), já dizia, quanto mais se pressente o perigo do futuro, mais temos que agir no presente. E este é o nosso desafio, educar para a vida.

Referências Bibliográficas

BUZZI, Arcângelo R. Introdução ao pensar. 16.ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FONSÊCA, Flaviano Oliveira. Hans Jonas: (bio)ética e crítica à tecnologia. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.

JONAS, Hans. Memórias. Madrid: Losada, 2005.

----- . O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006)

----- . El principio del resposabilidad: ensayo de una ética para la civilizacion tecnologica. Barcelona: Herder, 1995.

----- . Técnica, medicina y ética. Barcelona: Paidós, 1997.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

PELIZZOLI, Marcelo L. Correntes da ética ambiental. Petrópolis: Vozes, 2003.

RAMPAZZO, Lino. Ética e Direito, Bioética e Biodireito. Taubaté: Cabral Editora e Livraria Universitária, 2003.

A (IN)VIABILIDADE DE DANO MORAL COLETIVO DECORRENTE DA VIOLAÇÃO DO DIREITO AMBIENTAL

*Carina Gaelzer da Silva Torres*⁸³¹

*Carolina Vicente Bisognin*⁸³²

*Íasin Schäffer Stahlhöfer*⁸³³

*João Fernando Fank*⁸³⁴

*Isabel Christine Silva De Gregori*⁸³⁵

Resumo

O Direito a um Meio Ambiente sadio é compreendido como direito fundamental e tem o condão de atingir das mais variadas formas a sociedade, em especial quando violado. Desse modo, imperativo repensar-se a relação entre o dano moral e este tipo de direito difuso. Com esta pesquisa, visa-se a aferir, a partir do método dialético de discurso sistêmico, a (im)possibilidade de a noção de "dano moral coletivo" conformar-se à ordem jurídica vigente, e verificar a adequação processual do instituto.

Palavras chave: Dano Moral. Direito Coletivo. Direito Ambiental.

LA (IN)VIABILIDAD DEL DAÑO MORAL COLECTIVO DECORRIDO DE LA VIOLACIÓN DEL DERECHO AMBIENTAL

Resumen

El derecho a un medio ambiente saludable es comprendido como derecho fundamental y tiene el objetivo de llegar a la sociedad de las más variadas maneras, en especial cuando éste es violado. De este modo, cabe pensar en la relación entre el daño moral y este tipo de derecho dudoso. Con esta pesquisa, visamos firmemente, desde el método dialéctico de discurso sistemático, a una (im)posibilidad de la noción del "daño moral colectivo" conformar a la orden jurídica vigente, y verificar a la adecuación procesal del instituto.

Palabras clave: Daño moral. Derecho Colectivo. Derecho Ambiental.

INTRODUÇÃO

A evolução do pensamento jurídico acarreta invariavelmente a quebra e relativização dos paradigmas tradicionalmente insculpidos. Prova disso foi a revolução trazida a um lado pela

⁸³¹ *Autora.* Atualmente é graduanda do 8º semestre do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão. Editora-Assistente da Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM. Estagia no Ministério Público Federal. Email: carina.gtorres@yahoo.com.br

⁸³² *Autora.* Atualmente é graduanda do 8º semestre do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Estagia na 2ª Vara Cível da Comarca de Santa Maria. Email: carolinabisognin@tj.rs.gov.br

⁸³³ *Autor.* Atualmente é graduando do 8º semestre do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão com bolsa provida pela própria Instituição. Participante do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade sob coordenação do Prof. Dr. Luiz Ermani Bonesso de Araujo e Prof. Ms. Jerônimo Siqueira Tybusch. Editor-Assistente da Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM. Estagia no Lutz Coelho Advogados Associados. Email: iasindm@gmail.com

⁸³⁴ *Autor.* Atualmente é graduando do 8º semestre do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão com bolsa provida pela própria Instituição. Participante do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade sob coordenação do Prof. Dr. Luiz Ermani Bonesso de Araujo e Prof. Ms. Jerônimo Siqueira Tybusch. Editor-Assistente da Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM. Estagia na 1ª Vara de Família e Sucessões da Comarca de Santa Maria. Email: jffank@hotmail.com

⁸³⁵ *Orientadora.* Doutora em Desenvolvimento regional pela Universidade de Santa Cruz do Sul (2007), Mestre em Integração Latino-Americana pela Universidade Federal de Santa Maria (1999). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria- UFSM (1985). Atualmente é professora adjunta do Departamento de Direito da Universidade Federal de Santa Maria, vice-coordenadora da graduação e coordenadora do Núcleo de Pesquisa e Extensão do Curso de Direito. Atua junto à Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da UFSM, como membro integrante do Comitê de Ética em Pesquisa. Email: isa@via-rs.net

Constituição Federal de 1988 e a outro pelo Código Civil de 2002, diplomas nos quais foi previsto, de forma específica e clara, o instituto do dano moral.

Outro exemplo patente, porém ainda mais recente do que a atual Carta Magna, tem sido a afirmação das várias espécies de direitos transindividuais (difusos, coletivos e individuais homogêneos), em contrapartida à tradição individualista até então seguida pelos operadores do Direito. Neste ponto, juntamente com a legislação relativa às relações de consumo, foram os diplomas legais defensores do bem estar ambiental que trouxeram várias hipóteses de condutas que poderiam violar, a um só tempo, bens jurídicos pertencentes não a um indivíduo, mas a uma coletividade.

E ambas as legislações acima citadas lograram prover o panorama jurídico favorável à construção teórica do instituto conhecido como Dano Moral Coletivo. Tal se dá a partir da compreensão de que certos danos não apenas ultrapassam a esfera individual do cidadão, atingindo a toda uma comunidade, como também o fazem de forma tão profunda que não se pode questionar os efeitos psíquicos dos mesmos.

Todavia, e apesar de todos os avanços, ainda há grande recalcitrância em considerar-se a possibilidade deste entrecruzamento entre direitos coletivos e dano moral. Assim, vem cabendo novamente à legislação e doutrina de Direito Ambiental o papel pioneiro em uma nova quebra paradigmática, ao prever-se e construir-se, ainda que sem regulamentação específica, a possibilidade do Dano Moral Coletivo.

1. Breve panorama

No último século, como bem elucida o jurista Fredie Didier Jr., adquiriu status o direito coletivo; ostenta inclusive a posição de direito fundamental constitucional em função do princípio do livre acesso ao Judiciário – incluído no capítulo dos *direitos e deveres individuais e coletivos*⁸³⁶. A Carta Magna também faz referência ao direito coletivo ao incumbir o Ministério Público da função de protetor desses direitos⁸³⁷.

Assim como a Constituição, a lei ordinária traz, especialmente no Estatuto do Idoso⁸³⁸ e no Código de Defesa do Consumidor⁸³⁹, importantes colaborações para a formulação do conceito de direitos coletivos. Tais dispositivos legais ampliam a gama de legitimados a propor a ação fruto de interesse coletivo perante o Poder Judiciário, bem como apresenta suas subclasses. Segundo Hermes Zanetti Júnior, são “Direitos Coletivos *lato sensu* os direitos coletivos entendidos como gênero, dos quais são espécies: os direitos difusos, os direitos coletivos *stricto sensu* e os direitos individuais homogêneos”⁸⁴⁰.

Os *direitos difusos* podem ser entendidos, conforme Fredie Didier Jr., como aqueles transindividuais (metaindividuais, supraindividuais, pertencentes a uma coletividade), de natureza indivisível (só podem ser considerados como um todo), e cujos titulares sejam pessoas indeterminadas (ou seja, indeterminabilidade dos sujeitos, não havendo individuação) ligadas por circunstâncias de fato, não existindo um vínculo de natureza jurídica. ⁸⁴¹

Fragmentar tais interesses possibilitaria contradições nas decisões judiciais, além deturpar o escopo legislativo de engendrar uma tutela mais efetiva, abrangente e célere. É exemplo do exposto a

836 Art. 5º da Constituição Federal de 1988.

837 Art. 129, III da Constituição Federal de 1988.

838 Mais especificamente nos artigos 81 e seguintes da Lei Ordinária Federal nº 10.741 de 1º de outubro de 2003.

839 Art. 83 da Lei Ordinária Federal nº 8.078 de 11 de setembro de 1990.

840 ZANETTI JÚNIOR, Hermes. Direitos coletivos *lato sensu*: a definição conceitual dos direitos difusos, dos direitos coletivos *stricto sensu* e dos direitos individuais homogêneos. In: AMARAL, Guilherme & CARPENA, Márcia Louzada Carpena (Coord.). **Visões críticas do Processo Civil**. Livraria do Advogado: Porto Alegre, 2005.

841 DIDIER JR., Fredie e ZANETTI JR., Hermes. *Curso de Direito Processual Civil*, volume IV. 3ª Ed. Salvador: Jus Podivm, 2008. Pág. 76.

publicidade enganosa ou abusiva, veiculada através de imprensa televisionada que afeta uma quantidade incalculável de pessoas, sem que entre elas exista uma relação jurídica base.

Já o *direito coletivo stricto sensu* é aquele de grupo ou classe de pessoas que tenham como base uma relação jurídica entre si ou com a parte contrária. Assim como os direitos difusos, o legislador optou por tratar os direitos coletivos de uma forma molecular, não atomizada. Sua característica marcante é a capacidade de determinação dos titulares desses direitos, ou por meio da relação jurídica-base (integrantes de uma associação de classe, por exemplo), ou por meio do vínculo jurídico que as liga à parte contrária (contribuintes de um mesmo tributo).

Gize-se que, analisando o art. 103, II, do Código de Defesa do Consumidor, a proteção alcançada pela tutela jurisdicional se estende inclusive às pessoas não pertencentes às associações autoras das ações coletivas. Exemplificativamente, se uma ação coletiva proposta por uma associação de pais e alunos que pleiteia redução das mensalidades for julgada procedente, todos os pais não associados também receberão tal benefício.

E, por fim, os *direitos individuais homogêneos* caracterizam-se pelo interesse decorrente de uma origem comum. Se, no exemplo anterior, o que se pretendesse fosse a devolução dos valores pagos a mais pelos alunos, a demanda coletiva seria apenas para tutelar os interesses ou direitos individuais homogêneos - e não os coletivos *stricto sensu* - pois a causa dos danos era comum a todos mas ingressou na esfera jurídica individual de forma diferente.

Importante ressaltar que o exercício conjunto da ação não transforma uma ação em coletiva, uma vez que esta só existe quando o litígio recair sobre a coletividade. Com relação a isso, Fredie Didier Jr explica que:

O cúmulo de diversos sujeitos em um dos pólos da relação processual apenas daria lugar a um litisconsórcio, figura já antiga na processualística romano-germânica.

(...)

A ação coletiva surge, por outro lado, em razão de uma particular relação entre a matéria litigiosa e a coletividade que necessita da tutela para solver o litígio. Verifica-se, assim, que não é significativa, para esta classificação, a "estrutura subjetiva" do processo, e, sim, a "matéria litigiosa nele discutida". Por isso mesmo, pelo menos em termos de direito brasileiro, a peculiaridade mais marcante nas ações coletivas é a de que existe a permissão para que, embora interessando a uma série de sujeitos distintos, identificáveis ou não, possa ser ajuizada e conduzida por iniciativa de uma única pessoa.⁸⁴²

Ainda segundo Didier Jr., o direito coletivo trata, na maioria das vezes, de novos direitos. Efetivamente molda-se a uma sociedade na qual a padronização das coisas gera lesões padrões, o que influenciou na mudança da visão individual para uma visão coletiva, como no caso do dano moral decorrente de dano ambiental.

2. As vantagens oferecidas pelo Direito Coletivo

Muitas são as vantagens elencadas pelos doutrinadores para a utilização do direito coletivo processual. Alguns dos principais e mais recorrentes argumentos a favor do emprego amplo do direito coletivo são o fácil acesso pela população, uma vez que o custo é reduzidíssimo, além da uniformidade da decisão prolatada, bem como pela economia e celeridade processual, uma vez que ajudaria a desafogar o Poder Judiciário. Vejamos o que expressa Fredie Didier Jr:

O processo coletivo atinge a um só tempo os ideais de redução do custo econômico, em materiais e pessoas, bem como o de julgamentos uniformes para um grande número de situações conflituosas (concentrado), atendendo com mais facilidade os elevados propósitos determinados pelo princípio.⁸⁴³

842 DIDIER JR., Fredie; ZANETTI JR., Hermes. Op. Cit. p. 35.

843 DIDIER JR., Fredie. Op. Cit. p. 119.

A jurista Ada Pellegrini Grinover faz importantes comentários acerca da vantagem da utilização do direito processual coletivo com fulcro na principiologia jurídica:

O princípio da universalização da jurisdição tem alcance mais restrito no processo individual, limitando-se à utilização da técnica processual com o objetivo de que todos os conflitos de interesses submetidos aos tribunais tenham resposta jurisdicional, e justamente a resposta jurisdicional adequada. Mas o princípio assume dimensão distinta no processo coletivo, pois é por intermédio deste que as massas têm a oportunidade de submeter aos tribunais as novas causas, que pelo processo individual não tinham sequer como chegar à justiça. O tratamento coletivo de interesses e direitos comunitários é que efetivamente abre as portas à universalidade da jurisdição.

3. Dano Moral

Inegável é a existência de atos ilícitos que geram consequências que ultrapassam a esfera dos direitos patrimoniais, produzindo reflexos também – ou mesmo exclusivamente – nos direitos de personalidade do ofendido, como “a honra, a dignidade, a imagem, o bom nome etc., como se infere dos arts. 1º, III, e 5º, V e X, da Constituição Federal, e que acarreta ao lesado dor, sofrimento, tristeza, vexame e humilhação.”⁸⁴⁴ Dos vários resultados do ato, reserva-se a expressão “dano moral” àquele agravo que, segundo Orlando Gomes, “não produz qualquer efeito patrimonial. Se há consequências de ordem patrimonial, ainda que mediante repercussão, o dano deixa de ser extrapatrimonial.”⁸⁴⁵

Importante observar, entretanto, que o dano moral não é propriamente a dor em si, ou a angústia, o desgosto etc. Explica Gonçalves:

Esses estados de espírito constituem o conteúdo, ou melhor, a consequência do dano. A dor que se experimentam os pais pela morte violenta do filho, o padecimento ou complexo de quem suporta um dano estético, a humilhação de quem foi publicamente injuriado são estados de espírito contingentes e variáveis em cada caso, pois cada pessoa sente a seu modo.⁸⁴⁶

Essa distinção é importante porque o Direito não tutela qualquer padecimento ou a aflição, mas “aqueles que forem decorrentes da privação de um bem jurídico sobre o qual a vítima teria interesse reconhecido juridicamente”⁸⁴⁷, conforme a lição de Eduardo Zannoni. Ocorre que, em razão mesmo da esfera em que o dano extrapatrimonial se produz – aquela da intimidade da vítima –, é-nos difícil vislumbrar sua tutela coletiva quando ele é produzido, por um ato, ou por um conjunto unitário de atos, em mais de uma pessoa. Ainda mais difícil parece-nos imaginar essa espécie de dano em relação à violação de um direito difuso.

Essa dificuldade ao conceber exsurge, sem dúvida, da indivisibilidade inerente aos direitos difusos. Melhor elabora José Carlos Barbosa Moreira:

Em muitos casos, o interesse em jogo, comum a uma pluralidade indeterminada (e praticamente indeterminável) de pessoas, não comporta decomposição num feixe de interesses individuais que se justapusessem como entidades singulares, embora análogas. Há, por assim dizer, uma comunhão indivisível de que participam todos os possíveis interessados, sem que se possa discernir, sequer idealmente, onde acaba a “quota” de um e onde começa a de outro. Por isso mesmo, instaura-se entre os destinos dos interessados tão firme união, que a satisfação de um só implica de modo necessário a satisfação de todas; e, reciprocamente, a lesão de um só

⁸⁴⁴ GONÇALVES, Carlos Roberto. *Direito Civil Brasileiro*, volume IV. 3ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2008, pág. 359.

⁸⁴⁵ GOMES, Orlando. *Obrigações*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 1968, pág. 332.

⁸⁴⁶ GONÇALVES, Carlos Roberto, *op cit.*, pág. 359.

⁸⁴⁷ ZANNONI, Eduardo *apud* GONÇALVES, Carlos Roberto, *idem*.

constitui, ipso facto, lesão da inteira coletividade. Por exemplo: teme-se que a realização de obra pública venha a causar danos graves à flora e à fauna da região, ou acarrete a destruição de monumento histórico ou artístico. A possibilidade de tutela do "interesse coletivo" na preservação dos bens em perigo, caso exista, necessariamente se fará sentir de modo uniforme com relação à totalidade dos interessados. Com efeito, não se concebe que o resultado seja favorável a alguns e desfavorável a outros. Ou se preserva o bem, e todos os interessados são vitoriosos; ou não se preserva, e todos saem vencidos. 848

Como, então, conceber que seja possível desfechar um golpe unívoco que atinja a esfera da intimidade de uma coletividade não de maneira fragmentada – *id est*, alcançar muitos bens jurídicos diversos -, mas única, positivamente ferindo uma espécie de entidade moral supraindividual. Como conceber uma "personalidade" ou uma "intimidade" que ultrapassa o indivíduo? A resposta de tal questionamento fica patente ao se verificar a seara do Direito Ambiental, conforme será visto a seguir.

4. Direito Ambiental e Direitos Coletivos

A partir da constatação da existência de danos que poderiam ultrapassar o âmbito do indivíduo em sua extensão, atingindo coletividades cuja identificação exata seria muito dificultosa ou completamente impossível, tornou-se claro que o antigo modelo de litígios individuais já não seria mais suficiente. Isso porque a única solução dada por este modelo tradicional a causas envolvendo grande quantidade de indivíduos se dá pelo litisconsórcio multitudinário. Entretanto, como já referido, em questões nas quais a coletividade atingida é composta um número indeterminado de pessoas, isso se torna impraticável.

Em 1985, com a regulamentação da Ação Civil Pública⁸⁴⁹, houve a grande vitória dos direitos transindividuais para a defesa de interesses eminentemente coletivos, inclusive os direitos ambientais. Já a grande quebra paradigmática com o modelo individualista até então imperante se deu com a própria Constituição Federal de 1988, que ratificou o entendimento esposado pelos defensores do Direito Ambiental, reconhecendo um âmbito jurídico de aplicação extremamente ampla, dispondo, em seu artigo 225:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

A Carta Magna impôs o dever de proteger o Meio Ambiente à coletividade, tornando clara sua intenção de incentivo às demandas coletivas, uma vez que se trata de "bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida". Ademais, nosso ordenamento jurídico tem como uma das condições da ação a legitimidade da parte, entendida como aquela que possui interesse jurídico por ter tido um direito ou prerrogativa jurídica violado. Nada mais acertado do que reconhecer a legitimidade coletiva de um bem pertencente à coletividade. Ora, tal definição coaduna-se perfeitamente com o conceito de demandas coletivas apresentado por Fredie Didier Jr. e Hermes Zanetti Jr.:

Os processos coletivos servem à "litigação de interesse público"; ou seja, servem às demandas judiciais que envolvam, para além dos interesses meramente individuais, aqueles referentes à preservação da harmonia e à realização dos objetivos constitucionais da sociedade e da comunidade. Interesses de uma parcela da comunidade constitucionalmente reconhecida, a exemplo dos consumidores, do meio ambiente, do patrimônio artístico, histórico e cultural, bem como, na defesa dos interesses dos necessitados e

848 MOREIRA, José Carlos Barbosa. *Tutela Jurisdicional dos Interesses Coletivos ou Difusos*, in *Temas de Direito Processual (Terceira Série)*, SP, Saraiva, 1984, pp. 195 e 196.

849 Lei n.º 7.347 de 20 de dezembro de 1985.

dos interesses minoritários nas demandas individuais clássicas (não só dos habituais polos destas demandas, credor/devedor).⁸⁵⁰

Desse modo, inegável que, a partir da Lei de Ação Civil Pública e da Constituição Federal, há a possibilidade – para não se dizer exigibilidade – do reconhecimento de direitos coletivos e difusos decorrentes de danos gerados ao meio ambiente, tendo em vista a legitimidade coletiva em zelar por sua manutenção e preservação.

José Augusto Delgado⁸⁵¹ obtempera que a responsabilidade civil no âmbito do Direito Ambiental constitui temática relativamente recente. O dano moral que decorre de danos causados ao meio ambiente é, por sua vez, assunto que, não obstante digno de atenção, passou a ser explorado após o advento da Lei Ordinária nº 8.884 de 11 de junho de 1994⁸⁵², que alterou o artigo 1º da Lei de Ação Civil Pública⁸⁵³.

Colaciona-se, a fim de conceituar o instituto, a lição de José Ricardo Alvarez Vianna:

A manifestação dos danos morais ambientais vai se evidenciar da mesma maneira que os danos morais individuais, ou seja, com um sentimento de dor, constrangimento, desgosto, infelicidade, angústia, etc. A única diferença diz respeito ao titular desses sentimentos. Enquanto no dano moral individual o lesado será o sujeito unitário – individualizado –, no dano moral ambiental esse sentimento negativista perpassará por todos os membros de uma comunidade como decorrência de uma atividade lesiva ao meio ambiente. Tem-se, assim, aquilo que a doutrina vem denominando dano moral coletivo. O dano moral ambiental, dessa forma, irá se contrapor ao dano ambiental material. Este afeta, por exemplo, a própria paisagem natural, ao passo que aquele se apresentará como um sentimento psicológico negativo junto à comunidade respectiva. (...) Nessas condições, o dano material ambiental poderá ou não ensejar um dano moral ambiental. Dependerá de como tais eventos irão repercutir na comunidade onde se situa o bem ambiental afetado. Se gerar um sentimento de comoção social negativo, de inquietude, de desgosto, haverá também um dano moral ambiental. ⁸⁵⁴

Não faltam, entretanto, doutrinadores que se opõem à ideia de dano moral decorrente de dano ambiental. É o que se depreende do seguinte trecho da obra de Rui Stoco:

Falar em “dano moral ambiental” é desvirtuar o objetivo da Magna Carta e tangenciar os princípios que informam a responsabilidade civil, pois o que se resguarda é o meio ambiente e não o dano causado à pessoa, individual ou coletivamente. Estes, caso sofram prejuízos, por danos pessoais (físicos) ou materiais (em seus bens), terão direito de ação para obter a reparação por direito próprio, mas não podem beneficiar-se do resultado alcançado pelo Ministério Público ou pelas entidades legitimadas a ingressar com ações civis públicas para a proteção ambiental, salvo quando a ação tenha natureza

⁸⁵⁰ DIDIER JR., Fredie e ZANETI JR., Hermes. *Curso de Direito Processual Civil*. Vol. IV. 3ª Ed. Salvador: Jus Podivm, 2008. Pág. 38.

⁸⁵¹ *Responsabilidade civil por dano moral ambiental*. Interesse Público - Revista Bimestral de Direito Público. Fórum de Dir. Tributário - RFDI, São Paulo, v. 8, n. 36, p. 13-59, 2006. Disponível em <http://bdjur.stj.gov.br/jspui/bitstream/2011/2701/1/Responsabilidade_civil_por_dano.pdf>. Acesso em 23 de maio de 2009.

⁸⁵² Art. 1º Regem-se pelas disposições desta Lei, sem prejuízo da ação popular, as ações de responsabilidade por **danos morais e patrimoniais** causados: (Redação dada pela Lei nº 8.884, de 11.6.1994)

I – ao meio-ambiente; (...)
(Grifo nosso).

⁸⁵³ Art. 1º Regem-se pelas disposições desta Lei, sem prejuízo da ação popular, as ações de responsabilidade por danos causados:

I – ao meio-ambiente; (...)

⁸⁵⁴ Responsabilidade Civil por Dano Ambiental no Direito brasileiro — De acordo com o Código Civil de 2002 *apud* DELGADO, *op. cit.*

diversa, como a proteção do consumidor ou qualquer outro interesse difuso ou coletivo que cause dano de *per sí* e possa ser individualizado e qualificado posteriormente. (...) Do que se conclui mostrar-se impróprio, tanto no plano fático como sob o aspecto lógico-jurídico, falar em dano moral ao meio ambiente, sendo insustentável a tese de que a degradação ao meio ambiente por ação do homem conduza, através da mesma ação judicial, à obrigação de reconstituí-lo e, ainda, de compor o dano moral hipoteticamente suportado por um número indeterminado de pessoas. 855

Esse posicionamento, entretanto, não apenas apresenta grande fragilidade como, igualmente, inegável contradição. Com efeito, de um lado, reconhecem-se os danos coletivos e difusos causados a partir de danos ao meio ambiente, bem como a possibilidade - até mesmo a certeza concreta - do surgimento de danos morais decorrentes desses. De outro lado, contudo, exige-se, para a reparação dos danos morais, a propositura de demandas individuais ou multitudinárias, mesmo que se tenha admitido anteriormente que a extensão dos danos pode atingir pessoas cujo número e identificação seja indeterminado.

Ora, esse entendimento é que, nas palavras de Rui Stoco, acaba por desvirtuar os princípios básicos da Magna Carta. Seria como se o legislador, com uma mão, estendesse a possibilidade de ajuizamento de ações coletivas para evitar ou interromper prejuízos ao meio ambiente, retirando, com a outra mão, a possibilidade da reparação e indenização destes danos de maneira igualmente ágil e de acordo com os preceitos das demandas coletivas.

Sendo assim, imperativo é o reconhecimento da possibilidade de reparação de danos morais coletivos, causados por dano ambiental, o que, aliás, já vem sendo feito por diversos tribunais pátrios, consoante se verifica da ementa a seguir colacionada:

APELAÇÃO CÍVEL. AÇÃO CIVIL PÚBLICA. PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE. CERCEAMENTO DE DEFESA AFASTADO. (...) PRODUÇÃO DE SUÍNOS NA REGIÃO OESTE DO ESTADO. CONTRATO DE INTEGRAÇÃO. PARCERIA ENTRE CRIADOR E COOPERATIVA REGIONAL. ENTREGA DOS SUÍNOS PARA COOPERATIVA CENTRALIZADORA DA INDUSTRIALIZAÇÃO. DEJETOS LANÇADOS E QUE ATINGIRAM CURSO D'ÁGUA. RESPONSABILIDADE SOLIDÁRIA DE TODOS OS ENVOLVIDOS NA CADEIA DE PRODUÇÃO E QUE CULMINOU EM PRÁTICA CAPITULADA COMO CRIME AMBIENTAL. DANO AMBIENTAL DEMONSTRADO. DEVER DE INDENIZAR DECORRENTE DA PRÁTICA DE ILÍCITO CIVIL. DANO MORAL QUE É DEVIDO EM FAVOR DO FUNDO DE RECUPERAÇÃO DE BENS LESADOS DO ESTADO DE SANTA CATARINA. (...) 1. (*omissis*) 2. Todos os envolvidos na cadeia produtora são responsáveis solidários pela reparação do dano provocado ao meio ambiente, assim considerados o produtor proprietário da pocilga, a cooperativa regional que forneceu o lote de leitões e obrigou-se a dar assistência técnica, bem ainda a cooperativa centralizadora da industrialização dos suínos. 3. (*omissis*) 4. A agressão ao meio ambiente autoriza o arbitramento de valor a título de dano moral. 5. (*omissis*).856

Considerações finais

Inequivocamente, qualquer discussão que se pretenda juridicamente engajada acerca do instituto do Dano Moral passará pela possibilidade de pleitearem-se direitos relativos a danos de tal ordem em demandas coletivas. A celeridade de tais demandas e sua capacidade de abarcar, ao

855 Tratado de Responsabilidade Civil. 7ª ed. São Paulo: RT, 2007. Pág. 896-897.

856 Apelação Cível Nº 2007.043496-5, Quarta Câmara de Direito Público, Tribunal de Justiça de SC, Relator: Jânio Machado, Julgado em 04/12/2008. Disponível em: <www.tjrs.jus.br>. Acesso em 09/06/2009;

mesmo tempo, toda a gama de possíveis prejudicados pela conduta desviante, acaba por constituir-se em um meio muito mais eficaz de consecução da tutela pretendida do que as tradicionais lides individuais.

Além disso, como visto, o Direito Ambiental foi um dos precursores deste tipo de litigância, por sua própria natureza. Há, quanto a este, previsão constitucional que assegura o bem estar ambiental a todos, justamente devido ao fato de os bens tutelados afetarem a vida e o cotidiano de incontáveis indivíduos. E é justamente neste ponto em que se verifica mais claramente a hipótese do Dano Moral Coletivo.

Isso porque a capacidade prejudicial de uma conduta que venha a prejudicar a estabilidade do meio ambiente vai muito além de meros danos físicos, tão certamente quanto o fato de poder atingir - e em regra efetivamente fazê-lo - toda uma coletividade. Ao lado de tal fato, como dito, não há qualquer impedimento legislativo para que sejam propostas demandas coletivas em prol do bem estar psíquico de uma comunidade. Assim, não se pode mais negar a logicidade jurídica do instituto do Dano Moral coletivo, especialmente quando decorrente de um Dano Ambiental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Antônio Herman V., MARQUES, Claudia Lima e BESSA, Leonardo Roscoe. **Manual de Direito do Consumidor**. Revista dos Tribunais: São Paulo, 2007.

DELGADO, José Augusto. **Responsabilidade civil por dano moral ambiental**. Interesse Público - Revista Bimestral de Direito Público. Fórum de Dir. Tributário - RFDI, São Paulo, v. 8, n. 36.

DIDIER JR., Fredie; ZANETI JR., Hermes. **Curso de Direito Processual Civil: Processo Coletivo**. Vol. 4. Salvador: Podivm, 2007.

GOMES, Orlando. **Obrigações**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

GONÇALVES, Carlos Roberto. **Direito Civil Brasileiro**. Vol. IV. 3ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

MENDES, Aluisio Gonçalves de Castro. **O Anteprojeto de Código Brasileiro de Processos Coletivos: Visão Geral e Pontos Sensíveis**. In: *Direito Processual Coletivo e o Anteprojeto de Código Brasileiro de Processos Coletivos*. Org. Ada Pellegrini Grinover, Aluisio Gonçalves de Castro Mendes e Kazuo Watanabe. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.

MOREIRA, José Carlos Barbosa. **Tutela Jurisdicional dos Interesses Coletivos ou Difusos**, in *Temas de Direito Processual (Terceira Série)*, SP, Saraiva, 1984.

STOCO, Rui. **Tratado de Responsabilidade Civil**. 7ª ed. São Paulo: RT, 2007.

ZANETTI JÚNIOR, Hermes. **Direitos coletivos lato sensu: a definição conceitual dos direitos difusos, dos direitos coletivos stricto sensu e dos direitos individuais homogêneos**. In: AMARAL, Guilherme & CARPENA, Márcia Louzada Carpena (Coord.). *Visões críticas do Processo Civil*. Livraria do Advogado: Porto Alegre, 2005.

Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul. **Consulta Jurisprudencial**. Disponível em: <www.tjrs.jus.br>. Acesso em 09/06/2009;

- [1] Autora. Atualmente é graduanda do 8º semestre do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão. Editora-Assistente da Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM. Estagia no Ministério Público Federal. Email: carina.gtorres@yahoo.com.br
- [2] Autora. Atualmente é graduanda do 8º semestre do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Estagia na 2ª Vara Cível da Comarca de Santa Maria. Email: carolinabisognin@tj.rs.gov.br
- [3] Autor. Atualmente é graduando do 8º semestre do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão com bolsa provida pela própria Instituição. Participante do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade sob coordenação do Prof. Dr. Luiz Ermani Bonesso de Araujo e Prof. Ms. Jerônimo Siqueira Tybusch. Editor-Assistente da Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM. Estagia no Lutz Coelho Advogados Associados. Email: iasindm@gmail.com
- [4] Autor. Atualmente é graduando do 8º semestre do Curso de Direito da Universidade Federal de Santa Maria. Atuante em projetos de pesquisa e de extensão com bolsa provida pela própria Instituição. Participante do Grupo de Pesquisa Direito da Sociobiodiversidade sob coordenação do Prof. Dr. Luiz Ermani Bonesso de Araujo e Prof. Ms. Jerônimo Siqueira Tybusch. Editor-Assistente da Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM. Estagia na 1ª Vara de Família e Sucessões da Comarca de Santa Maria. Email: jffank@hotmail.com
- [5] Orientadora. Doutora em Desenvolvimento regional pela Universidade de Santa Cruz do Sul (2007), Mestre em Integração Latino-Americana pela Universidade Federal de Santa Maria (1999). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria- UFSM (1985). Atualmente é professora adjunta do Departamento de Direito da Universidade Federal de Santa Maria, vice-coordenadora da graduação e coordenadora do Núcleo de Pesquisa e Extensão do Curso de Direito. Atua junto à Pró-reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da UFSM, como membro integrante do Comitê de Ética em Pesquisa. Email: isa@via-rs.net

--

X CORREDOR DE LAS IDEAS

**Tema: Aproximación crítica de la condición humana en el contexto latinoamericano de hoy
10, 11 y 12 de septiembre del 2009
Maldonado- Uruguay**

Lic. Mirta A. Giaccaglia
Universidad Nacional de Entre Ríos – UNER
Argentina

Eje temático: La racionalidad instrumental y su incidencia en la condición humana.

Condición humana, racionalidad moderna y solución final.

Resumen:

Cuando hablamos de genocidio experimentamos todo el horror al que las palabras convocan y Auschwitz emerge como lugar emblemático. Las distintas interpretaciones acerca de “la solución final” se enfrentan con el hecho, que la vuelve aún más revulsiva, de que la misma tuvo lugar dentro del contexto de la modernidad, en tanto lo que sin duda distingue al genocidio perpetrado por los nazis respecto de otras masacres, fue la eficiencia de una racionalidad aplicada al exterminio organizado, planificado y controlado de las personas. Esto nos conduce a plantearnos el concepto de condición humana, la cuestión del “mal” y los efectos de la racionalidad instrumental, en relación a los crímenes masivos y las diferentes formas de genocidio llevados a cabo en el mundo a partir de la modernidad. Auschwitz no es “incomprensible” ni “indecible, no constituye un “acontecimiento sin testigos” sino algo acerca de lo cual es necesario testimoniar.

Condición humana, racionalidad moderna y solución final.

Auschwitz y la “solución final”.

Auschwitz no es un hecho excepcional. Es la verdad extrema de la degradación humana en la experiencia moderna.

Imre Kertész

Cuando hablamos de genocidio experimentamos todo el horror al que las palabras convocan y Auschwitz emerge como lugar emblemático de todo el mal de que es capaz la condición humana. Si bien es seguro que Auschwitz (campo de concentración, campo de experimento y campo de exterminio) constituye un hecho único, un crimen singular caracterizado por la aplicación de la tecnología a la muerte masiva y calculada de las personas, la memoria de Auschwitz no debe hacernos olvidar otras matanzas perpetradas por los hombres: el genocidio indígena y el armenio, las víctimas del Gulag, el colonialismo, el franquismo y las dictaduras militares latinoamericanas, el horror de Hiroshima, Ruanda, Vietnam, la Guerra de los Balcanes, el conflicto palestino-israelí y todas las atroces

812

matanzas y estúpidas guerras de los siglos XX y XXI que nos interrogan y avergüenzan acerca de la condición humana y la racionalidad dominante.

Comencemos por preguntarnos si se puede llamar 'holocausto' o 'shoah' al genocidio llevado a cabo por el nazismo. Para Edgar Morin el reemplazo de la palabra 'genocidio' por 'holocausto' y luego por el término 'shoah' da cuenta de un creciente judeocentrismo en el intento de utilizar una expresión que abarque sólo al exterminio judío. "... se dijo luego holocausto, pero era una palabra francesa. Y entonces se dijo 'shoah', palabra hebrea que significa exterminio pero que no debe traducirse al francés y queda entonces específicamente reservada a los judíos. La 'shoah', horror que trasciende la historia y singulariza para siempre a los judíos ..."⁸⁵⁷

Para Giorgio Agamben⁸⁵⁸, quien indaga más profundamente acerca de estos términos, "el desdichado término holocausto" (término problemático y al parecer erróneo) surge de la exigencia inconsciente de restituir un sentido a lo que parece no tener sentido alguno. "Holocausto" es la transcripción docta del latín *holocaustum* que a su vez traduce el término griego *holócaustos* que literalmente significa "todo quemado". Luego se produce un desplazamiento semántico a partir del cual pasa a significar en las lenguas romances "sacrificio supremo", como entrega total a causas sagradas y superiores. El filósofo italiano relata que encontró en un pasaje de un cronista medieval la primera aparición de la que tiene noticia del término "holocausto", para hacer referencia a una matanza de judíos en Londres, con un carácter violentamente antisemita, el día de la coronación de Ricardo I en 1189.⁸⁵⁹ En relación con el término 'Shoá' agrega que "La formación de un eufemismo, en cuanto supone la sustitución de la expresión propia de algo de lo que no se quiere, en realidad, oír hablar, por una expresión atenuada o alterada, lleva consigo siempre una cierta ambigüedad. Pero en este caso incluso la ambigüedad va demasiado lejos. Incluso los judíos se sirven de un eufemismo para indicar el exterminio. Se trata del término 'shoá' que significa 'devastación, catástrofe' y, en la Biblia, implica a menudo la idea de un castigo divino..."⁸⁶⁰

Las reflexiones de Morin y Agamben echan luz sobre la cuestión y nos llevan a afirmar que dichos términos deben desterrarse y debemos hablar de genocidio, campos de exterminio, solución final.⁸⁶¹ Peter Haidu en "La dialéctica de lo inefable: el lenguaje, el silencio y las narraciones de des-subjetivación" sostiene que *holocausto* se define como ofrenda o sacrificio que se ofrece deliberadamente a la divinidad, y *shoá* tiene el significado de desastre que ha sido enviado por Dios; por todo esto desecha ambas palabras y propone hablar de "suceso". Nosotros adoptaremos de acá en adelante la expresión "solución final", dado que nos parece el término más adecuado para denominar al genocidio perpetrado por el nazismo.

Cuando Primo Levi, al describir su experiencia en el campo de Auschwitz, nos habla de los salvados y los hundidos, es decir, los llamados musulmanes⁸⁶² nos enfrenta con la visión de algo nuevo, que revela el umbral entre lo humano y lo no humano, eso de lo que todos huyen por temor a verse reflejados en ellos, "... el musulmán es unánimemente evitado en el campo porque todos se reconocen en su rostro abolido."⁸⁶³ Pocos se refieren a él en las investigaciones históricas sobre el exterminio de judíos, y es recién a fines del siglo XX que su figura comenzó a hacerse visible. El

⁸⁵⁷ Edgar Morin, *Mis demonios*, Kairos, Barcelona, 1995, p. 138-139.

⁸⁵⁸ Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Pre-Textos, Valencia 2005, p. 28-31.

⁸⁵⁹ Giorgio Agamben, ob. cit., p. 30.

⁸⁶⁰ Giorgio Agamben, ob.cit., p. 30.

⁸⁶¹ Ver también en relación con esta cuestión el texto de Peter Haidu "17. La dialéctica de lo inefable: el lenguaje, el silencio y las narraciones de des-subjetivación" en *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*, Saul Friedlander (compilador), UNQ, Bernal, 2007, p. 418.

⁸⁶² Primo Levi, *Si eso es un hombre*, Muchnik Editores, Barcelona, 2005, p. 151. Para Agamben el nombre deriva del hecho de que vistos desde lejos parecían árabes orando; otras explicaciones lo derivan del sentido literal del término árabe 'muslin' que significa "el que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios", ver Giorgio Agamben ob.cit. p. 43-45.

⁸⁶³ Goirgio Agamben, ob. cit., p. 53.

musulmán es un “cadáver ambulante”, límite entre la vida y la muerte, carente de voluntad o consciencia, un ser convertido en objeto a pesar de su apariencia humana. Los “testigos integrales”, los hundidos, aquellos cuya humanidad ha sido destruida (cuerpos humanos donde se da la separación absoluta entre bios y zoé), aquellos en lugar de los cuales tiene sentido testimoniar porque los verdaderos testigos no pueden testimoniar; los salvados testimonian por otro, por aquellos que no han podido mantener su dignidad, deben dar testimonio de la imposibilidad de testimoniar.

*“Se nos dice que seres humanos dotados de lenguaje fueron colocados en una situación tal que ninguno de ellos puede ahora informarnos sobre lo que fue dicha situación. La mayor parte de ellos ha desaparecido y los sobrevivientes hablan rara vez del asunto. Cuando lo hacen, su testimonio se refiere sólo a una ínfima parte de esa situación. ¿Cómo saber que esa situación misma existió? ¿No será el fruto de la imaginación de nuestro informador? O bien la situación no existió como tal, o bien existió y entonces el testimonio de nuestro informador es falso, pues o bien éste debería haber desaparecido o bien debería callarse ...Haber ‘visto realmente con sus propios ojos’ una cámara de gas sería la condición que da la autoridad de decir que la cámara existe y persuadir así al incrédulo. Aún hay que probar que la cámara estaba en el momento en que se la vio. La única prueba aceptable de que mataba es la de que uno esté muerto. Pero si uno está muerto no puede atestiguar que lo esté a causa de la cámara de gas”.*⁸⁶⁴ El ‘diferendo’ surge entre el testimonio y el referente (el daño sufrido) ya que no hay posibilidad de traducción posible de éste al lenguaje del Tribunal Judicial que pide “pruebas” de lo acontecido.

Respecto de los musulmanes, dice Levi, no sólo su vida ya no es vida, sino que su muerte no es ya muerte. El exterminio como “producción en cadena” y la muerte como “fabricación de cadáveres” (la muerte en serie) hace que la misma muerte se degrade y envilezca, reducida a “piezas producidas en un proceso de trabajo en cadena”, que la muerte pierda su dignidad. La vida y la muerte pierden su carácter sagrado: “...los Musulmanes, los hundidos, ... Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla. Son los que pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiera encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvada, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento.”⁸⁶⁵

Para Agamben la aporía ética de Auschwitz radica en el hecho de que los sobrevivientes creyeron conservar dignidad y respeto y hoy se avergüenzan de haber conservado esa dignidad y respeto. “Es posible que en ningún otro momento, antes de Auschwitz, se hayan descrito con tanta eficacia el naufragio de la dignidad ante una figura extrema de lo humano y la inutilidad del respeto a sí mismo frente a la degradación absoluta”.⁸⁶⁶ Los sobrevivientes han soportado incluso aquello que hubieran querido o debido no soportar; de ahí su culpa: saben que no son culpables pero no pueden dejar de sentirse atravesados por la culpa.⁸⁶⁷ Sin embargo están hoy para rescatar esa palabra clausurada.

Auschwitz no es “incomprensible” ni “indecible”, no constituye un “acontecimiento sin testigos” sino algo acerca de lo cual es necesario testimoniar, hablar y tratar de entender, para que no se repita, para que el análisis del judeocidio y el problema del mal sirvan también para explicar otros procesos

⁸⁶⁴ Jean-François Lyotard, *La diferencia*, Gedisa, 1996, Barcelona, p. 15. El concepto de ‘diferendo’ de Lyotard da cuenta de una heterogeneidad irreductible, un conflicto entre partes que no puede zanjarse por falta de una regla de juicio que pueda aplicarse a las dos argumentaciones; esta tensión (en el caso de la solución final entre lo ético y lo jurídico) es condición de lo político. Ver Pilar Britos: “Frasas y articulaciones. Las condiciones y los desafíos del discurso filosófico-político desde la perspectiva de Lyotard”, Primeras Jornadas de Filosofía Política UNSAM 2008.

⁸⁶⁵ Primo Levi, *Si esto es un hombre*, ob. cit., 154-155.

⁸⁶⁶ Giorgio Agamben, ob.cit., p. 64.

⁸⁶⁷ Ver Giorgio Agamben, ob. cit., p. 93.

Michel Foucault al hablar del poder muestra que a partir del siglo XVII la vida entra dentro del ámbito del Estado, el poder se transforma en biopoder y la biopolítica tiene como tarea *hacer vivir y dejar morir*⁸⁶⁸, trasmutando el pueblo (sujeto político) en población (cuerpo biológico). En los Estados totalitarios contemporáneos el poder se ejerce sobre vida y muerte y la biopolítica se convierte en tanatopolítica. El concepto de raza, elaborado por la racionalidad moderna en el siglo XIX, que conlleva la consiguiente calificación y clasificación de los seres humanos, permite efectuar una fragmentación en el campo de lo biológico y de este modo diferenciar grupos inferiores o superiores al interior de la población. En la Alemania nazi la legislación racial sobre “protección de la salud hereditaria del pueblo alemán”, el discurso de la higiene racial a fin de justificar la experimentación con seres humanos y el concepto de “espacio sin pueblo”, designaban una estrategia biopolítica *“por medio de la cual los pueblos se mudan en poblaciones y las poblaciones en musulmanes... Llegado a este punto, la muerte no es más que un simple epifenómeno”*.⁸⁶⁹ La racionalidad moderna es puesta al servicio del exterminio.

Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén*, hace un relato apasionante de la máquina política-económica-jurídica-burocrática-administrativa puesta en marcha por el nazismo para llevar adelante “la solución final”. La intrincada trama de obediencia, complicidad, traición, odio y absoluto desprecio e indiferencia por la vida humana, es expuesta en toda su complejidad y horror. Sólo el análisis a partir de una lógica paradójica, que vaya más allá de la simple separación binaria entre buenos y malos, puede darnos una dimensión de lo allí sucedido en orden a reflexionar sobre los laberintos y aporías de la racionalidad y la condición humana. Señalaré al respecto algunas cuestiones a mi entender significativas:

- 1) Las infamantes leyes de Nuremberg de 1935 prohibiendo los matrimonios entre judíos y alemanes no deben hacernos olvidar la paradoja de que el derecho rabínico regula los matrimonios de los judíos, de manera que ninguno de ellos puede contraer matrimonio con persona no judía.⁸⁷⁰
- 2) Durante algún tiempo los sionistas cooperaron con las autoridades nazis dado que consideraban el ascenso de Hitler al poder como la derrota de los judíos asimilacionistas. Por otra parte para los nazis, los sionistas eran los judíos decentes puesto que también pensaban en términos *nacionales*.⁸⁷¹
- 3) Quienes llevaban adelante el exterminio en las cámaras de gas creían estar cumpliendo una misión histórica y humanitaria dado que el programa de eutanasia (“solución humanitaria” o “solución médica”) sustituía la violencia por una muerte piadosa sin dolor.⁸⁷²
- 4) Sin la activa colaboración de algunos dirigentes judíos y de los integrantes de los consejos judíos no hubiera sido posible el exterminio. Sin duda el nazismo produjo un “profundo colapso moral” en Europa, no sólo entre los victimarios sino también entre las víctimas. Como señala Arendt *“el torbellino de la muerte (tomando palabras del mismo Eichmann) había descendido sobre Alemania, tras las inmensas pérdidas de Stalingrado”*.⁸⁷³
- 5) La llamada “emigración interior de los alemanes” consistió en el hecho de que en el ambiente de terror imperante, los alemanes opositores guardaban el secreto y se veían obligados a aparecer en público más nazis que los mismos nazis para disipar cualquier sospecha.
- 6) En el Tercer Reich⁸⁷⁴ las palabras del Führer constituían la ley; toda orden que contradijera su palabra era, por definición, ilegal. Contrariamente a lo habitual, en este contexto jurídico la ley común exigía que la voz de la conciencia dijera “debes matar”.⁸⁷⁵ El mal no constituía una tentación en la que

⁸⁶⁸ Michel Foucault, *Es necesario defender la sociedad*, F.C.E., BsAs, 2001, p. 218.

⁸⁶⁹ Giorgio Agamben, ob. cit., p. 89

⁸⁷⁰ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, DeBolsillo, 2004. p. 19-20.

⁸⁷¹ Hannah Arendt, ob.cit., p. 36, 91-92.

⁸⁷² Hannah Arendt, ob.cit. p. 160, 161.

⁸⁷³ Hannah Arendt, ob. cit., p. 170-181, 184..

⁸⁷⁴ III Imperio Alemán gobernado por Hitler bajo la ideología totalitaria del nazismo 1933 a 1945 (I Reich: Sacro Imperio Romano Germánico 936-1806, II Reich: Imperio Alemán 1871-1918).

⁸⁷⁵ Hannah Arendt, ob. cit., p. 219.

no se debía caer, sino que, por el contrario, había que resistir la tentación de no matar, no robar, no permitir que sus semejantes sean llevados al exterminio.

7) La deportación y posterior “solución final” de los judíos tuvo como una de sus consecuencias la constitución del Estado de Israel, lo cual aunque legítimo, desató otro conflicto criminal en Medio Oriente.

Genocidio y memoria.

Visto desde la actualidad resulta por lo menos curioso saber que en las décadas posteriores al fin de la Segunda Guerra Mundial el exterminio de los judíos no constituyó un tema central de reflexión en Occidente. En Europa del Este hubo cuatro razones para este olvido⁸⁷⁶:

- 1) fue allí donde durante la guerra se cometieron los más terribles crímenes contra los judíos que, aunque ordenados por los alemanes, contaron con colaboradores de los países del este, lo cual llevó a tratar de ocultar lo ocurrido.
- 2) muchos europeos del este fueron víctimas de atrocidades por parte fundamentalmente de alemanes y rusos, esto los condujo a recordar sus propias pérdidas y no las del pueblo judío.
- 3) para la URSS Hitler era ante todo un fascista y un nacionalista, y su racismo fue minimizado, lo que tuvo como consecuencia ignorar el exterminio judío.
- 4) por último en la Europa central y oriental a la ocupación nazi le sucedió la dictadura soviética que llevó a cabo también una violenta represión contra los judíos en la URSS.

Aunque con un contexto diferente, en Europa occidental también se produjo un proceso de olvido. Los gobiernos de posguerra prefirieron olvidar la humillación que significó la Ocupación, y celebrar en cambio la resistencia, la liberación y a los mártires. Al mismo tiempo la tendencia nacional en Alemania en las décadas posteriores a la guerra, se centró en ocuparse de sus propios sufrimientos. La Guerra Fría profundizó esta omisión ya que no era oportuno recordar los crímenes que en el pasado cometieron los actuales aliados. Por otra parte la literatura que surgía sobre el tema fue escasa y tuvo poca difusión.⁸⁷⁷ El olvido nos recuerda lo que los SS decían a los prisioneros en el campo: “*De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para dar testimonio de ella, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería*”⁸⁷⁸; y aquello que Hitler dijo a sus lugartenientes a fin de obtener el consentimiento para la “solución final”: “*¿quién se acuerda hoy del genocidio armenio?*”.

En la década de 1960 comenzó a darse algún cambio, debido a la curiosidad de las nuevas generaciones y a cierta distensión en las relaciones internacionales. Tony Judt señala que el secuestro de Adolf Eichmann en Argentina y su posterior proceso en Israel, en 1960-61, contribuyeron a esta toma de conciencia. En los '80 la literatura, el cine y la televisión contribuyeron a difundir el exterminio de los judíos en Europa, y a partir de los años '90, con la caída del muro, el recuerdo del mal llamado “holocausto” se hizo cada vez más presente. Los procesos de Nuremberg (1945-49) y el juicio de Eichmann en Jerusalén en 1961, aunque necesarios fueron insuficientes y contribuyeron a hacer creer que el tema estaba resuelto. Pero sabemos que el derecho no agota un problema que es de orden moral.

⁸⁷⁶ Sigo acá las reflexiones del historiador británico Tony Judt en el artículo extraído de su conferencia pronunciada en Bremen-Alemania, el 30 de noviembre de 2007, con motivo de recibir el Premio Hannah Arendt 2007, publicado en *Le Monde diplomatique*, junio 2008.

⁸⁷⁷ Ver W. Sebald, *Campo Santo*, Anagrama, Barcelona, 2007. *Si esto es un hombre* de Primo Levi, 1946, tuvo escasa divulgación y, almacenado en un depósito de Florencia los ejemplares restantes fueron destruidos por las grandes inundaciones de 1966.

⁸⁷⁸ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, p.1.

Hoy la pregunta sobre el exterminio nos lleva también a interrogarnos sobre los millones de víctimas no judías del nazismo y del stalinismo y sobre el hecho de que “... si deseamos comprender el verdadero sentido del mal, hay que recordar que lo realmente horrible del exterminio de judíos no reside en que haya tenido tanta importancia, sino en que haya tenido tan poca”.⁸⁷⁹ Y todo esto nos conduce nuevamente a plantearnos el concepto de “mal” y la naturaleza de la condición humana en relación a los crímenes masivos y los genocidio (incluido el genocidio por hambre) llevados a cabo en el mundo a partir de la modernidad.

Hannah Arendt habla de la “banalidad del mal”: el mal cercano, cotidiano, normal. “Los jueces sabían que hubiera sido muy confortante poder creer que Eichmann era un monstruo, ... Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente _ tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Nuremberg _ , que en realidad merece la calificación de ‘hostis humani generis’, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad”.⁸⁸⁰ Pero también puede ser banal el uso abusivo del “mal” que lleva a naturalizarlo, que desensibiliza y nos inmuniza contra el mal de ese modo evocado. Arendt señala que una de las lecciones que nos dejó el proceso de Jerusalén fue que la irreflexión puede causar más daño que todos los malos instintos inherentes a la naturaleza humana, pero esto es sólo una lección y no una explicación o teoría sobre el fenómeno. “...la inmensa mayoría de las personas que organizaron los procesos de exterminio no eran sádicos o seres anormales. Sádicos y trastornados los hubo, por supuesto, como en todas las guerras, y cometieron atrocidades, es la verdad ... Pero los hombres corrientes que forman el Estado –sobre todo en tiempos de inestabilidad–, éstos son el auténtico peligro. El auténtico peligro para el hombre soy yo, sois vosotros ...”⁸⁸¹

El concepto de genocidio⁸⁸² definido como “asesinato masivo de pueblos enteros”, acuñado para tipificar un delito anteriormente desconocido, no carece de precedentes en la historia. La expresión “matanzas administrativas” también usada para designar estas atrocidades, tiene la ventaja de mostrar que dichas matanzas no sólo se cometen contra una nación extranjera o un pueblo o grupo étnico diferente. Hitler comenzó su programa de exterminio a través de la eutanasia ejercida sobre alemanes “genéticamente lesionados” y el Estado, en las dictaduras latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XX, torturó y mató a parte del propio pueblo, por el sólo hecho de pensar diferente.

Como afirma Agamben, una amplia y rigurosa bibliografía ha aclarado, en términos generales, el problema de las circunstancias históricas, es decir, materiales, técnicas, burocráticas, jurídicas, etc, del exterminio, pero su significado ético y político, la comprensión desde una perspectiva humana (“el sentido y las razones del comportamiento de los verdugos y de las víctimas; muchas veces, hasta sus mismas palabras siguen apareciendo como un enigma insondable”⁸⁸³), es una deuda aún a saldar, lo cual nos plantea su permanente actualidad. Por otro lado al reflexionar sobre estas cuestiones, no debemos olvidar la compleja trama de complicidades de las potencias occidentales con la expansión del nazismo y el hecho de que los principales responsables del exterminio no fueron condenados, ya que “Los responsables del Holocausto fueron los directivos de la I. G. Farbenindustrie AG. En este

⁸⁷⁹ Tony Judt “El ‘problema del mal’ en la Europa de posguerra. La memoria sesgada del Holocausto”, *Le Monde diplomatique*, junio 2008.

⁸⁸⁰ Hannah Arendt, ob. cit., p. 402-403.

⁸⁸¹ Jonathan Littell, *Las benévolas*, Del Nuevo Extremo, Barcelona, 2007, p. 29.

⁸⁸² La palabra *genocidio* fue creada por Raphael Lemkin, judío-polaco, en 1944, para referirse a las matanzas por motivos raciales, nacionales o religiosos, basándose en el Genocidio perpetrado contra el pueblo armenio en 1915.

⁸⁸³ Georgio Agamben, ob.cit., p. 7.

*inmenso monopolio se ideó, planeó y concretó cada paso que dio Hitler, desde la financiación de su ascenso al poder hasta su desaparición”.*⁸⁸⁴

Por último, cabe hacer mención a las posturas negacionistas, elaboradas desde diferentes perspectivas, que reinterpretan el genocidio ocurrido en Europa entre 1941 y 1945 sosteniendo la teoría de que dicho exterminio no existió, sino que es producto de un mito, una fabulación o un fraude. Los estudios acerca de los argumentos del negacionismo han revelado que el antisemitismo ha sido un importante motor del mismo desde sus inicios. Los historiadores sostienen que los primeros negacionistas fueron los propios nazis, a partir de evidencias documentales de que Heinrich Himmler ordenó a sus oficiales que destruyesen grabaciones, instalaciones y otras evidencias que delataban el exterminio masivo de seres humanos, cuando la derrota de Alemania era inminente y los líderes nazis tomaron conciencia de que serían encarcelados y llevados a juicio. Al finalizar la guerra, muchos de los jerarcas nazis abandonaron Alemania y comenzaron a promover material de propaganda propiamente negacionista que les exculpase, ofreciendo una imagen positiva del nacionalsocialismo. Hermann Göring fue uno de los primeros en negar la “solución final” durante los Juicios de Núremberg.

Frente a las posturas negacionistas reivindicamos que la memoria y la reflexión permanente sobre la “solución final” y sobre toda forma de genocidio, constituye (como sostiene Theodor Adorno), una exigencia ineludible para la educación a fin de que Auschwitz no se repita⁸⁸⁵.

Algunas reflexiones acerca de la ‘solución final’.

Los campos de concentración, no importa cual sea su origen, revelan toda la podredumbre de una sociedad, y encarnan el sufrimiento humano en una proporción que escapa, en principio, a la posibilidad de toda interpretación. El nazismo, acontecimiento central del siglo XX, junto con los múltiples genocidios contemporáneos, está aún lejos de haber sido procesado por nuestra cultura y emerge como un enigma clave para pensar el futuro del hombre. ¿Cuál podrá ser el devenir de una raza, la humana, que en su desarrollo ha sido capaz de semejantes monstruosidades, que como parte de su ser humano, “demasiado humano”, se acostumbra a las matanzas y naturaliza la guerra y el hambre? Auschwitz no sucedió, Auschwitz no deja de suceder día a día, todos los días en que nuestra racionalidad se ejerce en función de la guerra, el hambre, la destrucción, la búsqueda exclusiva del rédito económico ... Debemos recuperar la memoria teniendo muy claro que “*Ni explicar es disculpar, ni comprender es perdonar.*”⁸⁸⁶

En un mundo dominado por la pérdida de sentidos, donde todo tipo de ultrajes y horrores son naturalizados en las páginas diarias de la prensa mundial ¿perderemos también la capacidad de asombro y resistencia frente al mal? La naturalización de las vejaciones dentro del campo, los momentos de “normalidad” vividos dentro de él constituyen el mayor horror, fuente fundamental de la culpa y la vergüenza de los sobrevivientes, y de la de nosotros mismos en tanto seres humanos. Esta cotidianidad del horror se sigue repitiendo todos los días frente a nuestra aceptación indiferente o impotente del hambre, la miseria, la tortura y las guerras. Vivimos dominados por la competencia y la búsqueda de éxito económico, por encima de cualquier otro valor, que excluye y extermina diariamente, aunque por medios más sutiles, a los ‘menos aptos’ o supuestamente ‘incapaces’.

Las distintas interpretaciones acerca de “la solución final” se enfrentan con el hecho, que la vuelve aún más revulsiva, de que la misma tuvo lugar en el contexto de la modernidad, pero subvirtiendo los valores centrales sostenidos por la Ilustración. Sin embargo, no es correcto plantear,

⁸⁸⁴ Ver Carlos de Nápoli, *Los científicos nazis en la argentina*, Edhasa, BsAs, 2008.

⁸⁸⁵ Ver Theodor Adorno, “La educación después de Auschwitz” en *Consignas*, Amorrortu, BsAs, 1973.

⁸⁸⁶ Christopher R. Browning, “1. Memoria alemana, interrogación judicial y reconstrucción histórica: escritura de la historia de los autores a partir del testimonio de posguerra” en *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la ‘solución final’*, Saul Friedlander (compilador), UNQ, Bernal, 2007, p. 66.

como hace Jürgen Habermas, la excepcionalidad de la misma, ya que son muchos los genocidios y atrocidades llevados a cabo en el ámbito de la historia moderna, lo cual pone de manifiesto los efectos contradictorios y complejos del desarrollo de la racionalidad instrumental moderna. ¿Por qué habrían de parecerse una anomalía o excepcionalidad los crímenes nazis y la complicidad de buena parte de occidente, si los mismos se inscriben en una tradición que se caracterizó por la conquista, la colonización y la destrucción o esclavización del diferente? Lo que sin duda distingue al genocidio perpetrado por los nazis respecto de otras masacres, fue la eficiencia de una racionalidad aplicada al asesinato en masa, *“el carácter organizado, planificado, sistematizado, y racionalmente controlado de su poder destructivo. Es decir, en el centro de ese torbellino de ideología y sinrazón que duró 30 años está el funcionamiento más o menos sereno, desapasionado y eficiente del horario del ferrocarril y la capacidad del crematorio”*.⁸⁸⁷

Bibliografía:

- Agamben, Giorgio, *Lo que resta de Auschwitz*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalem*, DeBolsillo, Barcelona, 2004.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 2006
- Derrida, Jacques, *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*, Ediciones de la Flor, BsAs, 2006.
- Friedlander, Saul (Compilador), *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la Solución final*, UNQ, Bernal, 2007
- Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, Muchnik, Barcelona, 2005.
- Littell, Jonathan, *Las benévolas*, Del Nuevo Extremo, Barcelona, 2007.

Mirta A. Giaccaglia:

Licenciada en Filosofía por la UNR. Doctorando de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Profesora Titular de “Historia de las Ideas” y de “Filosofía de la Educación” en la Facultad de Ciencias de la Educación - UNER y de “Filosofía I” en la Facultad de Ciencias Económicas - UNER. Profesora de la Maestría en Educación de la Facultad de Ciencias de la Educación - UNER Sede Tierra del Fuego 2005-2007. Investigadora sobre temas de Filosofía política, se ha desempeñado como Directora de distintos proyectos (actualmente: “Efectos de la razón moderna y la propuesta de una perspectiva intercultural” y “Condición humana: humanismo y posthumanismo”), ambos con sede en la UNER. Coautora de los libros *“Cultura y crisis. La utopía como alternativa”*, *“Entre el currículum y la disciplina, la crítica”* y *“Ernesto Laclau y Niklas Luhmann Pós-Fundacionismo abordan la sistémica e as organizacoes sociais”*. Compiladora y coautora de *“La reinvenção de lo político: la utopía democrática”* y de *“Sujeto y subjetivación. Del tortuoso camino del universal a lo singular”*.

La noción de *autonomía cultural latinoamericana* en el análisis epistemológico del Ing. Oscar Maggiolo

⁸⁸⁷ Vincent P. Pecora, “Habermas, Ilustración y antisemitismo”, ob.cit., p. 247.

El trabajo que aquí se presenta tiene como objetivo analizar la metodología desarrollada por el Ing. Oscar Maggiolo en lo relativo a la investigación epistemológica. El punto central que se resaltaré es su concepción de *autonomía cultural latinoamericana* como horizonte hacia el que debe aspirar Uruguay como país independiente. Se pretende mostrar las ventajas de un análisis de ese tipo al obtenerse desde allí una epistemología de tipo propositiva, es decir, un estudio de la ciencia que arroja elementos para fundar políticas científicas

Oscar Maggiolo nace en Montevideo en 1920. Egresó de la Facultad de Ingeniería en 1947 con el título de ingeniero industrial, siendo ya docente en el Instituto de Máquinas desde hacía dos años, y obtiene en 1952 el grado máximo otorgado por la Universidad de la República (Profesor Titular). Durante su trabajo en la Facultad dirige el Departamento de Mecánica de los Fluidos, y además actúa en varias comisiones a nivel universitario y nacional. Es miembro del Consejo de la Facultad de Ingeniería durante tres períodos y es electo rector de la Universidad de la República en 1966, cargo que desempeña hasta noviembre de 1972.

A lo largo de una época conformada por grandes cambios en el ambiente universitarios, el Prof. Maggiolo lleva adelante su actividad en un entorno que muestra tres etapas. La Universidad dirigida por la Ley Orgánica de 1908, la dirigida por la Ley Orgánica de 1958 y la intervenida por la dictadura militar. Maggiolo participa en forma directa a lo largo de los períodos mencionados y sufre especialmente las consecuencias de la Universidad intervenida y sus años previos, razón que lo lleva al exilio primero en Argentina y años más tarde en Venezuela. Si bien los problemas lo perjudicaron en mayor forma en la época de su rectorado y la siguiente, la preocupación por los temas universitarios comienza tempranamente, en los años 50, con el reclamo de renovación de la Ley Orgánica del 08⁸⁸⁸. En los trabajos ubicados en el pasaje de la Ley Orgánica del 08 a la del 58, el interés se centra en la modernización de la institución, fundamentalmente en lo relativo a la investigación científica. Desde su punto de vista, como consecuencia de la primer Ley Orgánica del siglo, la Universidad perdió el concepto de centro integrador del conocimiento al separar sus Facultades en instituciones independientes, gestionadas en forma individual. La Universidad se convierte así en un organismo dedicado fundamentalmente a la enseñanza, llevando a que su horizonte se diluya en la formación de profesionales que se desvinculan en su egreso con el centro de enseñanza. A modo de ejemplo es relevante destacar, y Maggiolo así lo hace, que recién por la misma fecha (1958) se logra imponer un sistema de dedicación exclusiva a docentes de la Universidad de la República. Ni publicar, ni obtener títulos de posgrado, ni hacer pasantías en el exterior del país formaban parte de las aspiraciones dominantes dentro de la Universidad. Las actividades relacionadas con la investigación científica no se lograban imponer, por lo tanto investigar era la actividad de la cual no se tomaba aún conciencia de su necesidad.⁸⁸⁹

⁸⁸⁸ Ver los artículos publicados en el Boletín Asociación Uruguaya para el Progreso de la Ciencia, especialmente el N° 2 de 1952, donde Maggiolo publica "Ciudad Universitaria" (pp. 19-21), "Gobierno Universitario" (pp. 22-27) y "Aspectos prácticos que debe contemplar la Ley Orgánica" de la Universidad (pp. 29-35), y también pueden verse los artículos publicados en la Revista de la Asociación Uruguaya para el Progreso de la Ciencia "Recursos y hombres para la investigación científica", de 1955 (Vol IV N° 1 pp 1-3) y "La Ley Orgánica de la Universidad", de 1958 (Vol V N°1 pp 1-3).

⁸⁸⁹ Además de los textos citados en la nota 1, sobre este tema pueden consultarse los artículos "La Universidad de la República entre 1917 y 1967", de 1967, "Homenaje a José Pedro Varela con motivo del centenario de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular", de 1968, el "Documento base para discutir una política para el quinquenio 1968 - 1972 para la Universidad de la República", de 1972, el borrador preparado en 1972 para la

Frente a esta situación, las ideas de Maggiolo tenían como centro de interés la vinculación de la enseñanza con la investigación con miras al desarrollo local, a partir de una concepción con profundas semejanzas a lo tomado años después en el Art. 2 de la Ley Orgánica del 58. Así fue que abrió el campo de la polémica en temas universitarios hacia las condiciones para construir una institución en la que la investigación fuera el componente articulador, tanto en lo relativo a la docencia como en el vínculo con las fuerzas productivas⁸⁹⁰.

En 1951, siendo entonces docente de la Facultad de Ingeniería, Maggiolo efectúa un discurso de bienvenida a las nuevas generaciones de estudiantes. Este discurso es un buen documento para poner en al descubierto una idea que seguirá por años dentro de su pensamiento, que será profundizada en artículos posteriores, y se cristalizará durante su rectorado en la Universidad de la República (1966-1972). Aquí aparece un llamado a la aplicación del conocimiento desarrollado puertas adentro de la Facultad hacia el exterior. El conocimiento está, decía Maggiolo, pero está encerrado en los laboratorios, y es tarea fundamental sacarlo de los centros de investigación mediante diferentes mecanismos (convenios, donaciones, etc.) para en definitiva llegar a una mejor relación con el medio próximo.

Del discurso del año 51 hay que hacer notar que, si bien Maggiolo llama al compromiso de la Universidad con el desarrollo industrial del país, no cree que simplemente por contribuir con el crecimiento de la industria los beneficios se reflejen en forma espontánea en la sociedad en la que se instalan. En este sentido deja de lado la confianza ciega en los beneficios generados a partir de la unión ciencia e industria al estilo positivista del siglo XIX, esto es, con un indudable optimismo sobre las repercusiones de la industrialización del país. Lo destacable del artículo es la conciencia de que el nexo entre la ciencia y el medio industrial no se justifica por sí mismo, sino que esta relación encuentra su valor en la autonomía que se genera a través del desarrollo industrial nacional. Por lo tanto la discusión debe centrarse bajo el presupuesto de que el modelo científico promovido tiene como base el modelo social que se tienen como horizonte. Sobre el tema hace un diagnóstico en el que muestra el estado en el que se encuentra el país en relación a la ciencia, la industria y la sociedad, en el que afirma: "Cabe decir que nuestra industria es una industria prestada, pues depende de los resultados que se puedan

publicación en el Semanario Sur y "La Universidad uruguaya bajo la Dictadura", de 1977. Estos textos, algunos de ellos inéditos, fueron incorporados en "Oscar Maggiolo. Reflexiones sobre la investigación científica"; Facultad de Ingeniería (UdelaR); Montevideo; 2009; pp. 125 – 258.

⁸⁹⁰ Representativos de esta voluntad es el documento presentado es el estudio presentado en 1944 junto a quien fuera luego su esposa, Isaura Posada, a los que se sumaban José J. Martínez y Alberto Bouton. El documento es un preámbulo de las orientaciones que más tarde tomará la Universidad, y que aún intenta en buena manera hacer, en el sentido de la implantación de los pilares básicos hacia los que se debe orientar en materia de investigación científica. Allí los temas tratados se consideraban para el caso específico de la Facultad de Ingeniería: desarrollo de las ciencias básicas, de las dedicaciones exclusivas docentes, del sistema de pasantías en el exterior y de contratación de docentes extranjeros, todo esto además sin olvidar la necesidad de participar activamente en la organización política de la Facultad. Esta discusión continuó pocos años después en la Asociación para el Progreso de la Ciencia, incluyendo la de la reforma de la Ley Orgánica. La historia mirada a lo largo de los años certifica la buena percepción de los problemas universitarios que ya lograba visualizar. Las discusiones generadas fueron más tarde incorporadas por el ambiente en el que se movía y llegaron a tal punto que generan modificaciones en orden impuesto por entonces. Ver. Oscar Maggiolo, Isaura Posada, José Martínez, Alberto Martínez, "El Problema de la Facultad de Ingeniería. Crítica y una solución", Montevideo, 1944.

conocer del exterior. Y del exterior solo se conoce lo que el exterior no teme que sus competidores conozcan. No tenemos pues independencia”.⁸⁹¹

La visión de Maggiolo era en su comienzo todo menos ingenua en relación a la generación del conocimiento científico y el problema del desarrollo nacional. El elemento central de su planteamiento giraba desde el comienzo a partir del concepto de “autonomía”, que será expuesto años más tarde bajo los mismo parámetros, cada vez con un mayor profundidad en el análisis en el artículo “La investigación científica al servicio de la tecnología industrial”, publicado en 1964. Las ideas comienzan a ser ejemplificadas y complementadas por datos comparativos donde Maggiolo presta atención al lugar ocupado por Uruguay como país latinoamericano frente a los centros de poder mundiales. El elemento central sigue siendo la imposibilidad de llegar a transformar nuestro país en una nación desarrollada mediante la importación de ciencia y técnica. La dependencia tecnológica es condición para el mantenimiento del subdesarrollo, y la existencia de países subdesarrollados es un elemento necesario para la existencia y funcionamiento de los países desarrollados. A lo largo de la argumentación, Maggiolo muestra su aprobación hacia la política de desarrollo científico implementada por el gobierno francés bajo la dirección de Charles De Gaulle. El ejemplo a seguir estaba en la insistencia de De Gaulle en relación a la imposibilidad de importar ciencia y técnica con vistas al desarrollo nacional. Según Maggiolo es imposible estar a la vanguardia mediante este tipo de actividad, y quienes intenten posicionarse en base a una política con estas características terminarán en un segundo plano en el concierto mundial al recibir la tecnología en desuso en los países de origen.

Para lograr independencia sobre las naciones exteriores es necesaria una tecnología acorde a la época y una ciencia aplicada que permita el desarrollo de esa tecnología. Especialmente, sobre la financiación del desarrollo tecnológico, afirma que “Todo esto es muy difícil de conseguir a través de la ayuda exterior. Se nos ayudará a educar a nuestro pueblo hasta el nivel de escuela técnica, a descubrir y explotar recursos naturales propios, hasta el nivel de exportarlos como productos no manufacturados, pero nunca conseguiremos de la ayuda de los países desarrollados lo necesario para hacer evolucionar nuestra tecnología y nuestra ciencia aplicada, pues ello va en contra de sus intereses comerciales. El conseguir materias primas y alimentos a bajo precio depende fundamentalmente de que los países productores de estos elementos, que es la inmensa mayoría de la humanidad, no aprendan a manufacturar esos productos, sino que se vean obligados a exportarlos sin procesamiento”.⁸⁹²

En 1968 Maggiolo participa en el “Seminario sobre Política Cultural Autónoma”, organizado por el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad. A partir de esa reunión se publican las exposiciones en la Gaceta de la Universidad, y puede leerse en esa publicación el artículo central de su pensamiento: “Política de desarrollo científico y tecnológico de América Latina”.⁸⁹³ Allí analiza las razones históricas, sociales y económicas que permiten interpretar la realidad que se vivía por entonces en relación al desarrollo científico. Maggiolo veía en la herencia ideológica proveniente de las universidades españolas, en las características que conforman una clase minoritaria de comerciantes, agricultores y exportadores de materias primas, y en la formación de una clase de intelectuales idealistas de base liberal, la responsabilidad de una tendencia al desprecio de la actividad científica.

⁸⁹¹ “Los institutos de la Facultad y la industria nacional” Discurso pronunciado el 29 de marzo de 1951 en la Facultad de Ingeniería. En “Oscar Maggiolo. Reflexiones sobre la investigación científica”; Facultad de Ingeniería (UdelaR); Montevideo; 2009; pág. 15.

⁸⁹² Oscar Maggiolo, “La investigación científica al servicio de la tecnología industrial”, pág. 121. En: Cuadernos de Facultad de Derecho y Cs. Sociales N° 15, pp. 113–146, 1964.

⁸⁹³ Oscar Maggiolo, “Política de desarrollo científico y tecnológico de América Latina”. En: “Gaceta de la Universidad”. Año IX N° 43. Marzo-Abril de 1968, pp. 4-14.

A partir de este análisis epistemológico que deja al descubierto los elementos que influyen de forma negativa en la recepción y desarrollo del método científico, Maggiolo da las pautas para superar esa situación, estableciendo cómo debe llevarse adelante la investigación en nuestro país. Es necesario, aseguraba, desarrollar una capacidad técnica propia que permita el manejo autónomo de las materias primas disponibles, para lo cual será necesario sacar al país de la inoperabilidad en el campo científico, desarrollando para ese fin laboratorios, campos de experimentación e investigadores especializados. El fundamento de la propuesta tenía su base en la idea de la autonomía que como cultura debe tener cada país: "Independencia política, independencia económica, autonomía cultural, son los tres factores decisivos de la verdadera independencia de las naciones. La independencia política no es mucho más que una ilusión, si no se fundamenta en una verdadera independencia económica. Esta, a su vez, es solo posible, si existe una autonomía cultural, que a través de la producción de técnicas científicas, posibilita el uso autónomo de los recursos naturales de la nación".⁸⁹⁴

La Universidad, al ser la encargada de llevar adelante la investigación científica, debe tener siempre presente el mantenimiento de su autonomía. En este sentido afirmaba que una institución que no aspirara a su independencia no podía desprenderse de los intereses financieros de carácter internacional, y hacía especial énfasis contra las políticas impuestas por la OEA y el BID: "En ese sentido deben verse con gran recelo los planes de creación de centros multinacionales emergentes de la Declaración de los Presidentes de América realizada en Punta del Este en abril de 1967 y que actualmente pretende llevar a la práctica la OEA. Poner el desarrollo científico de Latinoamérica en manos de un organismo donde la influencia de Estados Unidos es desmedida es, a no dudarlo, una decisión contraria a la posibilidad de consagrar efectivamente el desarrollo científico y técnico que el continente requiere, debido a la política que el gobierno de Estados Unidos considera más apropiada para el desarrollo de los países de la región, basado en la inversión privada de las grandes empresas norteamericanas".⁸⁹⁵

En un borrador del homenaje efectuado el 18 de setiembre de 1968 en la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, Maggiolo resalta estos mismos conceptos a partir de la herencia consagrada por Varela: "Podemos así afirmar que nuestra Universidad recoge la tradición de uno de sus hombres más esclarecidos, cuando reclama una política económica para el país que no la supedita a directivas que provengan de intereses extraterritoriales, como son por ejemplo las del Fondo Monetario o las de los grandes bancos internacionales que no son otra cosa que diferentes maneras de manifestarse un mismo juego de intereses financieros".⁸⁹⁶ El dominio internacional ejercido por parte de Estados Unidos era clave para la comprensión del presente del país, como lo fueron los grandes centros de otros tiempos: España, Francia e Inglaterra. A partir del análisis Maggiolo aseguraba que la nación que no logra desarrollar su propia cultura terminará absorbida por los grandes centros mundiales: "Han predominado siempre, independientemente de todo concepto ético, las civilizaciones que dentro de sus culturas han desarrollado más aquellos aspectos que mejor han favorecido las posibilidades de su dominio de la naturaleza, y por el momento no hay ningún síntoma que nos indique que existe alguna tendencia a que este estado de cosas pueda evolucionar hacia situaciones diferentes".⁸⁹⁷ Y en este sentido, aprovechando una ideología que en buena parte compartía con un positivista como J. P. Varela y con algo que podría llamarse pos-positivismo o positivismo post-idealista, como el caso de

⁸⁹⁴ Oscar Maggiolo, "Política de desarrollo científico y tecnológico de América Latina", pág. 6. En: "Gaceta de la Universidad". Año IX N° 43. Marzo-Abril de 1968, pp. 4-14.

⁸⁹⁵ Oscar Maggiolo, "Política de desarrollo científico y tecnológico de América Latina", pág. 14. En: "Gaceta de la Universidad". Año IX N° 43. Marzo-Abril de 1968, pp. 4-14.

⁸⁹⁶ Oscar Maggiolo, "Homenaje a José Pedro Varela con motivo del centenario de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular", 1968. En: "Oscar Maggiolo. Reflexiones sobre la investigación científica"; Facultad de Ingeniería (UdelaR); Montevideo; 2009; pág. 140.

⁸⁹⁷ Oscar Maggiolo, "Política de desarrollo científico y tecnológico de América Latina", en: "Gaceta de la Universidad". Año IX N° 43. Marzo-Abril de 1968, pág. 6.

Pedro Figari, podría decirse que Maggiolo adheriría a la disyunción figariana “O nos industrializamos, o nos industrializan”.

Años más tarde, en 1967, siendo Maggiolo ahora rector de la Universidad, desarrolla un plan de reestructura que es un resumen de los desarrollos teóricos previamente mantenidos.⁸⁹⁸ Lamentablemente la dictadura militar y su preámbulo opacaron la actividad planeada para el mandato y las reformas quedaron por él mismo sugeridas para un futuro debido a la crisis nacional en la que se vivía. Maggiolo no solo perdió la batalla contra quienes se opusieron a sus ideas, sino que además fue perseguido y debió radicarse en Caracas, previo pasaje por Buenos Aires. A pesar de la imposibilidad de desarrollar su actividad política, durante el exilio continúa con su trabajo teórico pensando en algún momento llevar adelante sus ideas, hecho que no se concreta ya que fallece repentinamente en 1980. Pocos años antes escribe un texto en el que analiza la situación de la Universidad en el contexto dictatorial imperante, donde establece una definición de subdesarrollo que reúne las ideas de cultura y autonomía defendida años atrás. Dice “El subdesarrollo no es otra cosa que trabajar sin acumular el capital que el crecimiento autónomo exige que se genere e invierta en el país”.⁸⁹⁹ Y agrega a la lista de elementos que han favorecido la permanencia del país en el subdesarrollo: aquellos que lograron salir intactos de la reforma batllista: la explotación privada de la tierra, de la industria manufacturera y la actividad financiera. De estos factores, asegura, surgirá una crisis que tocará fondo en el golpe de Estado “Esta crisis, objetivamente insuperable dentro del esquema tradicional, con el campo concentrado en pocas manos de empresarios reacios a todo tipo de modificación del patrón de producción, es la que a la larga va a provocar, después de veinte años de marchas y contramarchas políticas, la crisis total que desemboca en el golpe de Estado de junio de 1973”.⁹⁰⁰

A modo de conclusión:

Tenemos así una concepción sobre la actividad científica que no se limita a analizar su formación desde dentro de la percepción mantenida por quienes la llevan adelante o desde lo que se entiende que ésta conforma. Tampoco aparece aquí una creencia sobrenatural de la formación científica, como aquella que aseguraba su composición a partir de la “metafísica solidificada”. Por el contrario, el estudio de Maggiolo refiere a la forma en que nuestra sociedad hereda una visión particular de la actividad científica y la repercusión obtenida en relación al desarrollo nacional. Así es que mediante el análisis histórico de la formación del conocimiento científico deja en evidencia la situación social a la que ha sido llevado nuestro país, y, a partir de un razonamiento inverso, logra establecer desde la idea de nación autónoma el modelo científico que se debe llevar adelante. De esta forma Maggiolo presenta una epistemología en la que el análisis de la formación científica y las directivas sobre las políticas científicas logran conformarse a partir de la idea de sociedad a la que se aspira, es decir, desde el punto de vista de una nación autónoma.

⁸⁹⁸ Oscar Maggiolo, “Documento base para discutir una política para el quinquenio 1968 - 1972 para la Universidad de la República”. Cuadernos Universitarios, Suplemento N° 1, Centro de Estudiantes de Derecho, Montevideo, 1967-

⁸⁹⁹ Oscar Maggiolo, La Universidad uruguaya bajo la Dictadura, “Deslinde. Cuadernos de cultura política universitaria” N° 86. Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Autónoma de México, 1977, pág. 22.

⁹⁰⁰ Oscar Maggiolo, La Universidad uruguaya bajo la Dictadura, “Deslinde. Cuadernos de cultura política universitaria” N° 86. Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Autónoma de México, 1977, pág. 15.

Bibliografía

- Oscar Maggiolo, Isaura Posada, José Martínez, Alberto Martínez, "El Problema de la Facultad de Ingeniería. Crítica y una solución", Montevideo, 1944.
- Oscar Maggiolo, "Los institutos de la Facultad y la industria nacional", Discurso pronunciado el 29 de marzo de 1951 en la Facultad de Ingeniería. En: "Oscar Maggiolo. Reflexiones sobre la investigación científica"; Facultad de Ingeniería (UdelaR); Montevideo; 2009; pág. 15.
- Oscar Maggiolo, "Ciudad Universitaria", Boletín de la Asociación Uruguaya para el Progreso de la Ciencia, N° 2, Montevideo, 1952 (pp. 19-21)
- Oscar Maggiolo, "Gobierno Universitario", Boletín de la Asociación Uruguaya para el Progreso de la Ciencia, N° 2, Montevideo, 1952 (pp. 22-27)
- Oscar Maggiolo, "Aspectos prácticos que debe contemplar la Ley Orgánica de la Universidad", Boletín de la Asociación Uruguaya para el Progreso de la Ciencia, N° 2, Montevideo, 1952 (pp. 29-35)
- Oscar Maggiolo, "Recursos y hombres para la investigación científica", Revista de la Asociación Uruguaya para el Progreso de la Ciencia, Vol IV, N° 1, Montevideo, 1955 (pp. 1-3).
- Oscar Maggiolo, "La Ley Orgánica de la Universidad", Revista de la Asociación Uruguaya para el Progreso de la Ciencia, Vol V, N° 1, Montevideo, 1958 (pp. 1-3).
- Oscar Maggiolo, "La investigación científica al servicio de la tecnología industrial", pág. 121. En: Cuadernos de Facultad de Derecho y Cs. Sociales N° 15, pp. 113–146, 1964.
- Oscar Maggiolo, "Documento base para discutir una política para el quinquenio 1968 - 1972 para la Universidad de la República". Cuadernos Universitarios, Suplemento N° 1, Centro de Estudiantes de Derecho, Montevideo, 1967
- Oscar Maggiolo, "Política de desarrollo científico y tecnológico de América Latina". En: "Gaceta de la Universidad". Año IX N° 43. Marzo-Abril de 1968, pág 6.
- Oscar Maggiolo, "Homenaje a José Pedro Varela con motivo del centenario de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular", 1968. En: "Oscar Maggiolo. Reflexiones sobre la investigación científica"; Facultad de Ingeniería (UdelaR); Montevideo; 2009; pág. 140.
- Oscar Maggiolo, "La Universidad uruguaya bajo la Dictadura", Deslinde. Cuadernos de cultura política universitaria N° 86. Centro de Estudios sobre la Universidad, Universidad Autónoma de México, 1977.

Pablo Paroli – 18/4/1976 (Minas, ROU)

Licenciado en Filosofía Opción investigación (2005) – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

ORGANIZACIÓN DE SEMINARIOS, EVENTOS Y OTRAS ACTIVIDADES

Organizador del "IV Coloquio sobre pensamiento y actualidad: Teoría de la Universidad". Realizado desde el 6 al 8 de noviembre de 2007 en la Sala Maggiolo de la Universidad de la República.

Tareas: elección de los temas tratados en las mesas redondas, difusión del llamado a ponencias, selección de trabajos, organización del evento y compilación de libro con los trabajos expuestos.

Organizador del "III Coloquio sobre pensamiento y actualidad: Pensar lo regional en un contexto global". Realizado del 25 al 28 de octubre de 2007 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad de la República.

Tareas: elección de los temas tratados en las mesas redondas, difusión del llamado a ponencias, selección de trabajos, organización del evento y compilación de libro con los trabajos expuestos.

Organizador del Coloquio "Crisis, crítica, espacio. La filosofía en el contexto actual". Realizado el 11, 12 y 13 de octubre de 2006 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad de la República.

Tareas: elección de los temas tratados en las mesas redondas, difusión del llamado a ponencias, selección de trabajos y organización del evento.

Responsable y coordinador del Proyecto Fotográfico "Desde el Pie. Fotogramas y fotografías estenopeica desde a Cruz de Carrasco". Realizado durante los meses de junio, julio y agosto de 2007 en el local de la cooperativa de viviendas de la Cruz (COVICRUZ) y la Mesa Zonal del SOCAT (Infamilia – MIDES).

Tareas: Formación del grupo de trabajo que dictó 12 clases de fotografía estenopeica. Organización de la muestra de trabajos finales.

PUBLICACIONES:

Paroli, Pablo; *Pedro Figari y las prensas de Mileto. La lógica de la producción filosófica*. En "III Coloquio sobre pensamiento y actualidad: Pensar lo regional en un contexto global", pp. ----, CSIC – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 2009. Bernardo, H., y otros Comp.

Paroli, Pablo; *La intuición en el análisis kantiano de la geometría*; A Parte Rei Nº 47, setiembre de 2006; disponible en [http.....](http://...)

Paroli, Pablo; Kant, *filosofía y filodoxia*, Asociación Filosófica del Uruguay; disponible en <http://afu.uy.nu>

Paroli, Pablo; *Algunas observaciones primitivas, aunque aparentemente filosóficas, sobre la relación medios fotográficos – realidad*; Asociación Filosófica del Uruguay; disponible en <http://afu.uy.nu>

EXPOSICIONES ORALES:

Pedro Figari y las prensas de Mileto. La lógica de la producción filosófica. III Coloquio sobre "Pensamiento y actualidad: Pensar lo regional en un contexto global"; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, Montevideo, 25 al 28 de octubre de 2007.

Kant, filosofía y filodoxia; Coloquio "Crisis, crítica, espacio. La filosofía en el contexto actual"; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República; Montevideo, 11 al 13 de octubre de 2006.

COMPILACIÓN DE LIBROS:

Bernardo, Horacio; Gásperi, Emmanuel; Infanzozzi, Carina; Montiel, Richard; *Paroli, Pablo*; Uría, Guillermo; Viscardi, Ricardo (Comp.); *Teoría De la Universidad*; Papeles de Trabajo; Departamento de Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2008; 113 p

Bernardo, Horacio; Gásperi, Emmanuel; Infanzozzi, Carina; Montiel, Richard; *Paroli, Pablo*; Uría, Guillermo (Comp.); *Ponencias del III Coloquio Pensamiento y actualidad: Pensar lo regional en un contexto global*; Csic – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2009....p

Selección de textos en forma conjunta al Dr. Ing. Ismael Piedra Cueva para el libro "*Oscar Maggiolo. Reflexiones sobre la investigación científica*", editado por la Facultad de Ingeniería, Universidad de la República, 2009; 270 p.

ASISTENCIA A SEMINARIOS Y EVENTOS

Coloquio "La vigencia de la filosofía de Immanuel Kant a doscientos años de su muerte (1884-2004). Organizado por el Goethe Institut y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Montevideo, 22 al 25 de junio de 2004.

Coloquio "Sartre y la cuestión del presente"; Organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Paris-8-Saint Denis y el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Montevideo, 22 al 25 de junio de 2004.

Coloquio "La filosofía de Donald Davidson"; Organizado por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Montevideo, 13 y 14 de octubre de 2005.

Coloquio "Crisis, crítica, espacio. La filosofía en el contexto actual". Realizado el 11, 12 y 13 de octubre de 2006 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad de la República.

III Coloquio sobre pensamiento y actualidad: Pensar lo regional en un contexto global. Realizado del 25 al 28 de octubre de 2007 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad de la República.

IV Coloquio sobre pensamiento y actualidad: Teoría de la Universidad. Realizado desde el 6 al 8 de noviembre de 2007 en la Sala Maggiolo de la Universidad de la República.

Autor: Eduardo Álvarez Mosquera

Profesión: Profesor de Filosofía

Trabajo: Enseñanza Secundaria y Universidad del Trabajo del Uruguay

***Propuesta de ponencia: El enfermo terminal: crítica al cristianismo,
el planteo bioético de Nietzsche y el Código de
Ética Médica en el Uruguay***

I. Introducción

Quizá esté un poco pasado de moda en bioética hablar del enfermo terminal, hay mucho material nuevo que parece más interesante. Y peor si se lo hace a partir de Nietzsche. Por más que se acepte su pionerismo en este punto, su autoproclamación de inmoralista, al menos de principio, no lo habilita a ser el mejor candidato desde el cual tratar el tema. Tengamos en cuenta además que lo bioético es en la actualidad coto exclusivo de expertos.

Sin embargo defiendo aquí dos cosas. La relevancia del enfermo terminal como tema bioético y la pertinencia del planteo de Nietzsche. No solo por lo que se juega -por ejemplo, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte-, sino también por lo que se pone en tela de juicio -por ejemplo, la moral y la inmoralidad, la medicina profesional y la medicina alternativa-. Es más, creo que traer a cuento estas cosas podría contribuir como mínimo a repensar cuán ética es la bioética y qué implicaciones teóricas tendría para un replanteo de la condición humana.

Y digo esto porque cuando leo a los especialistas no puedo dejar de sentir que no estamos tan lejos de Nietzsche y de lo que éste atacaba. Me refiero a la pretensión fallida de un estar confortablemente en la moralidad, de una real convivencia de lo moral con lo inmoral, y de asumir como válidas posturas del propio Nietzsche sin hacerse cargo de la lógica a que obedecen.

Por esto mismo y para ver esto, consideraré brevemente la visión anterior a la de Nietzsche y la solución que éste le da a la cuestión, para pasar luego al Código de Ética Médica uruguayo y a lo que consciente o inconscientemente toma -o no- de esa solución, por qué y de qué forma.

II. Nietzsche: crítica y solución

Como ocurre con todo gran pensador, y Nietzsche lo es, con lo que plantea se da un antes y un después. Por eso hay que reconocer desde el inicio que una cosa es la idea del enfermo terminal y de lo que hay que hacer con él antes de Nietzsche y otra muy diferente después de Nietzsche.

Sin embargo hay que advertir aquí que ni el antes ni el después de Nietzsche se refiere exactamente al mismo enfermo terminal de hoy. No lo digo por la incidencia que tuvo en esto el desarrollo tecnológico, o no únicamente por eso, sino más bien por lo que en esa época se presupone a qué está atado el enfermo terminal, a la vejez. Por lo pronto digamos a modo de prevención, que el tipo de enfermo Terminal al que hace mención Nietzsche es uno en especial, el hombre viejo que está enfermo, alimentándose mal y lleno de dolores, y esperando conscientemente su próxima muerte. Empecemos entonces por la visión anterior a Nietzsche.

II.a. Visión tradicional del enfermo terminal

En tanto que enfermo para la muerte, el enfermo terminal antes de Nietzsche, según Nietzsche, llega a ese punto en virtud de la moral cristiana.

La razón es bien sencilla. El padecimiento de una enfermedad, por más grande que éste sea, no le otorga a nadie el derecho a elegir morir o pretender que otro asuma la responsabilidad de acabar con él. Ni el suicidio ni el homicidio son alternativas. ¿Por qué? Porque solo Dios es quien decide cuando alguien se muere y los hombres se deben resignar a esperar que el supremo se decida. A esa decisión divina se le llama habitualmente muerte natural.

Pero esto sin duda genera un problema. Condiciona al enfermo y al resto de la sociedad. Obliga al enfermo a no querer su muerte y a no hacer nada para que le sobrevenga antes, y eso significa, vivir cuanto se pueda. Y esto implica tener que aceptar el dolor y las miserias, vivir aunque no valga la pena, o sea vivir de más. Obliga a todo el resto a ser compasivos y caritativos. Por esto mismo es común que carguen con cara de resignación no exenta de un cierto grado de rebeldía por lo que le pasa al enfermo, sobre todo frente a la familia y a los amigos. ¡No vaya a ser que no se den cuenta! Y todo esto acompañado de visitas y cuidados que pretenden alentar al enfermo, pero que se sabe son inútiles y están de más.

Y obliga también a intervenir médicamente; me refiero aquí a la medicina cristiana. Al sacerdote se lo hace aparecer como un médico con una misión bien definida. No para actuar sobre las causas de las penurias presentes, sino para convencer al enfermo de que está muy mal, que pronto va a morir, y que su única opción, para salvarse del peor de los destinos, es admitir su intervención como mediador entre él y Dios. La pretensión, que no es modesta, no es salvarlo de la muerte inminente, sino salvarlo después de que muera y para toda la eternidad.

II.b, Crítica de Nietzsche a la visión tradicional

Frente a esta forma de ver al enfermo terminal la crítica de Nietzsche es radical. No ve nada bueno en ella, ni siquiera cómo es que considera su estatuto.

No comparte en absoluto que el enfermo terminal deba ser objeto de compasión y caridad. Es que para Nietzsche eso equivale a no ver que el enfermo terminal usa su condición para obtener beneficios que sano quizá nunca tendría, y que por eso mismo se constituye en el peor de los parásitos.

Este peculiar punto de vista sin duda que tiene su raíz en la observación del enfermo terminal, de sus allegados y de los médicos, pero más que nada en la observación del modo perverso de cómo juegan las lógicas de la compasión y la caridad en todos ellos.

Comencemos por el enfermo terminal. La compasión y la caridad hacia el enfermo parecen justas, es que el enfermo está encerrado en algo así como en una trampa de dolor y de miserias. Y esto es verdad, pero a medias. ¿Por qué a medias? Porque en contra de lo que pudiera pensarse, esto lo llena de regocijo. Todos hablan y se ocupan de él, y obtiene más que nunca, y en los peores casos por primera vez, identidad, se constituye en alguien y hasta se lo toma en serio. Por si fuera poco, al estar tan cerca de la muerte, cualquier palabra suya es susceptible de interpretarse como un adelanto de algún misterio inaccesible para el que está vivo y sano. Automáticamente pasa a ser depositario de un saber privilegiado, alguien de quien se puede aprender y que por lo tanto merece nuestros mejores cuidados; y esto no es poca cosa.

Pero si en el enfermo terminal hay pena y regocijo, no lo hay menos en sus allegados y en el médico. ¿Cómo es esto según Nietzsche en los allegados? Es simple. En la compasión al enfermo hay más que compasión al prójimo, también hay temor y autocompasión. Es que el enfermo terminal hace las veces de imagen especular, tanto del presente como del futuro.

El allegado teme por su fama y por eso se siente obligado a ser compasivo, pues ya sabe la respuesta a la pregunta ¿qué pensarían los demás de mí si no muestro compasión? Y junto con esto está su posible futuro. Se espanta de la posibilidad de llegar a estar en esa misma situación, y se compadece de sí por adelantado.

Parejamente con la caridad. Es justo ser caritativo con el que no puede valerse por sí mismo, pero no significa que de eso no saque partido el caritativo. Al contrario, encuentra regocijo por ser útil

participando activamente en una situación dolorosa. La caridad lo hace alguien; el que lo cuida, el que llama a la enfermera, el que habla con el médico, etcétera. Y además otro regocijo que tal vez sea el más importante. Es caritativo porque cada acto de caridad al enfermo es el recordatorio de no haber caído en desgracia y estar sano .

Y lo peor de los allegados. Con estas dos lógicas juntas acaban cobijando medicinas alternativas y convirtiendo a todos en médicos. No falta quien no sepa de primera mano o le hayan dicho que en un caso similar al de este enfermo, se curó utilizando tal o cual fórmula, y recomiende aplicarla ahora. Esto, que se llama medicina popular, dirá Nietzsche, es peligroso, no por su intención sino por sus efectos; aumentará y no disminuirá el dolor que ya hay en el mundo .

Y no faltará tampoco quien llame al sacerdote, también en carácter de médico, para que le salve el alma ya que el cuerpo no tiene remedio. ¿Y con el médico como juega la compasión y la caridad? Esto también es simple; la compasión y la caridad obligan al médico a aparentar ejercer la medicina.

El médico alienta al enfermo y lo visita regularmente, y mirado desde fuera nadie diría que hay algo anormal. Sin embargo el médico disimula y miente, y cuanto mejor disimula y mejor miente, mejor parece hacer su trabajo. Es que el enfermo terminal de alguna manera le quitó su verdadero oficio, y ahora solo cuenta con su compasión y caridad hacia él. Sin embargo, el médico adquiere otro oficio, el de ser hipócrita. La forma: aparentar ocuparse del enfermo y solo administrarle calmantes para que el cuerpo no duela .

II.c. La solución de Nietzsche

Con esto sobre la mesa, la conclusión de Nietzsche parece forzosa: la visión tradicional del enfermo terminal es expresión de una comedia que debe terminar.

Pero ¿cómo hacer eso? Desde la medicina científica, obligándola a repensarse, a abandonar esa especie de actitud negligente con el enfermo terminal, y creándole una nueva responsabilidad a los médicos y hacerlos trabajar con nuevos principios de acción terapéutica .

Del por qué desde la medicina científica va a quedar claro después, por ahora baste con señalar que éste es el proyecto bioético de Nietzsche.

Pero este proyecto no es fácil y Nietzsche lo sabía de sobra. Primero, porque ese planteo debía de luchar contra concepciones médicas muy arraigadas. Pensemos en la enfermedad.

Para la medicina, en todas las etapas de su evolución hasta hace relativamente muy poco, la enfermedad era cosa del cuerpo. El enfermo terminal era así un cuerpo sobre el cual toda acción médica es inútil. ¿Y qué propone Nietzsche? Que si los médicos no pueden ocuparse del cuerpo del enfermo terminal, que no se preocupen más de él, y se preocupen del alma. Aquí está la novedad. No obstante ¿no está para eso precisamente el sacerdote? ¿Acaso pretende Nietzsche que cada médico sea sacerdote? De ningún modo. Del alma de que habla Nietzsche no es la destinada a una vida ultraterrena; de la que habla es de la que está en el cuerpo sufriente y lo acompaña hasta su muerte, haya o no haya vida eterna para ella.

Entonces ¿qué es lo que pretende del médico y de la medicina? De la medicina, que integre un nuevo objeto de estudio, al alma; del médico que haga lo único que puede hacer, y que de una vez por todas entienda que el enfermo es un todo y que su acción terapéutica ha de ser integral.

Segundo, porque implica una ruptura con hábitos también muy arraigados en lo que respecta a la relación médico-paciente y médico-allegados.

En efecto, si se pone al médico a trabajar sobre el alma del enfermo terminal, eso supone no solo más trabajo para el médico, sino además un cambio en los vínculos. Nietzsche sostiene que sobre todo para el enfermo, aunque también para sus familiares y amigos, la presencia del médico y su atención al alma genera una sensación de menor pesantez y de que no se está solo en la enfermedad. Los lazos humanos se estrechan y se oscurece la sensación de estar en manos de una incomprensible voluntad divina . Esta es la idea general; pasemos ahora a especificar las nuevas áreas del médico, a saber:

1) Responsabilidades médicas

1.a. Responsabilidad de hacer

El médico debe trabajar sobre la imaginación del enfermo Terminal consciente para evitar que el dolor del alma no termine superando al dolor del cuerpo .

Sin duda que Nietzsche sabe de los dolores del alma, toda su vida es un testimonio de esto mismo, y por eso no se le escapa que el enfermo terminal, que está ante las puertas de la muerte, los padece y en grande.

La base de esta opinión de Nietzsche está en admitir la teoría del paralelismo psico-físico. Entiende que lo que el cuerpo vive conduce a correlativas maneras de pensar y sentir , idea que proyectada al enfermo terminal, viene a querer decir que con ese cuerpo dolorido, degenerado y feo que tiene, no puede darse otra alma que una pesimista, degenerada y fea.

Pero si el cuerpo del enfermo es una buena razón para esa alma, al alma no le faltan razones para retroalimentar su pesimismo, su degeneración y su fealdad. Enfrentado a la muerte próxima, esa alma no puede interiorizar su muerte. Es que no puede entender la muerte, ya que desde la vida no se la puede concebir. De ahí que, como dice Nietzsche, sea natural que se resista y le parezca insostenible .

Pintura dura la de Nietzsche, pintura que exige del médico alguna clase de acción. Porque dejar solo enfermo frente a tales sufrimientos es lo mismo que abdicar del paciente a pesar de que sigue siendo su paciente, sería inmoral.

¿Y en qué consistiría su acción? Ya que no valen ni remedios ni bisturí, solo le queda el alma. ¿Y cómo sería eso? Trabajar sobre la imaginación del enfermo. El objetivo: desconectar el alma del cuerpo para que el cuerpo no la torture más. El resultado pretendido: un enfermo con un alma sana y un nuevo médico, el médico-psicólogo.

1,b, Responsabilidad de no hacer

La nueva carga del médico científico no solo implica hacer, sino también abstenerse de hacer, o sea, abandonar ciertas prácticas que son habituales. Veamos ahora qué abstenciones recomienda Nietzsche:

1.b.1. Abstenerse de recetar

Es costumbre del médico científico recetar al enfermo terminal, y es costumbre también que crea que recetando está haciendo algo bueno. No obstante esto no es así. Lo que receta no cura y solo aumenta la desgracia del enfermo.

Lo que al enfermo se le suministra no es un remedio por más que aparente serlo, es un calmante para sus dolores. ¿Y qué pasa con el calmante? Produce un alivio momentáneo y nada más; luego de pasados los efectos, hay que volver a dárselos , y esto es un problema. ¿Por qué? Porque el enfermo, alternando dolor y alivio, desespera de su situación, y también porque -por más que esto no lo diga en forma explícita Nietzsche-, implica que las dosis de calmante tienen que ser cada vez más fuertes y que una de ellas terminará matándolo.

1.b.2. Abstenerse de la compasión

Abstenerse de recetar calmantes podría parecer una crueldad innecesaria, tanto para el enfermo terminal como para sus allegados, que quedarían obligados a participar de un espectáculo detestable: gestos y gritos de dolor, llantos, etcétera. Pedirle eso al médico es como obligar a la compasión.

No obstante, Nietzsche recomienda al médico abstenerse de la compasión, que no es otra cosa que pedirle que ignore la pena que pueda sentir por el enfermo.

¿Por qué pide esto Nietzsche? Para garantizar la científicidad de

la acción médica. En efecto, si el médico se compadece, dirá Nietzsche, su juicio se nublará, y esto es muy malo, tanto para ese enfermo, como para los otros enfermos, para el propio médico y hasta para su familia . Y también para garantizar su integridad moral. Sin compasión, el médico no está obligado a mentir y a ser un comediante; le dirá al enfermo lo que verdaderamente piensa de su situación . En definitiva, sin la compasión médica ganan todos.

1.b.3. Abstenerse de dramatizar la muerte

Nietzsche se da cuenta que gran parte de la compasión y la caridad que los hombres muestran con el enfermo terminal, no se debe a razones cristianas, al contrario. Se debe a la vulgar opinión de que la muerte es lo peor que le puede suceder al vivo. Ésta, dirá Nietzsche, es sin duda una opinión que carece de fundamento y nadie mejor que el médico para hacerse cargo.

Él, desdramatizando la muerte se constituirá en fuente de racionalidad. Permitirá que todos vean a la muerte como el fin y el testimonio de la vida, y más aún, con su palabra y acción podrá hacer comprender que estando vivo se pueden perder muchas más cosas y más valiosas, independientemente de si se goza o no de una buena salud .

2) Terapia médica

Pero este proyecto de Nietzsche habría quedado incompleto si se hubiese quedado en la mera adscripción de nuevas responsabilidades para el médico. Necesitaba algo más, y ese algo más eran líneas de acción terapéutica.

Por cierto que estas acciones no podían ser del tipo de las tradicionales, debían ser de otro tipo. Pero ¿de qué tipo? Del tipo pedagógico; el médico debía transformarse en el educador del enfermo terminal. Se trataba de una educación para la vida del terminal y para su muerte. Veamos esto.

2.a. Enseñar al enfermo a endulzar sus dolores

Nietzsche le pedía al médico que trabajase en la imaginación del enfermo terminal, el problema es cómo. Y el cómo para Nietzsche es proporcionándole un divertimento al enfermo terminal. Solo la diversión podría desconectarlo lo más posible de lo que le pasa en el cuerpo.

Pero no se crea que darle tal diversión sea fácil, tiene que ser emocionalmente muy fuerte y significar un esfuerzo muy grande y continuo en el tiempo como para que el cuerpo no la afecte en demasía.

¿Y cuál recomienda Nietzsche? Que el enfermo terminal imagine obras buenas dirigidas hacia sus amigos y sus enemigos .

Imaginar buenas obras para los amigos podría creerse que no es tan difícil, se los quiere, se sabe cuáles son sus deseos. Sin embargo no es fácil cuando agotamos las buenas acciones que presumimos ellos desearían le sean destinadas, ya que agotadas ¿qué más podría brindárseles?

A la vez ¡qué esfuerzo el desear lo bueno al enemigo! Esto sí es verdaderamente difícil hasta de imaginar.

2.b. Enseñar al enfermo la manera de poder percibir el valor y el sentido de su próxima muerte

Aquí otra vez Nietzsche le pide al médico trabajar sobre la imaginación, aunque de distinta manera.

La pretensión es en este caso que el enfermo aprenda a duplicar su yo al tomarse como objeto. Es que Nietzsche se da cuenta de que partiendo de sí mismo, el enfermo terminal no podrá estimar el valor y el sentido de su muerte.

Por eso la estrategia a enseñar es la siguiente: llegar a ser capaz de verse a sí mismo como si fuese otro. Así su propia muerte la verá no como muerte propia, sino como muerte de cualquier otro.

Con esto tan sencillo la muerte propia se desdramatiza y hasta puede llegar a percibirse como un acontecimiento de escasa importancia .

III. Nietzsche y el Código de Ética Médica uruguayo

III.a. Encuentros

Llegados a este punto y más allá de las dudas y de las sospechas sobre el planteo bioético de Nietzsche, lo que ahora vamos a considerar brevemente es si de esta bioética, a la que puede reputarse de bioética inmoral, se hizo eco el Código de Ética Médica uruguayo y en qué medida. Dicho de otra manera. Si la bioética de Nietzsche es inmoral ¿cuánto de inmoralidad nietzschiana hay incluida en el Código de Ética Médica uruguayo?

Y para ser sincero, creo que hay bastante; diría que más de lo que se quisiera aceptar.

Primero. En contra de las apariencias, ya que Nietzsche y el Código parecen estar en franca oposición, defienden lo mismo: la vida. Sé que es cierto que mientras el primero parece presentar una ética de la muerte, el segundo apunta a una ética en la que el valor máximo es el de la vida, según lo estipula el artículo 3, "mandamiento" 1 del Decálogo de la profesión.

Pero eso es un espejismo, porque aceptado lo último, que en el Código lo que vale es la vida, hay que reconocer lo mismo para Nietzsche. Es que su ética de la muerte, y aquí voy a utilizar las palabras de Montinari comentando el "Así hablaba Zaratustra", solo cobra sentido para esa clase de hombre que le dice sí a la vida, o sea, para el superhombre al que tanto espera Nietzsche.

Segundo. Recordemos que Nietzsche le reclamaba al médico abstenerse de la compasión, porque con ello lo liberaba de representar una comedia.

Esto mismo, aunque sin decirlo igual, lo recoge el Código, también en su artículo 3, "mandamiento" 9, y también en el artículo 15, donde figura como el primer derecho del paciente. Obliga al médico a ser veraz. Y la pregunta es esta: ¿no es cruel y hasta cierto punto inmoral, la veracidad del médico?

Tercero. Nietzsche, según vimos, carga al médico con el cuidado del cuerpo y del alma del paciente; y esto mismo es tomado por el Código en el artículo 14, derecho del paciente 3. El imperativo de no abandonar al enfermo se cumple en ambos, aunque de modos distintos.

Para Nietzsche es el médico tratante quien debe ocuparse integralmente del paciente; para el Código en cambio, y en virtud de la división del trabajo médico y del respeto a las especializaciones, en el artículo 71 obliga al médico a derivarlo a otro profesional, por decirlo así, a un médico del alma. En este caso, para no abandonar al enfermo, el Código hace una sustitución, sustituye al médico por la medicina.

Y cuarto. Tanto Nietzsche como el Código son contrarios a la eutanasia. Para ambos no es tarea ética apresurar la muerte del enfermo terminal. El primero, porque cree que no es legítimo impedir que se cumpla la ley natural, el otro, y en este punto disienten, porque cree, como dice en el artículo 42, que va contra la ética.

III.b. Desencuentros

A pesar de lo anterior, hay que decir que los desencuentros entre Nietzsche y el Código son muchos, y en modo alguno son un asunto menor. Sobre todo porque ellos tienen que ver más que nada con diferencias de concepción, diferencias que sin duda repercuten en la manera en que se representa al enfermo terminal, que es de lo único que se va a hablar aquí.

En efecto. Primero. Mientras Nietzsche, como dice Sloterdijk, rompió con el deísmo y la amenaza moralizante y limpió su conciencia de los grandes imperativos, el Código de Ética Médica, aunque sin la presencia explícita de Dios, subterráneamente sigue atado a todo eso. Apela permanentemente a la conciencia moral, a los valores universales y a la ética. Y esto no es de poca monta. ¿Por qué? Porque en tanto Nietzsche cree que la vida y la muerte del enfermo Terminal comprometen al médico y a la medicina, el Código, en su artículo 42, desplaza ese compromiso a lo ético, a la filosofía ocupada en el desempeño de la función. Segundo. Difieren en cual es el significado de morir dignamente. Para

Nietzsche, la muerte digna es la muerte que le sobreviene a un alma divertida y concedora del sentido y del valor de la muerte; para el Código, enganchado aún a una idea de medicina que solo quiere cuidar del cuerpo, según puede leerse en el artículo 43, la muerte digna es una muerte sin dolor.

Y tercero. Mientras Nietzsche no admite que el médico ‘suelte’ al enfermo, y que al contrario, recomiende lo instruya para su mejor vivir en los últimos momentos, el Código exime al médico en el artículo 44, habilitándolo a no hacer nada si es que así el enfermo terminal lo decidiese.

IV. Evaluación final

Se mire por donde se mire, desde el cristianismo, desde Nietzsche o desde el Código de Ética Médica uruguayo, hay dos consideraciones que desearía hacer en torno a la condición humana.

La primera es sin duda la de la inimportancia de la muerte humana. Para el cristiano, la muerte en sí misma carece de interés, apenas es una más o menos breve interrupción entre dos tipos de vida, una terrenal y otra celestial. Para Nietzsche, y lo voy a decir con sus palabras, la muerte no es gran cosa. Obedece a una razón biológica, es absolutamente trivial dada su universalidad, y por si fuera poco, para el que muere, carece de sentido. Y para el Código, la muerte no es diferente. No le preocupa; solo le interesa que el que va a morir no sufra y que el médico esté eximido de toda responsabilidad ética cuando su paciente se muere.

La segunda, la dificultad del humano en comportarse éticamente. El cristianismo debe amenazar al hombre con la muerte eterna para que cumpla con el mandato divino. Nietzsche no amenaza, pero descalifica la pretensión ética. Afirma que los hombres confunden ética con “lo que carece de todo valor: el absurdo, lo enfermizo, lo vil, lo cansado, toda clase de heces de la copa vacía de la vida...”, cayendo, para decirlo metafóricamente, en el “pensamiento Alicia”, ese pensamiento que Gustavo Bueno caracterizó como mundo al revés, un mundo espejo propio de la mente infantil. Y finalmente el Código, que amenazando con llevar al médico frente a un Tribunal advierte de lo que no puede hacer, a sabiendas de que algunos ya lo hicieron, que tal vez lo sigan haciendo y que no podemos esperar mejores noticias en el futuro.

Tal vez pueda decirse más, pero baste esto por ahora.

Bibliografía

BUENO, Gustavo

(2006) ZPA: “Zapatero y el Pensamiento Alicia”, Ed. Temas de Hoy, Madrid

DELEUZE, Gilles

(1974) SKN: “Spinoza, Kant, Nietzsche”, Editorial Labor, Barcelona

FOUCAULT, Michel

(1992) NGH: “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, Ediciones de la Piqueta, Madrid

MONTINARI, Mazzino

(2003) LDN: “Lo que dijo Nietzsche”, Ed. Salamandra, Barcelona

NIETZSCHE, Friedrich

(1976) HZ: “Así hablaba Zaratustra”, Editorial Bedouf, Medellín

(1986) AU: “Aurora”, Editores Mexicanos Unidos, México

- (1994) VS: "El viajero y su sombra", Edicomunicación, Barcelona
- (1998) GC: "La Gaya Ciencia", Editorial Alba, Madrid
- (1999) GM: "La génesis de la moral", Bureau Editor, Buenos Aires
- (2000) EH: "Ecce Homo", Bureau Editor, Buenos Aires
- (2000) OI: "El ocaso de los ídolos", Bureau Editor, Buenos Aires

SAMBARINO, Mario

- (1959) IAE: "Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad", Ed. Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo

SLOTERDIJK, Peter

- (2005) NHI: "Nietzsche, el hombre más independiente de Europa", Revista Observaciones Filosóficas,
www.observacionesfilosoficas.net

IDENTIDAD, TÉCNICA Y CONDICIÓN HUMANA

JUAN PABLO E. ESPERÓN

Licenciado y Profesor en Filosofía

Doctorando en Filosofía

USAL-UNLAM-CONICET

Bs. As. Argentina

1) La Identidad: el Pre-sub-puesto Metafísico

Desde su inicio la filosofía nace ligada en torno a la búsqueda del fundamento o principio (arkhé) que permita explicar la relación entre las cosas existentes y el pensamiento que las piensa, esto es, entre lo pensable y lo pensado por un lado, y por otro, entre lo múltiple y lo uno, entre lo fundamentado y su fundamento. Asimismo, como disposición y determinación del discurso (logos) de aquello pensado y fundamentado que podemos expresar en la estructura de la proposición sintáctica del lenguaje S es P⁹⁰¹, cuya nota distintiva es el acercamiento a la verdad. Cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres, convierte en una exigencia racional que este dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas⁹⁰², asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones reclaman para sí la demostración o pueden ser demostradas porque caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida, lo que destruiría la esencia misma de la demostración. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una demostración más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no requieren demostración alguna, dado que son absolutas, universales y necesarias, además deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes. La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar la reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales⁹⁰³. De este modo, el principio identidad aparece como pre-sub-puesto supremo. ¿qué significa pre-sub-puesto? *Puesto* significa, algo que es instalado, afincado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa, que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano, es impensado⁹⁰⁴, y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento. Según Heidegger, al adoptar la identidad como pre-sub-supuesto, la filosofía desvía el camino iniciado por Parménides y Heráclito⁹⁰⁵; dando comienzo⁹⁰⁶, a la metafísica y

⁹⁰¹ Hay que tener en cuenta que la relación que se vislumbra en este párrafo es tripartita, tenemos en primer lugar las cosas existentes (lo múltiple), en segundo lugar el fundamento (lo uno), y por último al ser humano que experimenta lo comprendido en esta relación, tema que abordaremos en el desarrollo subsiguiente del texto.

⁹⁰² Aristóteles: *Metafísica*, Trad. T. Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1998, L. alfa.

⁹⁰³ Corti, Enrique: *La inteligencia y lo inteligible*, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, 1985.

⁹⁰⁴ Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

⁹⁰⁵ El pensar se inicia, según Heidegger, en la frase de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser; y en el modo en que Heráclito retiene la unidad de Physis y Logos.

⁹⁰⁶ Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo (*Beginn*) e inicio (*Anfang*). Inicio, hace referencia al planteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿Qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que da origen a la historia de la metafísica y sus diferentes épocas. De este modo, comienzo nombra el instante cronológicamente primero ya que lo en él mentado es lo temporalmente ordenado, tal es el objeto de la historia (*Historie*) que intenta aprehender desde la exactitud del cálculo tanto al comienzo como a lo devenido desde aquel primer instante. Frente a esto el inicio es el espacio originario del que se nutre el acaecer de la historia acontecida (*Geschichte*), del cual se alimenta también a todo acontecer posterior.

constituyendo la historia misma de occidente⁹⁰⁷. De este modo, sólo será pensado lo ente y se dejará sin pensar al ser, como así también la diferencia entre ser y ente.

En la tradición filosófica encontramos un sentido óntico y un sentido lógico del principio de identidad, pero ambos se han entremezclado y terminaron siendo aspectos de una misma concepción; es decir, cuando el ser-humano piensa lo real y lo nombra, lo nombra solo identitativamente. Es por esto que en la proposición “S es P”, se comprende al “es” en tanto identidad onto-lógica. El principio de identidad afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$ ⁹⁰⁸. Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar. La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción⁹⁰⁹ y tercero excluido⁹¹⁰ -el primero señala que cualquiera sea el ente en cuestión no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo respecto; y el segundo, señala que todo entes es o no es, no es posible la formulación de una tercera posibilidad- y los asoció a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “ser y pensar son lo mismo”. Pues, ¿qué nos significa esta fórmula leída desde la tradición metafísica?, la fórmula indica la igualdad de una cosa consigo misma, es decir, la igualdad entre A y A, *ens et ens*. Siempre que tomamos a un ente como ente, lo estamos considerando desde la identidad consigo mismo. Siguiendo a Heidegger, cuando decimos lo mismo, por ejemplo una flor es una flor, se está expresando una tautología, no nos hace falta repetir dos veces la misma palabra para que algo pueda ser lo mismo, pero esto sí ocurre en una igualdad. Entonces, la fórmula $A = A$ habla de igualdad, y no nombra a cada A como lo mismo. Porque la identidad enunciada por Parménides no dice que todo ente sea igual a sí mismo, dado que identidad e igualdad no son lo mismo, pero nuestra tradición ha confundido ambos sentidos. La palabra identidad deriva del griego *tò autó* que significa “lo mismo”, comprendida así identidad quiere decir mismidad y no igualdad; por ejemplo $2+2$ es igual a 4 pero no es idéntico a 4. Esta fórmula encubre lo que en su origen la identidad anuncia en realidad⁹¹¹.

La primera formulación de la identidad aparece dentro del pensamiento occidental gracias a Parménides, la cual reza: “*tò autó (estín) eīnai te kai lógos*”⁹¹², que Heidegger traduce: “*Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser*”⁹¹³. Reparemos en la cita; *to autó*, en griego significa “lo mismo”, pero es comprendido bajo categorías onto-lógicas de la ciencia filosófica en su devenir histórico. Traducido al latín como “*idem*” es, de este modo, interpretado como igualdad en sentido lógico y como unidad en sentido óntico. Así tenemos que en la frase de Parménides leída desde la tradición filosófica opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma así en principio de identidad, dando comienzo a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué?, porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo, *to autó* en griego, *idem* en latín, *das Selbe* en alemán, se comprende como igualdad lógica y unidad onto-lógica, la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. En la proposición “S es P” se comprende al “es” como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente como lo fundado se olvida al ser

⁹⁰⁷ Puesto que el ser acaece en el ente que lo oculta, es fundamento del acontecer o hacerse (*Geschichte*), es lo que, al temporalizarse, funda toda temporalidad. Hay, pues, una historia (*Historie*) óntica, abarcada por la ciencia histórica, y otra del ser, que corresponde al transcurso de la revelación del ser mismo. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

⁹⁰⁸ La identidad en su sentido originario es ontológica, pero nosotros recibimos tal principio de la tradición filosófica en donde aquel sentido fue reemplazado por el lógico Aquí, la lógica guía al pensamiento filosófico, en tanto establece qué es digno de pensarse y qué no. Cfr. Heidegger, Martin: *¿Qué es Metafísica?*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, ed. Alianza, 2000, en Hitos.

⁹⁰⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1998, L. delta.

⁹¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 1998, L. gamma.

⁹¹¹ Cfr. *Infra*. Cap. 3.

⁹¹² *Los filósofos presocráticos*, Trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá, ed Gredos, Madrid, 1994, tomo I.

⁹¹³ Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1957. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, ed. Anthropos, 1990, p. 69, “Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohe als auch Sein”.

mismo en cuanto a su diferencia ontológica. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. Pero el ser fundamento que funda no es el ser en su *diferencia-diferenciante* con lo ente. De este modo, la identidad en cuanto presupuesto metafísico, dispondrá un lugar privilegiado determinado por el ser o por el pensar que permitirá un modo peculiar de acceso e inteligibilidad a lo real. En el caso de la época antigua, gracias a Parménides, el ser determina la identidad con respecto al pensar. El ser es. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto *adaequatio*, adecuación del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos en sentido lógico y forman una unidad en sentido óntico. Por otro lado, en la época moderna, el pensar determina la identidad con respecto al ser, manifestándose una nueva concepción de la verdad en cuanto certeza, certeza que tiene el yo-sujeto ente la objetividad del objeto (certeza de la representación). Pienso, luego soy⁹¹⁴. Dado que fuera del pensamiento nada hay, el ser necesariamente tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna esta determinada como *Identidad Subjetiva*. La identidad es comprendida entre el fundamento y lo fundamentado. Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo, ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, este se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general, en cuanto que es el ente privilegiado entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza⁹¹⁵. Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto.⁹¹⁶ Descartes reinterpreta la noción de identidad, mostrando una nueva esencia de la verdad en cuanto certeza; y abre el camino para que el yo-sujeto se constituya, en cuanto identidad onto-lógica, como ese ente privilegiado entre todos los demás. La identidad en cuanto tal queda sin cuestionar, impensada, y garantiza por sí y para sí la identidad sujeto-verdad-objeto. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. A partir de la garantía que proporciona la identidad la ciencia se asegura el éxito de su dominio a través de la técnica porque le esta garantizado de antemano la unidad de su objeto.

2)La Técnica como Constelación (Die Konstellation) de la Época Actual y la Composición (Das Ge-Stell) como Esencia de la Técnica

Si comprendemos al ser o al pensar como fundamento de lo ente, cuyo presupuesto es la identidad, estamos, de este modo comprendiendo al ser como lo técnico que es producto de nuestra obra, que podemos manejar, organizar, clasificar, producir y destruir. Ahora bien, según Heidegger,

⁹¹⁴ "Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –**pienso, luego soy**– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovierla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba". Descartes, René, *Discurso del Método*, Trad. R. Frondizi, Madrid, ed. Alianza, 1999, p. 108. Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan como una identidad. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

⁹¹⁵ "No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda". Descartes, René: *Discurso del Método*, 1999, p. 95. Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero asimismo requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

⁹¹⁶ Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se lleve a cabo; llevando a su fin a la historia de la metafísica. Así, debemos tener en cuenta dos puntos: a) las palabras históricas que Descartes mismo dijo, las cuales quedan abiertas a diferentes interpretaciones, y b) lo que ya aparece en Descartes y luego se consumará en el llamado "idealismo alemán", y que hace a la caracterización heideggeriana de la modernidad, que es lo que aquí esta en cuestión.

nuestra época está determinada por el dominio técnico, esto es, la época de la consumación de la metafísica; esto significa, por un lado, no que esta haya acabado o finalizado, sino que ella misma ha desplegado todas sus posibilidades de dominio; por otro, al desplegar todas sus posibilidades muestra sus propios límites, lo cual nos coloca de algún modo fuera de ella. Esta disposición en la que el ser se relaciona con el hombre bajo la forma de asegurar todo sometiéndolo al cálculo pero que, al mismo tiempo, el hombre mismo es tomado como cosa, a quien le viene impuesto lo técnico, constituye nuestra constelación⁹¹⁷. En esta constelación ser y hombres están relacionados pero como cosas; se toma al hombre como ente y al ser como ente, en ambos casos como objetos manipulables, disponibles y calculables. El hombre mismo mentor de la técnica omniabarcante es, de este modo, desafiado por el ser de la misma, es decir, el hombre mismo se convierte en objeto de la tecnociencia. La constelación regida por la técnica, cuya consecuencia se despliega como consumación de la metafísica y sus posibilidades, es lo que Heidegger nombra con la palabra *Ge-Stell*, que traducimos por com-posición. Esta refiere a la esencia de la técnica. El *Ge* indica en alemán un conjunto, un colectivo, el guión indica que fijemos la atención en el verbo alemán *Stellen* que significa poner colocar. Si ponemos la atención en la com-posición de nuestra época técnica comprendemos estas constelaciones como lo calculable y asegurable, que a su vez, es mutua provocación alternante entre el ser y el hombre⁹¹⁸. En esta mutua provocación el ser aparece como algo disponible y almacenable; y el hombre, como medio para un fin: material de trabajo, objeto de ciencia, de propaganda o de destrucción. El hombre es, desde esta perspectiva, mercancía, capital disponible.

3)El Salto (*Der Absprung*) al Sentido Originario de la Identidad. Hacia una Nueva Condición Humana.

La noción de identidad es por primera vez anunciada por Parménides: “*ser y pensar son lo mismo*”. Pero, para Heidegger, la mismidad de pensar y ser que se halla en la frase de Parménides procede de más lejos que de la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de esta. La mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (*Zusammengehören*)⁹¹⁹ entre (*Zwischen*) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, habla de una “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué es esta mismidad? La mutua pertenencia entre ser y pensar⁹²⁰. Pero, ¿ser y pensar no son dispares? El hombre no es simplemente un ser racional – con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente – el ser-humano⁹²¹ es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia ontológica originaria⁹²².

El salto (*der Absprung*) nos conduce hacia los límites de la metafísica⁹²³ permitiendo pensar hoy cómo se manifiestan ser y hombre. Es un salto en dirección al ser mismo y su sentido, es el movimiento de retorno a la mutua pertenencia de ser y pensar; y, por otro lado, es un salto fuera de la razón lógica, fuera del ser en cuanto fundamento de lo ente, es decir, más allá de la identidad como presupuesto metafísico. Al llegar a este punto, el salto nos trae de regreso a la época actual donde la com-posición de ser y hombre en la forma de provocación propia de la constelación técnica nos permite pensarla como la mismidad parmenídea. Así, Heidegger afirma que “*la mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera*

⁹¹⁷ Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, p. 81.

⁹¹⁸ Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, p. 83.

⁹¹⁹ Heidegger dice que el pertenecer (*gehören*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. La frase de Parménides habla de mutua pertenencia, donde la pertenencia determina lo mutuo. Cfr. Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 68-73.

⁹²⁰ Cfr. Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 68-73.

⁹²¹ En la noción *ser-humano* se devela la *relación presente entre (zwischen)* ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima unión entre la Identidad y la Diferencia. La Identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la Diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

⁹²² Cfr. Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 68-73.

⁹²³ Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 77.

que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos Ereignis⁹²⁴. La Ge-Stell nos lleva al Ereignis que podemos traducir como Acontecimiento de Transpropiación, pero Heidegger afirma que esta palabra, como palabra conductora de su pensamiento, no se deja traducir al igual que el logos griego. Ella remite, etimológicamente a Er-Auguen, que significa asir con la mirada, apropiar.

En la com-posición ser y hombre están referidos el uno al otro, el uno se apropia del otro; pero si penetramos con la mirada en lo profundo de la com-posición experimentamos el Ereignis, en donde ser y hombres están en relación de mutua pertenencia, y de este modo, acontecen. Pero Heidegger dice "lo que experimentamos en la composición como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es solo el prelude de lo que se llama acontecimiento de transpropiación. Pero la com-posición no se queda necesariamente detenida en su prelude, pues en el acontecimiento de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la com-posición para llegar a un acontecer más originario"⁹²⁵. Esto es el llevar adelante la posibilidad de trascender la Ge-Stell en dirección al Ereignis, el sobreponerse a la com-posición transformando radicalmente la relación del hombre con la técnica, ya no como dominio de lo ente en general sino como al servicio del hombre y lo ente. Luego afirma "el Ereignis es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica"⁹²⁶. Así, mediante el salto, abandonamos el lugar de la representación, donde la identidad está presupuesta, propio del pensar metafísico; y es posible, de este modo, la manifestación de un ámbito diferente, propio de un pensar contemplativo, donde ser y hombre mutuamente se pertenecen, se experimenta de un modo originario lo ente, y a la vez, se expropian las determinaciones metafísicas propias de la representación sujeto-certeza-objeto. Este es un ámbito donde la llamada del ser se deja escuchar, y donde el hombre reconoce su pertenencia al ser, que a su vez, es mutua. La esencia de la identidad nos condujo, entonces, a este dejar pertenecer mutuo que es el Ereignis.

Este ámbito oscilante quizás pueda pensarse como el devenir en cuanto devenir, esto es la diferencia-diferenciante⁹²⁷. Como movimiento propio, donde ser y hombre devienen, sea como el vaivén de las olas en la mañana intensa, sea como la serenidad del crepúsculo que se sumerge en el abismo (Ab-grund). Este abismo es el Ereignis que dispone el acaecer de un lugar común propiciando una triple inter-relación entre ser, hombres y entes. Esto es posible porque al hacer cuestión del pensar a la identidad en cuanto mismidad, ser, hombres y entes se encuentran en un claro, en un lugar abierto (Lichtung) en donde el hombre recupera su condición originaria, contemplativa del ser y los entes; y asimismo, tolerante, comprensiva y dialógica con respecto a los suyos.

Pensar la condición humana desde esta nueva perspectiva nos dispone en la tarea de la construcción de este ámbito oscilante donde el pensar recibe del lenguaje su herramienta que equilibra el movimiento⁹²⁸. Esto es, asumir la propia identidad en el sentido del término latino *ipsum* el cual indica la identidad de uno consigo mismo en relación de mutua pertenencia a lo otro como alteridad. Solo de este modo una actitud dialógica auténtica podrá hacer cuestión del pensar cómo la identidad se constituye en la diferencia y la diferencia en la identidad. La inter-relación acaecerá en la medida en que se libere al sujeto de la posesión de la verdad entendida como certeza absoluta de sí y sus representaciones.

⁹²⁴ Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 85.

⁹²⁵ Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 87.

⁹²⁶ Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 89.

⁹²⁷ Inter-cisión. Es la es-cisión Entre (del latín inter) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. "La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (Austrag) reina el claro (Lichtung) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada". Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, 1990, p.141.

⁹²⁸ Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 89.

La dificultad fundamental que encontramos en este nuevo camino es el lenguaje del que disponemos para expresar el pensar. Compartimos junto a Heidegger esta preocupación donde nos advierte: *“la dificultad se encuentra en el lenguaje, nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico”*⁹²⁹. Quizás el lenguaje propio del ser-humano para expresar la experiencia de su existencia, sea la manifestación artística, que, en toda cultura, es más originaria que el lenguaje proposicional⁹³⁰.

⁹²⁹ Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 155.

⁹³⁰ Conforme a principios lógicos.

**“El Saber médico sobre el suicidio en Chile a principio del siglo XX,
una perspectiva histórica al problema de la *muerte voluntaria*”**

Ivette Quezada

Licenciada en Historia, Universidad de Chile.
Estudiante de Magister en Historia, Universidad de Chile

El historiador trabaja con muertos. Profanamos tumbas, invadimos silencios. Inevitablemente en nuestro oficio es la muerte la que ocupa nuestro quehacer. Buscar entre tiempos pasados y existencias pasadas elementos para la vida. Toda la historia ha presenciado el tránsito inevitable de la humanidad hacia la muerte, pero en la historiografía no ha tenido cabida toda la muerte con todos sus muertos.

¿Porqué se escribe sobre ciertos muertos?; ¿Por qué hay ciertas muertes que no son dignas de estudio?; ¿Quién estableció las escatologías que, incluso después de la muerte, discriminan a los individuos?; ¿Hay una jerarquía entre los cadáveres, existe una microfísica del poder más allá de la muerte.

Estas preguntas guiaron mi tesis de licenciatura⁹³¹, desde donde nació el presente trabajo. A partir de una ausencia del suicidio en el discurso historiográfico, salvo algunas salvedades en la actualidad para el caso chileno⁹³²; comencé a indagar en archivos judiciales, reportes de diarios y bibliografía contemporánea correspondiente al periodo analizado, apareciendo en este último punto, las tesis médicas.

Desde esas tres dimensiones, la judicial, la de la prensa y la médica se fueron gestando discursos y representaciones respecto a la práctica del suicidio que fue sometida a diferentes interpretaciones, que surgen como una necesidad de tomar posición frente a la muerte voluntaria. Como bien señala Minois, “El debate de las ideas sobre el suicidio, nacido en el siglo XVI y amplificado hasta el siglo XVIII avergonzó a las autoridades y las incitó progresivamente a restringir la represión, pero con ánimo de silenciar este problema estimuló la conciencia colectiva.. Los filósofos reclamaban una despenalización del suicidio, mientras otros reclamaban el reconocimiento de la dignidad y de la grandeza de ciertas muertes voluntarias”⁹³³.

Particularmente me interesa la reacción frente al suicidio voluntario en un contexto de modernización a finales del siglo XIX y principios del XX, en donde los médicos se convirtieron en voz autorizada para referirse al problema del suicidio.

Se extenderá lo moderno como un proceso que en palabras del historiador Julio Pinto, comenzó a dejarse sentir desde 1780, pero fue el Estado Liberal, finalmente, el que a través del “imperio de la ley, de los símbolos nacionales y de la cultura escrita difundida desde las escuelas (junto con ferrocarriles y la inmigración europea, tal vez la principal obsesión de los liberales decimonónicos), procuró ganar para el ideario de la modernidad[...] las elites positivistas de la segunda mitad del siglo

⁹³¹ Ivette Quezada. “*Bajo el peso de mi desgracia*”: Suicidio, suicidas y Modernidad, Santiago-Valparaíso, 1876-1820”. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Universidad de Chile, Enero, 2009.

⁹³² Marcos Fernández.: “*He resuelto darme la muerte por mi propia mano*”. Una reflexión microhistórica en torno al suicidio”. En *Histórica*, XXVII, n°1, julio 2003, Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2003; “*Ansias de tumba y de la nada: prácticas sociales del suicidio en el mundo pampino. Chile, 1874-1948*”. En *Arriba quemando el sol. Estudios De Historia Social Chilena: Experiencia populares de trabajo, revuelta y autonomía (1830-1940)*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2004;

⁹³³ George Minois. *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*. [traducción personal] (Fayard, París, 1999) p. 379.

XIX lograron cubrir distancias enormes en el camino hacia el sueño borbónico (e ilustrado) de poner a los individuos directamente bajo la férula del Estado”⁹³⁴.

Bernardo Subercaseaux, señala que a partir de 1880 el proceso de modernización creció aceleradamente, vinculado a la expansión mundial del mercado capitalista, generando transformaciones económicas, sociales y políticas, siendo parte de un *proyecto global de progreso*, que respondería a tres supuestos básicos: *El supuesto teológico*, que se inscribe en un curso indefinido de progreso; a la humanidad, se confía el futuro y se cree en la promesa de ese porvenir; *El supuesto de la racionalidad científico técnica*, como convicción en la ciencia y el *supuesto de la modernización social más adecuada* que responde a la convicción de que el orden capitalista representa una organización superior a todas las precedentes.⁹³⁵ Siguiendo el vocabulario básico de proceso de expansión capitalista, el Estado liberal logró expandir la fuerza del progreso en los negocios del salitre y en la apertura hacia la economía-mundo.

Inmersos dentro de ese medio se fue desarrollando, un saber médico que se insertó dentro de los poderes propios de la ciencia. Se fue gestando, en palabras Foucault, un discurso teórico, unitario, formal y científico, por sobre los demás discursos subalternos⁹³⁶.

La medicina y los médicos configuraron para finales del siglo XIX, un rostro de una *intelligentsia* que, apoyada por el Estado moderno, y con aún más fuerza desde el gobierno de Balmaceda, logra constituirse como una elite del saber que desde el quehacer universitario y de las instituciones médicas ejerce su labor en el la sociedad. María Angélica Illanes señala que era “[...]imperativo abrir el cauce a la reforma de la atención del cuerpo donde supuraba la miseria, sin tener que tocar las condiciones mismas que la producían. Acometer la reforma social desde lo fisiológico y en tanto lucha nacional mesiánica de la civilización contra la barbarie. Había que poner urgente atajo al decaimiento fatal de la raza y a la pérdida del factor productivo más importante para el país: la mano de obra.”⁹³⁷

La disciplina médica se desempeña también como una política de control para frenar las enfermedades sociales; por eso se conforma un cuerpo policial médico dedicado a atender los nichos de infecciosos, ubicados por lo general en los sectores populares, dentro de las miserias que se denominó por eso años la *cuestión social*. De ahí, que el rol del médico se liga directamente a una labor política, donde no sólo primaba el sanar sino también el clasificar, categorizar y definir a la población entre enfermos y sanos, entre normales y anormales. Se constituye con fuerza un saber médico oficial, científico y de Estado al servicio del Estado, con el propósito de contener aquella putrefacción de las *callampas* y *conventillos* de la ciudad, donde las malas costumbres emanaban desde lo que llamaban pobreza. Los vicios debían desterrarse y la medicina era uno de los *saberes* encargados de imponerse frente a las costumbre subalternas.⁹³⁸

Pero no sólo la preocupación de la pobreza como un tema médico ocupó el quehacer de la ciencia de la salud por aquellos años. En las aulas de la Universidad de Chile estudiantes que se encontraban el último tramo de su formación, comenzaron a reconocer en el suicidio un problema social, al cual la medicina debía dar respuesta.

Un cuerpo médico en formación que tiene origen en la fundación por decreto de Estado de la Universidad de Chile, había tenido aproximaciones al problema del dolor desde ribetes fisiológicos, en tanto sintomáticos a alguna enfermedad. Desde esa base se comienza a estudiar el suicidio.

⁹³⁴ Julio Pinto. “De proyectos y desarraigos: La sociedad latinoamericana frente a la experiencia de la modernidad (1780-1914)”, Revista Contribuciones Científicas y Tecnológicas, Área Ciencias sociales 130, Abril de 2002, p. 103

⁹³⁵ Ver: Bernardo Subercaseaux. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Fin de siglo: La época de Balmaceda.* (Editorial Universitaria, Santiago, 1997) Vol. II, pp. 103-104

⁹³⁶ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*. Altamira, La Plata, 1996, p. 20.

⁹³⁷ María Angélica Illanes, “En nombre del Pueblo, del Estado y de la Ciencia, (...) *Historia Social de la salud pública Chile 1880/1973*. Editado por el Colectivo de Atención Primaria, Santiago, 1993, p. 24

⁹³⁸ Reitero la idea de la constitución de un *saber-poder* en tanto que sujeta a otros *saberes* no oficiales ante el. Ver: Michel Foucault. *Genealogía del Racismo*. Op. Cit.

Los trabajos revisados sobre el suicidio, escritos en Chile, corresponden a tesis formuladas para optar al grado de Licenciado en Medicina. Los trabajos se enmarcan dentro de la Medicina Legal, la que se estableció como cátedra bajo la rectoría de Andrés Bello en la Universidad de Chile. Desde donde se aborda al suicidio a partir de la criminalística europea del siglo XIX y, en menor grado, desde el estudio medico-siquiátrico, influenciado por el psicoanálisis *freudiano*.

Tesis:

- Mori, Delfin **El Suicidio en Chile**. Manuscrito, Santiago. 1887
- F. de Beze. **"El Suicidio en Chile"**, Biblioteca de *Revista de Chile*, Imprenta moderna, Santiago, 1899.
- Pedro Bravo Espinoza. **Melancolía y suicidio**. Imprenta y Enc, Mejía, Talca, 1920
- Aníbal Faúndes. **Del suicidio**. Tesis para optar al grado de Licenciado en medicina y Farmacia de la Universidad de Chile, 1923
- Aníbal Valdivieso. **Estudio Estadístico sobre los casos de suicidio y sus causas, llegados al Instituto Médico Legal de Santiago**. Memoria de prueba para optar al grado de licenciado en la Facultad de Medicina y Farmacia de la Universidad de Chile, 1925

El suicidio implica el deseo de muerte y para alcanzarlo se debe matar al propio cuerpo. El homicidio es un delito bajo el código penal chileno, y que se constituye como un pecado desde las leyes más antiguas de la humanidad, como lo son *los diez mandamientos*. Durkheim en 1897, desde la naciente sociología, fue uno de los primeros especialistas que abordaron el suicidio desde un punto de vista científico. En su trabajo describe la auto-inmolación como una acción antisocial; como un delito contra el cual la sociedad debe reaccionar: influyen en esta calificación las diversas doctrinas religiosas, que aunque divergen en ciertos principios de cultos, repudian el suicidio y en consecuencia preconizan el restablecimiento de penas conminatorias, que estaban en uso en otro tiempo. Pues además de ser un hecho inmoral, es contrario al orden establecido y constituye un delito, "Somos usufructuarios de la vida y no propietarios", sentenció con gravedad Durkheim

Más allá de las razones que impulsan a un sujeto a tan extrema decisión, el suicida no deja de ser un criminal, puesto que el suicidio es un homicidio, un delito en sí.⁹³⁹ Diez años antes de la publicación de la obra de Durkheim, Delfin Mori, escribía desde su propio puño su tesis para titularse de médico, estableció el suicidio provocado de manera libre y voluntaria como un acto criminal.

Se adapta entonces la doctrina determinista, estableciendo el suicidio como un crimen y por tanto inmoral; se representa al suicida como un individuo que es influido por diversas circunstancias, las mismas que se le atribuyen al delito. Casi cuarenta años más tarde que Aníbal Faúndes, otro aspirante a médico señaló "al propio tiempo al individuo que sólo ha intentado suicidarse se le considera como un delincuente vulgar, y se tratará, una vez estudiadas cuáles fueron las circunstancias (herencia, educación, medio, etc.) que lo impulsaron a delinquir de imponerle curación necesaria"⁹⁴⁰.

A la vez, el suicidio fue considerado una enfermedad, en tanto dolencia física. Desde lo médico, la ciencia efectuó una lectura del significado del dolor, en tanto respuesta a la estimulación de sendas nerviosas específicas. Este poderoso mito médico ha influido, de hecho en nuestra vida de un modo crucial⁹⁴¹

La relación dolor-enfermedad, se fue relacionando con el binomio: normal-anormal; sano-insano. Lo saludable gozará de un privilegio de circulación, en palabras de Enrique Gómez

⁹³⁹ F. de Beze. "El Suicidio en Chile", Biblioteca de *Revista de Chile*, Imprenta moderna, Santiago, 1899, pp. 2-15

⁹⁴⁰ Aníbal Faúndes. *Del suicidio*. Tesis para optar al grado de licenciado en la Facultad de Medicina y Farmacia de la Universidad de Chile, Santiago 1923, p. 11.

⁹⁴¹ Los grandes hallazgos en anatomía y fisiología que realizaron Bell, Magendie, Muller, Weber, Von Frey, ZIF, y otros investigadores del siglo XIX, crearon una base científica para la creencia de que el dolor como sensación meramente física sintomática a la enfermedad.. Ver: David Morris. *La cultura del dolor*, op. Cit.

Correa: “[...]el orden permanece inalterable; los derechos intactos: la sociedad inconvulsa. En el fondo se está ejerciendo aquí una coacción de carácter general, sin una fuerza que le haga frente”⁹⁴² En esas circunstancias extremas, cuando la salud tiñe con su presencia un entorno que pareciera una ensoñación pulcra de la realidad, solamente queda como último recurso negar todo lo que se intenta implantar sellándolo con el silencio de los sepulcros. Pero cuando dicho acto de circulación se ubica en los márgenes de la enfermedad, “de inmediato se plantean cuestiones relativas a la responsabilidad, la incapacidad, la reclusión, sea en hospitales o cárceles. El orden ha sido alterado; los derechos quebrantados, la sociedad removida”⁹⁴³.

Dentro de esta esfera de la percepción de lo enfermo, el suicida fue descrito en los escritos revisados como un sujeto afectado por una “[...] tristísima enfermedad parece haberse inoculado en las venas del pueblo chileno i ha de abatir aun a numerosas víctimas.”⁹⁴⁴ Como una plaga o una enfermedad letal la tendencia al suicidio de los chilenos, estimulada por diversos factores, era reducida al rango de una fatal enfermedad. El darwinismo social, que tantos servicios prestó al Estado para dividir a los chilenos entre sujetos ‘superiores’ e ‘inferiores’, también acudió en auxilio de quienes pensaron sobre la auto-inmolación⁹⁴⁵

En las primeras décadas del siglo XX, las teorías sobre la melancolía comenzaron a cobrar fuerza y adquirieron cierta popularidad. Eran, al fin, una explicación facilista de un problema complejo. En ella, se hace una relación directa de la enfermedad mental con el suicidio. Se escribió sobre la melancolía, que “[...] es un enfermedad mental, que se observa con más frecuencia en la mujer que en el hombre. Aparece ya en la juventud, lo que es menos frecuente; ya en la época en que empieza la regresión del organismo; por eso en las mujeres coincide muchos casos, con la menopausia [...]”⁹⁴⁶. La unión del machismo con las teorías evolucionistas no podían generar una respuesta más adecuada a los serios problemas analíticos que planteaba el suicidio. Sin hacer referencia a datos concretos sino que basándose en prejuicios y teorías acuñadas en el Viejo Mundo, los psiquiatras chilenos incursionaban con mucha certeza pero con menos autenticidad por el escabroso camino del suicidio. “La lypemania puede manifestarse de una manera brusca, cosa poco frecuente o bien en una forma insidiosa. En este último caso encontramos en lo enfermos ciertos síntomas que, pondríamos llamar premonitores; los enfermos tienen tendencia a una tristeza muy grande, inconcebible, sufren por todo” Al referirse a la relación melancolía-suicidio, Pedro Bravo dejó claro que el suicidio es un fenómeno que ha existido y existirá siempre y como causas se han señalado muchas. Pero enfatiza en que se observa con mayor frecuencia en los enajenados, donde los melancólicos son mayoría. Los melancólicos son enfermos que tienen marcada tendencias al suicidio; pues ven en el auto-sacrificio, el único medio de verse libre de todos los sufrimientos⁹⁴⁷

Freud situó el suicidio como una fuerte tensión entre los instintos del Yo y los instintos sexuales; una vez que se perdía el objeto deseado, la libido se dirigía con una enorme fuerza contra su propio ser. Una transformación de lo contrario, orientación contra la propia persona, represión, sublimación, la libido del melancólico ha perdido su objeto. Bravo exponía en su tesis las fichas clínicas de los pacientes diagnosticados con melancolía, en ellas inscribe adjetivos para referirse a los pacientes; también recopila una serie de antecedentes personales que resultan importantes para lo que él denominaba ‘el saber médico’. Las penas más profundas de su corazón, de acuerdo a Bravo, son los síntomas más expresivos de la enajenación, parte del delirio melancólico que sufrían sus pacientes.

Pedro Bravo Espinoza, publicaba al siguiente ficha clínica en su tesis,

⁹⁴² Enrique Gómez Correa. *Sociología de la locura*. Ediciones aire libre, Santiago, 1942. p 12.

⁹⁴³ *Ibid*, p. 12.

⁹⁴⁴ F. de Beze. “El suicidio en Chile”, op. cit, pp.2-15.

⁹⁴⁵ Garceram Jaramillo, Op, cit. p. 7.

⁹⁴⁶ Pedro Bravo Espinoza. *Melancolía y suicidio*.(Tesis para optar al grado de licenciado en medicina, Imprenta y Enc Mejía, 1920) p. 9.

⁹⁴⁷ Pedro Bravo Espinoza. Op. Cit., p. 29.

“M.M.F. de 54 años, casada, natural de Copiapó ingresa a la Casa de Orates, por primera vez el 18 de Agosto de 1912.

Antecedentes hereditarios. Tiene una hermana nerviosa y una prima histérica.

Antecedentes personales. De carácter suave, apacible, tranquila, dedicada a los quehaceres de su casa.

Enfermedad actual. La enfermedad le principió a fines de Julio de 1912, por insomnios, ideas tristes, deseaba morir; decía que era pobre, lloraba le gustaba el aislamiento, no dormía, se resistía a comer.

Llega a la casa de orates, tranquila, triste, deprimida, pronto se va a morir, pues según ella su enfermedad es incurable; ya siente que no puede respirar, le falta el aire, no puede tragar porque tiene oprimido el pecho, llora sin motivo, dice ser muy pobre, que muchas amigas son más ricas que ella, que no tiene con que pagar su estadía es ésta, pide perdón de rodillas porque no le creen que vá a morirse, dice que no duerme nada, que todo es inútil, que los medicamentos no le hacen efectos, que sus intestinos no tienen ya movimiento, etc, etc.

Hay lijera exoftalmia, taquicardia (105) arterio esclerosis jeneralizada, anorexia.

Diagnostico Melancolía

En Septiembre. Con el tratamiento de inyecciones de opiáceas se siente mejor, menos angustiada, duerme mejor.

Noviembre. Mucho mejor. Se da cuenta de lo que le ha pasado, cree haberse enfermado por las malas acciones del pasado, cree haberse enfermado por las malas acciones que ha cometido, pero ahora se convence de que no es así.

Diciembre 26. Sale a su casa con permiso por dos meses.

Poco tiempo después la traen nuevamente a ésta, porque en su casa tenía miedo, no podía estar sin tener a su esposo al lado; presenta ideas auto-acusatorias, creía morirse repentinamente, decía que sufría mucho moralmente por lo cual tuvo un intento de suicidio. Llega aquí ligeramente excitada quejándose que sufre horriblemente, que pronto llegará la hora de la muerte, dice que no puede deglutir y que esto es el fin de su vida, se arrodilla y pide perdón por las faltas que pudo haber cometido, se niega a comer y tomar medicamentos.

La expresión de su cara es angustiada, habla con palabras entrecortadas y dice que su enfermedad no tiene remedio, que todo ha acabado para ella en el mundo.

Sufre estitiquez, insomnio, ansiedad precordial, lo pasa en completo aislamiento, tendida en un sofá, quejándose, sin hablar con nadie.

Fue retirada nuevamente de la casa el 2 de Octubre de 1913.

Después se supo que ésta enferma terminó sus días por un suicidio, arrojándose a las ruedas de un tren a gran velocidad.⁹⁴⁸

Los datos de aquella ficha nos hablan de una historia de penas y de lucha contra esa misma tristeza; finalmente, las anotaciones y observaciones, tan meticulosas como detalladas no sirvieron de nada. La ciencia fracasó frente a uno de sus pacientes, la teoría solamente demostró ser correcta, pero humanamente ineficaz. El suicidio, como una muerte anunciada, se transformó en la consecuencia de una vida cargada de cuestionamientos al pasado: “llora sin motivo, dice ser muy pobre, que muchas amigas son más ricas que ella, que no tiene con que pagar su estadía es ésta, pide perdón de rodillas porque no le creen que vá a morirse, **dice que no duerme nada, que todo es inútil**”.

Lo inútil avanza en el vacío de una vida que pesa y que los médicos tratan de mejorar, de enmarcar dentro de la norma. Así mismo sucedió con el caso de Matilde Montoya de 24 años de edad, domiciliada en la Avenida Playa Ancha n°41, Valparaíso. A las 11 pm. del 4 de diciembre de 1911, María y su marido se fueron a su dormitorio quedándose él profundamente dormido; esta circunstancias fue aprovechada por Matilde Montoya para escaparse del lecho. Luego se dirigió al

⁹⁴⁸ Pedro Bravo Espinoza, op. Cit, p. 31

taller de grabados de su esposo, situado frente al dormitorio; allí tomó una botella que contenía el ácido nítrico, del cual bebió. Su acción desesperada fue notada por los gritos y aullidos que le producían las quemaduras⁹⁴⁹. Los motivos que se le atribuyeron por tan decisión “ha sido la desesperación que causaba una neurastenia aguda, lo que además le tenía sus facultades mentales un tanto perturbadas.⁹⁵⁰ Ernesto Iturrieta, médico de Matilde Montoya, señaló:

“[...] Esta señora padecía de locura focuperal* melancólica, de cuando que pasaba constantemente muy abatida y manifestaba el poco apego que sentía por la vida hasta el extremo de no revelar cariño, para sus propios hijos.

En vista de este estado de enfermedad, recomendé a la familia el mayor número de preocupaciones para con ella, como por ejemplo, no dejarla sola ni permitir a sus alcances ningún instrumento que pudiera ser peligroso con el fin de evitar su suicidio que yo predecía.”⁹⁵¹

Así se desplegaron los juicios y calificativos dados a los pacientes de los psiquiatras; los potenciales suicidas ya no eran denominados por su nombre sino que pasaban a ser rotulados con el epíteto de melancólicos. Esta ‘enfermedad’ se convertía, más tarde, en la causa indiscutible de su proceder. Igualmente en la lectura del suicidio, como acto delictual, las preguntas no iban a la vida de los que dejaban voluntariamente de existir, sino que se aplicaba el modelo criminal y se indagaba en esos hechos para responder a dicho modelo.

De esta forma y parafraseando a Foucault, “el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue remplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar a la muerte”⁹⁵². Se entiende entonces el reproche hacia el suicidio: la muerte no es un derecho personal ni su ejecución puede estar en las manos de cualquiera. Esto se debe a un proceso mayor de invisibilización de la muerte, y más aun del suicidio. En esa negativa hacia la muerte se explica en lo propuesto por Marco Antonio León, como “ese querer romper con la herencia colonial, donde la muerte, sus imágenes eran parte de lo cotidiano, queriendo transformar a la muerte como un tema prohibido, silenciado, para no perturbar la modernidad de los vivos⁹⁵³. A diferencia de la noción que se tenía de la muerte en la colonia, período en el la parca convivía con el diario vivir; hombres y mujeres que sintieron sobre sus cabezas la amenaza cierta de una muerte cercana, segura e inevitable, una muerte que les acechaba constante e incansablemente. Es que la muerte, en palabras de Julio Retamal, “[...] rondaba por los hogares y los caminos con una frecuencia indeseable”⁹⁵⁴. La muerte debe desaparecer del diario vivir, los cuerpos deben estar sanos y dispuestos para el trabajo, ese trabajo que necesitaba el desarrollo del capitalismo.

Por otro lado, el ejercicio de la violencia, específicamente el poder de dar muerte dentro del Estado moderno, debe ser un complemento que se ejecuta positivamente sobre la vida, para administrarla y regularla. El Estado no elimina la violencia, sino que se funda en ella, haciéndola motor y garantía de su propio funcionamiento. La guerra se hace en nombre de la Nación y del bien común, de todos aquellos que habitan en la sociedad. Pero el ejercicio de la administración de la muerte en los pobres y por los pobres, en las riñas personales, por robos, por los suicidas, se traduce en criminalidad. Por tanto el ejercicio de dar muerte queda restringido a ciertos valores de la Nación y la muerte queda relegada a un sitio, de negación y silencio.

Aun así la muerte, cuando la muerte adquiere la significación del espanto, se justifica en tanto sirva para resguardar la vida. Desde la perspectiva de la elite, de aquellos que operaban desde las

⁹⁴⁹ Sumario por suicidio de Matilde Montoya, 5 diciembre de 1911, en: ACV, LISTA 32. Ver Causa Montoya.

⁹⁵⁰ Parte Policial., Sumario por suicidio de Matilde Montoya, op. Cit.

⁹⁵¹ Declaración de médico de Matilde Montoya, op. Cit.

⁹⁵² Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad*, op cit. p. 163

⁹⁵³ Marco Antonio León. *Sepultura Sagrada, Tumba Profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932*. LOM ediciones, Santiago, 1997, p. 16

⁹⁵⁴ Julio Retamal. “El sentido de la muerte en Chile colonial”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Año X, vol II, 2006. pp. 227-245, p. 228.

instituciones del Estado, los hombres y mujeres debían confiar en futuro y trabajar para el progreso de la Nación. La misma Nación que llamaba a hacer la guerra a los vecinos, a los antepasados, a sus propios hijos (donde el matar y el morir habitan en las trincheras). Pero se reprochaba al suicida, pues no se veía en él, el valor del sacrificio de quién se inmola por la Patria. Los suicidas no fueron héroes ni mártires, sino sujetos absolutamente inútiles. La figura del suicida se definía por la idea de que “no todos pueden vencer en esta mezcla furiosa de la vida: a los vencidos les queda el recurso de morir ¿I quiénes son los vencidos? Los espíritus débiles; aquellos cuya mente ha sido perturbada i la razón descompuesta por los esfuerzos intrépidos e inútiles de una lucha incesante; aquellos cuyos cerebros estrechos jamás comprendieron el verdadero valor que se levanta de todas las caídas i se yergue contra todas las adversidad”⁹⁵⁵

Se desplegó desde el discurso médico, una disociación del suicida con el colectivo, puesto que su dolor yace en su dimensión particular de los sujetos; la fuerza que empuja al sujeto a auto-inmolarses es, en última instancia, un estado casi inteligible para el resto de la comunidad. Pero la tragedia individual como lo señaló Marshall Berman, referida a los problemas de Fausto “no son solo suyos; son la expresión dramática de las tensiones mayores que agitaban a todas las sociedades europeas”⁹⁵⁶. Por tanto el dolor, es algo más que puros síntomas, es, como dijera Le Breton, una “percepción que en principio plantea la pregunta de la relación entre el mundo del individuo y la experiencia acumulada en relación con él.”⁹⁵⁷ Así, el dolor es un producto cultural, poseedor de una historicidad, la cual lo hace cambiante. Es un estado que ha acompañado a la humanidad desde sus inicios, pero son sus formas, los significados que cada sociedad ha asignado al dolor los que varían. Es lo que nos puede hacer preso de los mandatos de arriba, pero a vez es respuesta de que algo no anda bien.

Las imágenes que se configuraron del suicida en Chile, obedecían a la figura del criminal, del enajenado melancólico y del imitador. ¿Dónde están las preguntas respecto de la miseria humana que invade los corazones de aquellos sujetos?. En aquellos textos de las primeras décadas del siglo XX. Al fin de cuentas, el suicida seguía siendo la víctima de su propia voluntad, y la sociedad no tenía el deber de cargar con culpas ni responsabilidades.

Desde este tipo de lectura de las acciones del suicida como un débil mental, como un enfermo, no faltaba mucho para transformarlo en paria de la sociedad; nace una concepción del dolor originado en una precariedad mental, individual y subjetiva; también como una manifestación de una degeneración moral. El dolor emerge definido como una falta, ya sea patológica o moral que debe ser difundida en lo público, especialmente por la prensa, para amedrentar a quienes pensaran en acabar con su vida. La muerte del suicida no merecía aplausos ni estatuas; tampoco se escribían epitafios ni se pronunciaban discursos. Apenas se le otorgaba un pequeño espacio en la crónica policial.

La protección de la vida, siguió y sigue siendo un principio indiscutible; las discusiones sobre la temática, sobre el aborto o la eutanasia, enuncian caminos posibles en donde la vida por la vida no sea un bien supremo, sino las condiciones de esa vida, pues eso es lo que se olvidó a finales del siglo XIX. Una época de transformaciones y cambio en que no importó el sujeto, su sentir y sus pesares, sino su vida. La modernidad que arrasó con todo, incluso con las personas que no entendieron (o no quisieron entender) su sentido. Es ahí que espanta todavía cuando en palabras de Camus: “No hay compromisos entre “en todas partes” y el “siempre”. De ahí importa que ese oficio tan despreciado pueda dar lugar a un conflicto espiritual desmesurado. Lo que importa –dice Nietzsche- no es la vida eterna, sino la eterna vivacidad” Todo el drama está, en efecto, en esta elección.”⁹⁵⁸

Cuando se cuestiona la protección de la vida, aparecen los conflictos ¿Pero quién se ocupa de la vivacidad de la vida?, ¿puede haber una derecho a la muerte?.

⁹⁵⁵ F. de Beze. Op. Cit.

⁹⁵⁶ Marshall Berman. *Tolo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo veintiuno editores, 1997 p. 34

⁹⁵⁷ David Le Breton, *Antropología del dolor*. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1999, p. 13.

⁹⁵⁸ Albert Camus. *El mito de Sísifo*. Alianza, Madrid, 1988, p. 118.

IVETTE QUEZADA CHILE

Soy Licenciada en Historia de la Universidad de Chile y actualmente curso el magister en Historia en la misma casa de estudios. Adjunto mi resumen para poder participar, si así lo desean, en la mesa de bioética. Aunque mi formación es desde la disciplina histórica, he desarrollado en mi trabajo personal en la temática de la muerte y el control del cuerpo desde el pasado, pero poniendo énfasis que son preguntas surgidas de la problemática social del presente.

X Corredor de las Ideas
10,11 y 12 de septiembre del 2009

**Proceso de decisión, autonomía y
conflictividad en el Consentimiento Informado**

Jorge Manuel Reboredo⁹⁵⁹

Resumen

El consentimiento informado se sitúa en el contexto de la relación profesional – paciente, formando ésta parte, en muchos casos de un contexto institucional de apoyo.

Cada uno de estos "topoi" presenta múltiples interacciones generando conflictos que en todos los casos, directa o indirectamente, tienen como beneficiario al paciente.

Se ha hablado acerca del consentimiento informado, consentimiento válido, auténtico y esclarecido, lo cual denota la dificultad de su denominación, y por ende de su legitimación. Sin embargo, en todos ellos permanece la idea de lo que hay que aceptar preformativamente o, al menos, lo que se manifiesta como violencia simbólica al denegarlo, más allá de la autonomía del paciente.

Más allá del problema legitimante de la terminología, que por cierto no es menor, se encuentra la situación del beneficiario, quien se presupone debe llevar a cabo una elección racional considerando posibles opciones.

La elección implica necesariamente posibles y diferentes cursos de acción, que además deberían ser planteados por el profesional. Sin embargo, no sólo en la práctica sino también desde una perspectiva teórica, la posibilidad de opciones dadas por el profesional se transforma en muchos casos en utópicas.

Las preguntas a ser problematizadas versan acerca de lo que el paciente puede en la práctica elegir y sobre sus condiciones de posibilidad de elegir en un momento dado y en un lugar dado.

Desde el profesional las posibilidades de brindar al paciente diferentes cursos de acción para diagnósticos y/o tratamientos son acotadas, en tanto las opciones se reducen a su propia convicción, experiencia y en algunos casos conveniencia.

Los aspectos dialógicos en los que se inserta el consentimiento informado evidencian una conflictividad en la tensión autonomía – beneficencia, especialmente desde la perspectiva de la relación médico – paciente, en la cual el médico actúa solamente como asesor, modalidad característica de la relación profesional del siglo XXI.

Esta conflictividad autonomía – beneficencia puede comprenderse mejor desde la problematización de los aspectos de autonomía desde un pensamiento latinoamericano, diferente del contexto en el cual se gestó, basado en los criterios de "battery" y "negligence".

⁹⁵⁹ Doctor de la Universidad de Buenos Aires. Master en Bioética – Programa Regional OPS. Especialista en Metodología de la Investigación – UNER. Especialista en Docencia Universitaria UTN. Diplomado en Salud Pública – UBA. Post doctorando Facultad de Derecho UBA- Presidente de la Sociedad Latinoamericana de Auditoría de Servicios de Salud. Consejero vocal titular de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas.

En los últimos años ha tomado gran importancia la implementación del consentimiento informado como una práctica en salud. En un principio su aplicación se restringió a los médicos, ampliándose paulatinamente a otros profesionales de la salud. Se origina a partir de un profundo cambio en la relación profesional - paciente ocurrido a finales del siglo XX a partir del derecho de los pacientes, los derechos personalísimos y la modificación del sistema sanitario.

Sus orígenes se remontan a la Justicia Norteamericana con un criterio heredado en el principio del derecho de costumbre para constituir posteriormente *the Common Law* y *the Tort Law*.

En diferentes momentos de la evolución histórica de la teoría judicial norteamericana se presenta el consentimiento informado desde los fallos como oscilante entre *battery* y *negligence*. También desde la justificación aparece paulatinamente el derecho de autodeterminación, el criterio del médico razonable y finalmente el criterio de la persona razonable.

El consentimiento informado desde una perspectiva bioética corresponde a la época de los impulsores de esta disciplina, Beauchamp y Childress con su libro "Principios de ética biomédica" en 1979, el cual tuvo una rápida difusión y aceptación en Estados Unidos de América y posteriormente en otros países. Sin embargo, la doctrina jurídica del consentimiento informado data de principios del siglo XX. De manera que es posible inferir que un aspecto importante para la comprensión del consentimiento informado se relaciona con la dimensión jurídica, siendo de gran importancia para comprender su conflictividad al aplicarse en Latinoamérica desde una dimensión ética y con otro substrato de teoría jurídica.

El proceso de decisión, de gran relevancia en la mundialización, es un concepto estructural de futuros desarrollos a partir de la estadística paramétrica, realizando en el área de salud un cambio de perspectiva, traducida en la medicina basada en la evidencia⁹⁶⁰.

El proceso de decisión se encuentra fortalecido por dos aspectos: la objetividad del contenido de la información y la Teoría de la Decisión con su centralidad en la utilización de metodologías racionales, entendiéndose por racionalidad la utilización de procedimientos lógicos.

Información "objetiva" y racionalidad son partes integrantes del consentimiento informado que dentro de la relación profesional - paciente forman parte del proceso decisorio, cuyo resultado es producto del ejercicio de la autonomía por parte del paciente.

Existen cuestiones inherentes a dicho proceso que fueron estudiadas por la Teoría de la Decisión como por ejemplo calidad y cantidad de información. Estas cuestiones son fundamentales para una toma de decisión correcta. La información es un aspecto esencial en el procedimiento para la realización del consentimiento informado y depende del profesional. Sin embargo, es cuestionable el hecho de pensar que el profesional, desde su subjetividad, se encuentra en condiciones de dar una información objetiva, de calidad adecuada y cantidad requerida.

El proceso de comunicación es un proceso que necesita al menos de dos partes y la condición particular de la relación profesional - paciente condiciona el establecimiento de una comunicación asimétrica: un profesional que brinda servicios y un paciente que adolece y necesita recuperar su salud⁹⁶¹.

La autonomía del paciente es tomada como un absoluto, motivo por el cual siempre que cumpla las condiciones para ser autónomo será responsable de sus decisiones. Sin embargo, existen muchos ejemplos en los cuales es posible que una persona, aún en condiciones de ejercer su autonomía no esté en condiciones de decidir, como por ejemplo un paciente al recibir la noticia que tiene una enfermedad grave, o del accidente de un ser querido.

⁹⁶⁰ La teoría del riesgo basada en la estadística mide objetivamente la posibilidad de que un suceso sea posible. Estos valores sólo se cumplen para poblaciones muy grandes, careciendo de significación para el caso particular.

⁹⁶¹ La información es un proceso de interacción dinámico en el cual cada parte tiene su propio sistema lingüístico de referencia.

Mayor complejidad se encuentra en el caso de que el paciente sea un médico, quien debe decidir sobre una situación de enfermedad. En este caso se presume que conoce la patología, sin embargo es sencillo inferir que desde su subjetividad puede no comprender cabalmente el alcance de la información que recibe.

La información del profesional es uno de los aspectos claves; se presupone que debe cumplir con el principio de beneficencia en todo acto del habla que realice. Sin embargo, es posible plantear desde la problematización de la relación objetividad - subjetividad de la información que brinda al paciente una dificultad. El paciente necesita, en principio, el conocimiento de todas las alternativas posibles para decidir posteriormente un curso de acción, condición ésta necesaria para el ejercicio de su autonomía. Pero por otra parte el profesional, en virtud del principio de beneficencia, está obligado a informar exhaustivamente sobre el derrotero de su problemática. Se presenta un caso frecuente en el cual el profesional no conoce todas las alternativas posibles, o bien no tiene la suficiente experiencia en alguno de los tratamientos, o no está de acuerdo con algunos métodos, si bien reconocidos científicamente. ¿Es posible entonces que el profesional le informe sobre todas las posibilidades de igual modo? ¿Es posible que acepte que el paciente elija una alternativa con la cual él, como profesional, no está de acuerdo?

De manera que se podría afirmar que tanto el principio ético de beneficencia del profesional como la autonomía del paciente conforman un constructo y se interrelacionan diacrónicamente en una conflictividad a priori⁹⁶².

La autonomía del paciente conlleva como complementariedad la responsabilidad, la cual se muestra como condición de posibilidad de la autonomía para un acto dado.

De manera que se puede plantear una relación causal, y en el plano jurídico de imputación, entre el reparto de potencia – impotencia del repartidor y los sucesivos repartos del recipiario, según la teoría trialista de Werner Goldschmidt⁹⁶³.

Existe una situación límite como lo es la medicina defensiva, en donde se subvierte el sentido de la relación. En este caso el profesional desarrolla un principio egoísta y como consecuencia puede realizar actos por acción o por omisión que perjudican al paciente y que pueden llegar a la mala praxis.

La autonomía como constructo debe lograr como condición necesaria evitar la mala praxis – negligencia – uno de los lineamientos históricos del desarrollo jurídico. Sin embargo, los aspectos de beneficencia son discutibles en cuanto entra en juego la conflictividad del principio de autonomía con el principio de beneficencia, no siendo suficiente la aplicación por parte del profesional del principio de no maleficencia.

El consentimiento informado no puede darse como el resultado de un acto único en el proceso de atención, sino que debe existir una relación diacrónica en que se puede comprender el todo a partir de un proceso. No importa que el resultado sea un documento, éste debe transmitir el resultado de este desarrollo.

La atención de la salud necesita de procedimientos complejos de diagnóstico y tratamiento para lo cual es necesario realizar diferentes consentimientos informados que involucran no sólo al médico sino a todos los profesionales intervinientes, lo cual no es frecuente en la práctica.

El profesional está obligado a realizar el consentimiento informado al paciente, pero su responsabilidad no finaliza con el acto propiamente dicho. La falta de comprensión de este concepto dio lugar a una mala interpretación de su uso, entendiéndose que su aplicación exime de posibles juicios de mala praxis.

⁹⁶² El a priori de la conflictividad de los principios éticos según la ética convergente. Maliandi, Ricardo: *Ética, dilemas y convergencias: cuestiones de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Biblos - UNLa, 2006.

⁹⁶³ Goldschmidt, Werner: *Introducción filosófica al derecho*. Buenos Aires, LexisNexis. 5° edición. 1986.

La relación profesional - paciente se encuadra en un contrato de adhesión científico individual. Una característica de la contratación médica es el carácter científico intelectual de la prestación, lo cual se enmarca en un contrato de dominación intelectual en tanto se presenta una competencia científica específica del profesional por medio de la cual puede diagnosticar, pronosticar y prescribir y por otra parte un paciente que carece de este saber.

Esta característica del contrato profesional relativiza la responsabilidad del paciente por el riesgo que asume derivado del ejercicio de su autonomía.

Los principios del consentimiento informado desde la perspectivas legal y bioética se contruyeron desde una perspectiva social basada en categorías liberales insertan también en el derecho y que luego se manifestaron en la bioética. Estos criterios presentan una conflictividad en dos planos: el plano del consentimiento en sí y el plano de la aplicación dentro del marco heredado del derecho romano. Es necesario un profundo análisis de la relación profesional - paciente y de su dimensión en nuestra cultura a partir de su evolución histórica para lograr una reapropiación de aquellos valores necesarios que, sin duda, están por sobre la legalidad. La antinomia atención de salud – legalidad desaparece cuando es posible reapropiar valores y conductas esperables para la atención de los pacientes y priorizarlos a los aspectos jurídicos, sin por ello negarlos.

Dr. en Estudios Americanos
Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile
Román Díaz 89, Providencia, Santiago, Chile
(56-2) 7181363
fernando.estensoro@usach.cl

RESUMEN:

El factor medioambiental en la nueva política global: la real opción de una unidad latinoamericana frente a la creciente tensión mundial entre la cooperación y el conflicto.

En el marco de la globalización creciente que vive la humanidad la cuestión medioambiental esta adquiriendo un peso específico cada vez más relevante al momento de definir los temas prioritarios de la agenda pública mundial. El tema ambiental, que es global por definición, juega un papel relevante en las hipótesis que postulan el inminente surgimiento de un nuevo tipo de gobernanza (léase centralizada) necesaria para hacerse cargo de la realidad global. En otras palabras, la administración y gestión política del planeta como un todo, tiene en el factor ambiental un importante argumento a su favor, como lo demuestra la discusión relativa al Cambio Climático. En este mismo sentido, se proyecta como un tema de creciente tensión política, dado que la discusión ocurre en un mundo que no es homogéneo ni política ni social, ni económica o culturalmente. Así, las respuestas sobre cómo se resuelve el problema ambiental, vale decir, donde y cómo se ponen los énfasis, que ha sido una polémica siempre presente en este debate, se proyecta como un espacio privilegiado para el desenvolvimiento de los nuevos juegos del poder a nivel internacional. De aquí entonces, más allá del discurso políticamente correcto sobre la necesidad de enfrentar el tema ambiental de manera global, el verdadero problema radica en cómo se resuelve éste, vale decir, el tema es eminentemente político. Se plantea entonces que un real proyecto de unidad latinoamericano debería relevar el factor de la identidad geográfico-cultural que constituye este lugar del mundo, en la medida que sea capaz de superar la simple retórica de la unidad y asumirse con realismo político. Si dentro de la problemática planteada, se considera que existe una clara continuidad geográfica de los principales ecosistemas de la región, y que tienen gran importancia para ecosistema global, este factor se constituye en una clara variable unitaria regional que permitiría, entre otras cosas, una mejor capacidad de negociación en el nuevo orden internacional en formación, para lograr soluciones globales de tipo cooperativas, multilaterales y democráticas. Esta necesidad podría ser cada vez más relevante frente a un escenario global en donde no se puede descartar una creciente tensión políticas de raíz ambiental.

“El Saber médico sobre el suicidio en Chile a principio del siglo XX,

una perspectiva histórica al problema de la *muerte voluntaria*⁹⁶⁴

Ivette Quezada

Licenciada en Historia, Universidad de Chile.

Magister en Historia, Universidad de Chile

Palabras claves:

Suicidio – Dolor -Saber médico - Cuerpo moderno –Ciencia

La medicina y los médicos configuraron para finales del siglo XIX, un rostro de una *intelligentsia* que, apoyada por el Estado moderno, y con aún más fuerza desde el gobierno de Balmaceda, en el caso chileno, logra constituirse como una elite del saber que desde el quehacer universitario y de las instituciones medicas ejerce su labor en la sociedad. Dicho proceso de consolidación de un saber médico se inscribe dentro de un fenómeno global latinoamericano, que constituyó desde modelos europeos espacios para la ciencia en cada nación. Desde Ahí, el problema de la muerte voluntaria, en tanto suicidio, comenzó a abandonar los marcos morales-cristianos que lo negaban para configurar un campo de preocupación médica, que en nombre de la ciencia debía dar respuestas.

A partir, desde una perspectiva histórica, se identificará al suicidio como un deseo de muerte, que para alcanzarlo se debe matar al propio cuerpo. Siendo el cuerpo moderno y la muerte ocupación de defensa y control del Estado. Comienzan así a configurarse imágenes desde la relación dolor-enfermedad, donde se fue gestando el binomio: normal-anormal; sano-insano. Proyectándose a lo largo del siglo XX, al suicidio como enfermedad, igualmente condenable, pero ahora era la ciencia la que lo lapidaba. Se configurándose una férrea defensa de la vida por la vida y no por la "*vivacidad*" de los sujetos.

⁹⁶⁴ Este trabajo nace a partir de la investigación realizada para mi tesis de grado Licenciatura en historia en la Universidad de Chile: "*Bajo el peso de mi desgracia...*" suicidio, suicidas y modernidad, Santiago-Valparaíso, 1876-1920", dirigida por el Historiador, Leonardo León Solís

Amazonía: nueva socialización

Ana Rocchietti
Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad
Nacional de Rosario
Centro de Investigaciones Precolombinas

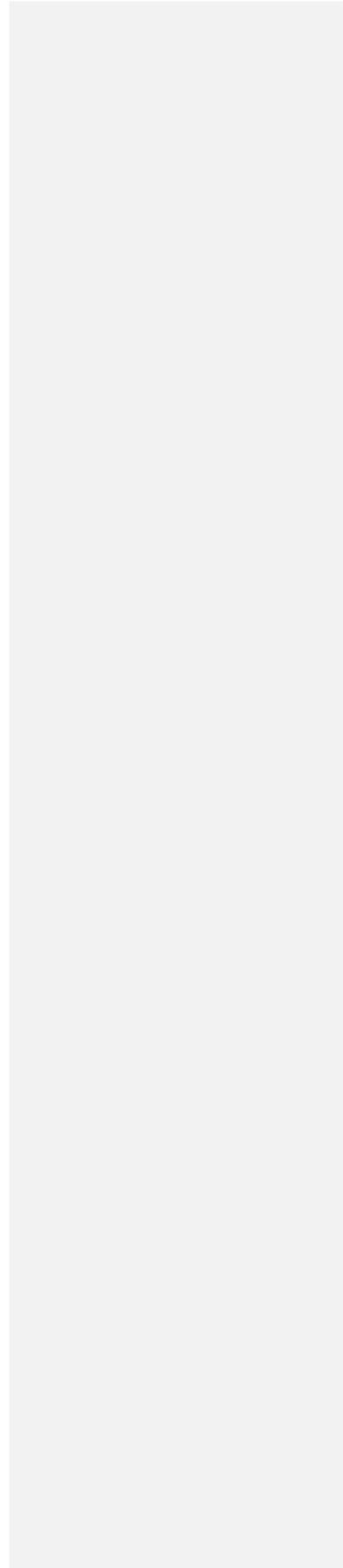
La región amazónica es sometida a procesos heredados desde la época histórica del caucho tanto como del boom petrolero y de las crisis económicas en el centro del país que volcaron gente desesperada a la cuenca: 1. la extracción selectiva de madera, 2. un proceso de ampliación de la frontera agrícola y sus derivados de migración, especulación en el comercio y agricultura no sostenible. La agricultura migratoria es sinónimo de pobreza perpetua y de baja productividad por hectárea. Pero sobre todo se avecina en esa parte del mundo un proceso sudamericano peculiar a expensas de conflictos y choques geo y etnopolíticos en los que se pondrá a prueba la doctrina de la interculturalidad y el relativismo de base antropológica. Este trabajo, cuya investigación de campo tuvo lugar en los veranos de 2008 y 2009, se propone examinar el estilo de desarrollo amazónico a través de los estilos de socialización que imperan en las comunidades rurales etnográficas de la comarca que abarcan los ríos antes mencionados en el ámbito de la varzea y de la Tierra Firme, topónimos que describen para los amazónicos las unidades fundamentales del paisaje de agua en el que vive.

La pregunta fundamental es la siguiente: ¿en qué sociedad alguien se hace hombre o mujer y cómo ese contexto, cuando es de pobreza rural y de destrucción de la cultura tradicional, se articula con la formación económico-social predominante (el capitalismo tardío)?

Las sociedades indígenas amazónicas se encuentran en un nuevo proceso civilizatorio fundado en la verdad de su cultura.

Mesa 9

Arte



INTERACCIONES ENTRE LOS NIVELES DE LO HUMANO.

Dardo Bardier

dbardier@adinet.com.uy

Intentaremos hacer aquí una aproximación crítica a la condición humana, desde el punto de vista de sus niveles funcionales y de sus capacidades de información.

Las unidades de la realidad, siempre están lanzando a su exterior partes de sí mismas. Emiten partículas, radiaciones, iones, átomos, moléculas, y aún pedazos enteros.

Si algunas de ellas llegan a un ojo humano, podrán entrar a él sólo las radiaciones lumínicas. Y la retina sentirá sólo las que estén en cierto rango entre un umbral, el ultravioleta, y un dintel, el infrarrojo.

Podemos representar las radiaciones electromagnéticas mediante una recta. Hacia un lado crecen las longitudes de onda, hacia el otro las frecuencias.

A ambos lados de lo conocido, en lo micro y en lo macro, está lo desconocido.

El Sol emite una gran variedad de radiaciones, pero la atmósfera terrestre las filtra.

Unas radiaciones llegan al suelo mucho y otras poco. El propio planeta selecciona qué recibir. Y éstas son las radiaciones que nos afectan desde hace millones de años. La evolución humana se realizó en un mundo en que siempre predominaron estas longitudes de ondas. Y no otras.

De todo el rango de radiaciones que nos llegan, los humanos sólo percibimos desde el violeta al granate. Somos ciegos para todas las otras radiaciones: ultravioletas, rayos X, rayos gamma, infrarrojos, ondas radiotransmisores, etc. Ellas también traen información, pero no somos orgánicamente capaces de descifrarla. Hay carteros cabalgando en lo que no vemos. La visión humana está hecha a imagen y semejanza de la luz terrestre. Y dentro de lo que vemos, podemos distinguir tonos de un modo cuantitativo, dentro de colores cualitativamente diferentes.

Además, dentro del estrecho rango en que podemos ver luz, somos más sensibles para unas radiaciones que para otras. Vemos óptimamente el amarillo verdoso. Y hacia las ondas largas, vemos cada vez menos el amarillo, el naranja, el rojo, y apenas el granate. Hasta un umbral donde se da el corte brutal entre ver y no ver, y ya no vemos los infra-rojos, sólo queda la señal de negro, que nos dice: no-veo-nada. Del otro lado sucede parecido: hacia las ondas cortas vemos cada vez menos el verde, el azul, y apenas el violeta. Hasta un dintel donde también se da el corte cualitativo drástico entre ver y no ver, y desde allí ya no vemos los ultra-violetas. Sólo queda la señal de negro, una cualidad sin cuantías.

Es decir, alrededor de lo que vemos óptimo, hay un campo de cada vez menor sensibilidad y discernimiento. Y fuera de él somos ciegos. Y si somos ciegos, no hay nada sentido, procesado, percibido, apreciado y concebido de ello. A menos que lo logremos detectar por otros medios, sociales, culturales, técnicos y científicos.

La ciencia, en algunas variables detecta más que las personas. También hay animales que nos aventajan en algunos rubros: las abejas ven ultravioletas cercanos y hay serpientes que ven infrarrojos. Las palomas ven la polarización de la luz. Hay peces que ven más colores. Otros ven corrientes eléctricas. Entonces: ¡Para ellos hay cosas que para nosotros no son cosas! Y viceversa. Y más pueden captar las cámaras fotográficas actuales.

La realidad tiene muchas cualidades cuyas cuantías varían. En tal caso se llaman variables. Podemos sentir sólo algunas de esas variables. Cada variable sensible tiene un valor clave, para el cual disponemos de nuestra máxima capacidad de distinguir. Y en un entorno de ese valor distinguimos cada vez menos, hasta llegar a los umbrales y dinteles de nuestras capacidades sensibles. Más allá de esos límites somos insensibles, ciegos y sordos. Hay cosas que percibimos muy bien, y cosas que apenas percibimos. Y otras que no percibimos. Nuestra ventanita perceptiva al mundo es maravillosa, pero es limitada.

La ciencia tiene una gran cantidad de recursos para poder detectar radiaciones electromagnéticas que nosotros no podemos ver. En la variable longitud de onda, la ciencia detecta

mucho más que lo que las personas perciben. Podemos ubicar el alcance de la ciencia más alejado del óptimo percibido, achicando lo desconocido.

Aclaremos que las capacidades de la percepción humana cambian muy lentamente: nuestros bisabuelos veían los colores casi tal cual nosotros. Pero las capacidades de detección de la ciencia crecen a pasos agigantados. La ciencia de aquellos tiempos no detectaba ni parecido que ahora. La percepción orgánica cambia con los millones de años, la detección científica cambia con los meses. Tienen tiempos distintos.

.....
Los colores son una variable característica de nuestra percepción visual. Pero no es la única variable perceptible. Se considera que hay, quizá, un par de miles de características visuales. De ellas, un par de cientos son las que más afectan nuestra manera de conocer. De ellas, las más investigadas y conocidas son sólo algunas decenas. Como consecuencia de incoherencias propias de las concepciones filosóficas predominantes, hay algunas características visuales muy importantes que no aún han sido muy estudiadas.

Veamos qué sucede si consideramos varias variables visualizables.

Para cada característica visual podemos usar otra recta, cuyo óptimo siempre lo hacemos coincidir con el original. Podemos representar la intensidad lumínica en las verticales. En ella también hay umbrales y dinteles de lo perceptible por la vista, indicados aquí con marcas rojas, y otros detectables por la ciencia, indicados con marcas azules.

Lo perceptible por nosotros ya no es una franja, sino un rectángulo.

Como se imaginarán esto mismo es posible hacerlo con muchas otras variables.

Y así, podemos ir agregando más límites de lo perceptible y de lo científico.

Si todas las variables perceptibles las atamos haciéndolas pasar por un mismo punto, coincidente con su óptimo sensible, y si unimos sus límites, resulta una figura envolvente que empieza a definir un esferoide, representativo de las capacidades e incapacidades de los seres humanos. Esa es la esfera de capacidades sensibles humanas. Es mucho más que un conjunto de limitaciones orgánicas en la percepción de un conjunto de variables. Es la definición misma de qué somos como seres individuales y sociales capaces de percibir y de detectar. Retrata nuestras capacidades sensibles orgánicas. Así se define la capacidad de lograr información de la escala humana personal. Que obviamente son diferentes a las sociales. Las cuales definen qué somos y detectamos a escala social.

La esfera de las capacidades perceptivas de otros animales en parte es igual y en parte es distinta. La esfera informativa de todos los seres vivos del planeta es aún mayor.

Los humanos estamos bien preparados para atender los aspectos y escalas sólo de las realidades que, en la evolución de nuestra especie, han estado al alcance cotidiano. Percibimos bien lo que está a escala humana, como árboles y personas. También percibimos lo que es un poco menor, como semillas y cabellos. Y también lo que es un poco más grande, como bosques y grupos de personas. Pero somos ciegos para lo muy micro y para lo muy macro. No percibimos directamente ni los organelos de una célula humana, ni los macro conjuntos humanos. Sólo somos capaces de percibir en cierto rango de cuantías de cierto haz de cualidades. Los bebés tienen otras capacidades que los adultos. Los animales, otras. Las ciencias, otras.

La esfera de detección social suele ser mayor y en más rápida expansión que la esfera de la percepción orgánica. Si la evolución fuese más rápida no habríamos necesitado inventar el microscopio y el telescopio, sólo habríamos esperado a que la evolución nos ayudase. Pero esperar los tiempos de los cambios evolutivos ya no nos sirve. Estamos en tiempos más urgentes. Y en nuestros lugares más atrasados, aún más urgentes.

.....
Estamos muy preparados por la cooperación evolutiva, por la cooperación social, y por la auto-cooperación aprendida, para atender óptimamente los cambios y las situaciones de lo cotidiano, de las dimensiones mundanas, de las realidades en ciertos rangos usuales, pero no de otros. Hay cosas que las personas no podemos ver por más que estén ante nuestros ojos abiertos. Hay realidades que son

cosas para nosotros y hay otras realidades no lo son. Aunque sean reales, sin ayuda la sociedad no hacemos conciencia de ellas. Podemos percibir muy bien lo meso, pero no lo muy micro ni lo muy macro.

Hay cosas que percibimos claro, tales como una mesa o una persona, un lápiz o un dedo, una habitación o un grupo pequeño de personas. Pero hay cosas lo suficientemente micro o macro para que no las percibamos si no es con la ayuda de la ciencia. Y en ciertos casos, ni aún así. Ello nos induce a una concepción incompleta de lo humano. Intuimos fácilmente las relaciones personales entre las personas a nuestro alcance y en nuestro ambiente cotidiano. Pero de lo social tenemos una visión orgánica muy pobre.

Somos ciegos para percibir como unidades con vida propia los macro aglomerados humanos, y finalmente la humanidad como conjunto. No hay modo de ver, oír o tocar personalmente esas realidades. Aunque son tan reales como las cosas y personas que sí podemos percibir como tales. Ello impide tener clara conciencia de las realidades que nos tienen dentro de ellas y también de las que tenemos dentro. Somos ciegos para nuestros micro componentes (órganos, células, moléculas, etc.).

Nos resulta imposible ver a simple vista, ni con instrumentos, las formas del vacío intergaláctico y de los grupos de nebulosas. Ni siquiera podemos intuir la forma de espiral de nuestra galaxia sólo por lo que de ella vemos. La ciencia nos lo tiene que explicar.

También nos resulta imposible fotografiar, y menos ver, cada uno de los componentes del átomo. A lo sumo se logra fotografiar con claridad las partes del conjunto de moléculas o grupos de moléculas. No vemos a simple vista cada célula de un tejido vivo.

En nuestra vida diaria percibimos y detectamos unidades y componentes, pero en lo muy micro, a lo sumo detectamos unidades sin detalle de componentes. Y en lo muy macro, a lo sumo detectamos componentes pero sin su conjunto.

Miramos un grupo de personas, y lo vemos como un aglomerado de entidades ¡y no como la entidad real que es! Nuestra capacidad dialéctica de percibir a la vez el todo y sus partes es orgánicamente poderosa, pero limitada, aunque mayor que la de otros animales. Esperamos ver las cosas en las escalas extremas tan hiper-definidas como vemos las cosas comunes, pero esa fija nitidez esconde la porosidad y cambio propio de toda realidad.

Comunicando nuestras experiencias y arbitrándolas socialmente, mediante la información pública y la ciencia, ampliamos enormemente nuestras capacidades de detección de la realidad, hacia los componentes menores y hacia los compuestos mayores. Infinitud de técnicas, con sus instrumentos y protocolos, nos abren los ojos a que hay realidades como los virus, bacterias, organelos, células, neuronas, órganos y organismos. Y también a que hay grupos, cuerpos sociales, instituciones, vecindades, localidades, zonas, departamentos, regiones, provincias, estados, países, federaciones de estados, transnacionales, uniones de estados, naciones unidas, humanidad organizada. La riqueza de las acciones y de los conocimientos sociales nos permite corregir nuestra ignorancia perceptiva y así complementar nuestra concepción del mundo, capturando imágenes de escalas lejanas y de cualidades imperceptibles.

Aún en lo meso, en las escalas humanas y en las dimensiones cotidianas históricamente más frecuentes, donde se crió la especie humana, las nuevas capacidades sociales nos abren a nuevas definiciones de las unidades de la realidad, permitiéndonos concebirlas mediante cualidades más realistas, aunque sean invisibles, inaudibles e intocables. Nuestras capacidades de conocer personales se complementan con nuevas capacidades sociales de comunicarnos, permitiéndonos conocer realidades para las cuales, hasta hace apenas unos siglos, éramos como ciegos.

La mayor enseñanza que nos dan los nuevos conocimientos, es que las cosas no son tan nítidos y estables antes cómo se creían que eran. No son tan monolíticamente unitarias y ni son tan independientemente aisladas como el pensamiento clásico las concebía. Que las concebía así porque así llegaba la información a la conciencia luego de los procesos orgánicos que hacen nuestros órganos de los sentidos. La evolución nos transmite muy especiales capacidades de percibir, nada ingenuas, y el resultado de sus trabajos son tomados ingenuamente, como que: así es el mundo. La interpretación

orgánica nos resulta intuitiva, fácil de comprender. Pero, mejor estudiadas, con la ayuda de la sociedad y de la ciencia, las cosas reales resultan ser, más bien, entidades inclusivas, siempre compuestas de entidades menores y siempre componiendo entidades mayores. Cada una de ellas con un grado de unidad-interdependencia diferente. Desde un diamante hasta un remolino de polvo, todas son porosas y cambiantemente unitarias y llenas de puertas y puentes a su exterior. Desde luego, unas son más sólidas, cohesionadas, estructuradas, organizadas, cooperantes, duraderas, óptimamente funcionales y duraderas que otras. La noción de cambiante unidad inclusiva, en sí y en relación funcional con sus componentes y con su compuesto, es más realista que la noción tradicional de unidad.

Los descubrimientos actuales de realidades más y más chicas dentro nuestro, y más y más grandes abarcándonos, nos hace comprender que hay entidades inclusivas, compuestas de entidades menores, y componiendo entidades mayores. Hoy está en proceso un cambio en la concepción del mundo, que reconoce el funcionamiento coordinado de lo micro con lo meso y con lo macro. Cada organización humana cambia: (1) Según lo que emerge de sus potencialidades internas. (2) De su nivel propio. (3) Y de su mundo. Y ninguna de esas fuentes de cambio es excluyente.

Este encare inclusivo, escalar, de las cosas, es más realista, pero es menos intuitivo, porque chocamos con el hecho de que nuestros ojos, sin la ayuda de instrumentos y protocolos técnicos, pueden ver bien una persona o una casa, pero no pueden ver ni una molécula ni el conjunto de galaxias en la que estamos. Es decir, sin la cultura, la ciencia y las comunicaciones, a los humanos nos resultaría muy difícil comprender que toda realidad consta de diferentes niveles de funcionamiento, unos dentro de otros. Que se constituye en diferentes escalas. En diferentes grados de cuantías. En diferentes extensiones inclusivas. Todas reales y todas con los mismos derechos de cooperar. Sólo diferentemente apreciadas. Solo diferentemente percibidas. Sólo diferentemente concebidas.

.....
En los siguientes minutos me dedicaré a las relaciones humanas, entre las mayores entidades humanas. Las interacciones entre organizaciones humanas macro.

Aclaremos que al decir "lo humano", del punto de vista realista, concreto, integral, funcional, organizacional, no hay que olvidar el lugar o territorio que ocupan y que puede ser compartido, así como todo el equipamiento animado e inanimado que involucren.

Sólo completamos la correcta concepción de nuestra realidad concreta, integral, cuando no olvidamos todo lo que nos ayuda a vivir, así sea inanimado. El agua que nos compone, el aire que respiramos, el suelo que nos sostiene.

Las organizaciones humanas se organizan a sí mismas, pero con la colaboración de sus componentes internos y de sus compuestos externos. Animados e inanimados. No somos una simple suma de ladrillos orgánicos o atómicos. Tampoco somos mera consecuencia de las realidades en las cuales estamos inmersos. No somos resultado exclusivo de lo macro. O resultado exclusivo de lo micro. O resultado exclusivo de nuestro propio nivel meso. Somos resultado de todos los niveles de nuestra realidad.

No hay un último mayor nivel causante de todo e inmune a todo. Un supuesto todo final, del cual sólo seríamos un subproducto. Esa idea no es realista. Tampoco hay un último menor nivel que sólo él sea el componente de todo lo demás. Una supuesta multiplicidad de partículas finales, de la cual sólo seríamos su aglomerado. Eso tampoco es realista. Todos los niveles, si funcionan, tienen su cuota de realismo dentro de la entera realidad.

Lo enteramente humano es, pues, la esfera viviente que integra y en la que colaboran las personas, sus sociedades y sus órganos. Y ninguno de estos grandes haces de niveles puede existir sin los otros. Las personas no pueden vivir sin su sociedad o sin sus órganos. La sociedad no puede vivir sin las personas. Lo macro, meso y micro no pueden existir por separado. No son realidades concretas, son niveles de una misma realidad concreta. La causalidad enhebra distintas escalas de funcionamiento y no se embretea en ninguna. Cada uno de esos niveles sociales y personales no tiene un derecho genérico, universal y absoluto, sobre los otros. Las relaciones entre los niveles de lo humano no tienen otro orden jerárquico que el relativo al caso, al lugar y al momento.

Al conjunto de todo lo compuesto de personas y de sus patrimonios funcionales, a sus 6.800:000.000 de personas, que cada 15 días crece un Uruguay entero de personas, con todas sus propiedades, incluyendo el planeta, incluyendo sus expectativas de utilizar el fondo del mar, los desiertos, a todo lo que está al alcance de los seres humanos y sus dependencias, podemos llamarlo la Humanidad. Con mayúscula, pues no es la simple suma de personas, sino la organización concreta que las contiene, más o menos efectiva según el lugar, momento y composición. Es claro incluye personas socialmente más integradas que otras. Hay suelos más o menos integrados a la Humanidad. La Humanidad es nuestra máxima organización, lo cual no quiere decir que su mayor nivel sistémico siempre sea el más efectivo. Tampoco quiere decir que su grado de pluri-polaridad sea siempre igual. En cualquier caso, si consideramos la escala personal, la humanidad de compone de miles de millones. Si consideramos la escala de los países, la humanidad de compone de un par de cientos. Y si consideramos la escala de la Humanidad, la humanidad es una sola. Pero cada una de esas escalas no niega las otras, las complementa.

Desde luego, hay intentos de organizar lo humano sistémicamente mejor, hay multitud de organismos mundiales, entre los que se destacan las Naciones Unidas, donde, por ahora, el proceso de unión es lento y lleno de tropezones, ambigüedades y contradicciones. No hay unidad monolítica entre los humanos, en ninguno de sus niveles y esferas. Pero en algunas escalas hay menos unidad que en otras.

También hay emprendimientos unificadores un poco menores, más o menos efectivos: Comunidad Europea, Estados Unidos de Norteamérica, Estados Unidos Mexicanos, Estados Unidos do Brasil, Mercosur, Urupabol, Unasur, etc.

Luego, en otro nivel, están los países, con sus alianzas y convenios. Sus provincias o sus departamentos. Sus alcaldías, ayuntamientos, juntas locales, etc. Finalmente el nivel de los vecindarios, los barrios, etc. Cada uno de esos niveles comunales interactúa con diversos niveles de organizaciones privadas, empresas, organizaciones civiles, etc.

Lo humano existe en distintas escalas, desde las Naciones Unidas hasta nuestro ADN. *Lo global* alude a un tipo de interacciones sistémicas, más unipolares asimétricas que pluri-polares equilibradas. *La gobernanza* alude a la cooperante relación entre los diversos niveles de administración social. *La democracia* alude a la interacción de lo personal con el Estado y sus instituciones. *La descentralización* alude a la necesidad de mejorar la cooperación entre diversos niveles de administración comunal, poniendo el acento en lo local más que en lo sistémico. *La participación* alude a la interacción de las personas con cada uno de los niveles de la administración. Todas estas son nociones inclusivas, propias de las interacciones inter-escalares. Para que la democracia funcione mejor es esencial reconocer que las entidades de muy diferente nivel deben interactuar.

Y ello implica ciertas condiciones de diálogo y de entendimiento.

.....
El problema principal es el siguiente: Tenemos dificultades para percibir orgánicamente cada una de las entidades humanas mayores, y más dificultades tenemos para percibir sus interacciones. Para concebir de modo más realista las interacciones inclusivas es imprescindible no ningunear ninguna de las escalas sociales y personales. No debemos despreciar lo personal, ni lo estatal, ni lo local, ni lo orgánico. Aunque, debido a nuestras incapacidades perceptivas, creyésemos que un nivel de lo humano no existe, ello no necesariamente es cierto. Nuestros sistemas intuitivos fallan estrepitosamente en lo que escapa a lo más cotidiano. Es imprescindible contar con métodos sociales para conocer mejor lo social y lo orgánico. La ciencia debe complementar nuestros sentidos.

Reconociendo el realismo de las entidades inclusivas se puede detectar y mejorar las interacciones entre ellas. Y ahí está un problema: (1) Hay opiniones que conciben que solamente las personas son lo real, y todo lo demás son yuxtaposiciones de personas. (2) Hay quienes opinan exactamente lo contrario: que lo único que es real es el estado y las personas meramente son sus agentes. Ambos se desprecian mutuamente y de paso desconocen a todas las organizaciones

intermedias. (3) Pero también hay corporativistas, que defienden su organización intermedia despreciando a las personas y al Estado.

Por ninguno de esos caminos unilaterales se podrá llegar a entender cómo funciona la entera sociedad. Solamente respetando cada uno de los niveles de organización humana puede darse la mejor cooperación necesaria a largo y a corto plazo. Desde luego que en un momento corresponderá poner el acento en un nivel y en otro momento en otro nivel, pero nunca podrá desarrollarse desconociendo alguno. Sólo podrá desplegarse integrándolos, organizándolos, canalizando sus interacciones cooperantes.

La solución para concebir y operar mejor conjuntamente entre todos los niveles es abandonar las visiones personales, las totales y las corporativas, como posibles por separado. Si atendemos sus interacciones inclusivas, lo cual implica reconocer que hay entidades inclusivas, nos concentraremos en los problemas principales.

Lo global no es la Humanidad en sus enteras escalas. Es sólo una esfera de la Humanidad, la esfera de las escalas mayores y de las interacciones asimétricas, polarizadas y usurpadas por personas y grupos en ciertos lugares. Luego de que USA quedase solo, como polo asimétrico económico, científico y cultural, se pensó que el mundo se iba a seguir organizando como una esfera global con centro en otra imperial. Lo global hacía acordar a que el globo está atado por un hilito a una mano.

Pero cuando algo cambia, luego vuelve a cambiar. El mundo, no de modo simple, es claro, no resultó ser tan unipolar. Era una imagen más idealista que realista. Con sólo interactuar, y con el alcance actual de las interacciones, la pluri-polaridad latente presionaba por desplegarse. Otros centros de relaciones están emergiendo. Diferentes en muchos aspectos a lo imaginado. Ahora en un estadio de producción y de masas de dinero inconcebibles anteriormente. Y de producción a gran escala multipolarmente desaforada. Ya no son unas fábricas inglesas produciendo para todo el mundo. Son muchos centros produciendo ecos.

.....
Por su parte, la noción de democracia es más que conocida. Sin embargo, la noción de pueblo, si pretende ser realista, incluye distintos niveles de funcionamiento. El pueblo no es solamente uno por uno, sino que también es en parejas, en familias, en grupos, en empresas, en localidades, en departamentos, en ministerios y finalmente es uno solo. Son diferentes niveles cooperando. Pero a veces no cooperan sino que luchan. Es necesario entender las causas de las contradicciones en la cooperación social.

Y una de ellas es que según el nivel funcional desde el que se concibe la democracia, se la concibe un poco distinta: (1) Hay personas y grupos que conciben a la democracia como su instrumento para explotar a las otras personas y a todos los otros niveles de la actividad en sociedad. Para los individualistas, la democracia es el dulce ambiente donde algunos pueden usurpar los derechos ajenos. La democracia tiene pocas defensas para estos abusos. (2) Por otra parte hay personas que conciben la democracia como un instrumento del Estado central para que el barco navegue mejor, utilizando a las personas por la causa. (3) Otras personas conciben la democracia como el ámbito adecuado para que sus empresas prosperen utilizando a las personas y al estado.

La única solución enteramente cooperante es: Que cada nivel se ubique en su puesto de colaboración social, haciéndose respetar y respetando a los otros niveles, cada uno con sus derechos y deberes. Como decía Artigas, "Con libertad no ofendo ni temo". La entidad social no ofende a ningún otro nivel, ni tiene nada que temer de ellos, si se le reconoce su cuota de autonomía-escalar, su libertad inclusiva. La libertad de actuar como entidad dentro de otras entidades y con entidades internas. Si respeto la existencia cooperante de los demás niveles, respétenme a mí. En el grado en que se logre la óptima cooperación intra-escalar e inter-escalar, el conjunto marchará mejor.

Y no hay fórmula universal y eterna para esa optimización de las interacciones inclusivas. La única recomendación es adaptarlas al momento futuro.

Y para optimizar el funcionamiento inclusivo hay que optimizar la información necesaria para ello. Información que debemos intercambiar con niveles muy distintos a los nuestros. La cooperación entre diferentes implica comunicación entre diferentes. Implica diálogo entre diferentes. Pero todo diálogo también implica un lenguaje en común y al final, unos objetivos en común. O sea que es dramáticamente necesario el diálogo en igualdad de condiciones, a pesar de ser justamente entre realidades de desiguales dimensiones. Debemos encontrar los puntos de encuentro.

La descentralización pone el acento en la debida proporción entre las entidades cooperantes inclusivas. Sobre todo en las interacciones entre administraciones de diferente dimensión. No niega la conveniencia de un centro sistémico, pero busca poner en su justo valor lo local, lo de menor escala. Con ello, logra una gobernanza más eficiente.

Una de esas cooperaciones inclusivas es la *participación*, que en general se refiere a que las personas actúen en los órganos de decisión, operación y control social, cualesquiera que sea su nivel funcional. Es claro que esa participación tiene diferentes modos de ser según el nivel con el cual la persona se relaciona. Los niveles más cercanos a la persona pueden ser participados por muchas personas. El ámbito de la participación más popular es lo vecinal. No tantas personas pueden participar el lo local. Aún menos tienen posibilidades de participación voluntaria sin preparación ni retribución a nivel departamental. Y aún menos en lo nacional. En estos últimos casos la participación está regulada mediante partidos, elecciones y reglamentaciones. Y finalmente por la Constitución.

Nuestro país no goza de la larga experiencia de participación que tienen otros países. La cual le da sus mañas, pero también su saber hacer, sus usos, costumbres, ordenanzas, y sus modos de graduar las interacciones entre entidades de muy diferentes dimensiones. Debemos recuperar el tiempo perdido.

Subsisten mitos y leyendas sobre la descentralización y la participación: 1- "Crear la participación". Más bien hay que liberarla, pues ella es un nivel permanente de la sociedad, pero sí hay que colaborar con ella asesorándola técnicamente. 2- "Participar en la administración existente". No existe un único modo de participación sino plurales modos humanos de cooperar unos con otros. Las personas que no quieren participar de una actividad, quieren participar de otra. 3- "Es gastar plata": En realidad la recaudación también sale de ellas. Hay que devolverles sus recursos y liberar sus capacidades de lograrlos y distribuirlos. 4- "En todos los lugares del país" No hay que forzarla a asumir roles más allá de lo que los recursos humanos del caso permiten.

En definitiva estamos hablando de organizar de un modo mejor, óptimo para vivir y prosperar, al país, al estado, a los departamentos, a las localidades, a los vecindarios, a las personas, a la vez y coordinadamente. Y ello es revolucionario, no de modo parcial, sino de modo integralmente humano. Lleva a una realidad social superior, pero no en el sentido de jerárquicamente superior, sino de mutuamente cooperante para vivir mejor.

Es necesario criticar la concepción cosificadora que nos sugieren los trabajos de nuestros sentidos. Ellos son parte de la condición humana personal, y necesitan ser complementados con los aportes de la condición humana social, cultural y científica.

No es fácil hacer imágenes de algo que no es visible. Se suele dibujar a una parte más grande que la otra, pero el agente de la organización mayor puede ser un alfeñique.

Una entidad quizá pueda eliminar a otra, pero no hay gigantes de manos gigantes, ello es sólo una simbología de una relación desequilibrada.

La diferencia del sitio físico que se le da a cada parte en la mesa de diálogo puede estar representando un abuso antes de siquiera empezar a hablar. Por eso se inventó la "mesa redonda".

.....

LAGARTIJA SIN COLA, DE JOSÉ DONOSO:
(MÁS ECOS DE SEXO Y DEGRADACIÓN HUMANAS)
Reynaldo Bello Guerrieri

Lagartija sin cola, novela que permaneció oculta durante bastante tiempo, repercutió como noticia en Chile y en el orbe de las letras hispanoamericanas, latinoamericanas e incluso mundiales en 2007, año en el cual los herederos del autor dieron la noticia de la existencia de la singular obra y de una serie de papeles y cartas que daban cuenta de otras facetas en la vida de José Donoso Yáñez.

El crítico peruano Julio Ortega informó como "Noticia", que Donoso empezó a escribir *Lagartija sin cola* en enero de 1973 en el pueblo español de Calaceite, donde había adquirido una casa antigua cuya reparación, según apuntan sus biógrafos, le sería más costosa. En principio, la obra iba a llamarse *La cola de la lagartija*.

Hoy día el manuscrito se encuentra en el archivo de José Donoso de la Biblioteca de la Universidad de Princeton, Estados Unidos, lugar donde escribió en inglés sus dos primeros cuentos: "The blue woman" (1950) y "The poisoned pastries" (1951) que publica en M.S.S., revista literaria de la que fue fundador y coeditor.

Julio Ortega, quien revisó el original de *Lagartija sin cola* y dejó establecido el texto final para su posterior publicación, concluye que el chileno decidió renunciar a la revisión de la novela; en lo que a mí respecta, la abandonó. Y hasta dónde se sabe, nunca dijo por qué ni ha aparecido alguna nota donde se dé cuenta del porqué de su decisión de poner de lado a una de sus criaturas.

Se podría inferir que Donoso la dejó inconclusa. Ello, debido a la sensación de producto no acabado, a pesar de la alta profesionalidad de la escritura presente en la obra. Al respecto, Julio Ortega afirma: "Varias veces discurre aquí la distintiva prosa de Donoso, su liviana nitidez, que reverbera a la luz y la sombra de sus obsesiones". En cambio para el crítico argentino Luis Harss, si recordamos lo dicho en *Los nuestros*, libro publicado a finales de los 60, la prosa de Donoso resultaba enrevesada, decía que el chileno luchaba con el idioma y ganaba y perdía batallas.

Lo cierto es que Donoso nunca se deshizo de su "lagartija", o quizás de la cola del saurio. Y es precisamente esa conciencia de salvaguarda, tanto del creador como del crítico peruano Julio Ortega, la causante de que la obra haya podido ver la luz de la publicación treinta y cuatro años después.

Por cierto que también se supo de los esbozos de tres novelas que Donoso no llegó a escribir: *Paseo*, *Piragua* y *El tigre*, que según informaciones aparecidas en Internet, pretendía ser una novela gay.

Al respecto de tal condición, leamos lo que dice Marcos Ricardo Barnatan en una aguda reseña crítica aparecida en *El Mundo* de Chile y que lleva el sugerente título de "La doble vida de José Donoso":

Cuando el escritor chileno José Donoso (1924-1996) publicó en 1967 su tercera novela, *El lugar sin límites*, tocó muy de cerca el tema de la homosexualidad y el travestismo. El mundo es un gran escenario y en él todos interpretamos un papel, pero los actores a veces deciden cambiar de papel y deben recurrir entonces al disfraz, a la interpretación o al uso de la máscara si no quieren asumir públicamente al nuevo personaje. Una obsesiva presencia que, como los mundos cerrados de la vejez y de la infancia, podemos rastrear con facilidad en toda su obra literaria. (2003: 1).

Lagartija sin cola muestra parte de las líneas temáticas desarrolladas por Donoso a lo largo de su extensa literatura; temática que sintetizamos con la palabra degradación, la cual, directamente, involucra lo sexual; degradación y sexo, en la mayoría de los casos, remitidos al grupo familiar.

Armando Muñoz-Roa, personaje principal de *Lagartija sin cola*, es un pintor frustrado y autoexcluido del grupo de los informalistas. Pero más que un frustrado, se trata de un vanidoso neurótico que nunca

creyó ser discípulo de nadie y que vivió persuadido de que era infinitamente original; un artista que basó su desprendimiento del grupo de los informalistas apoyado en un supuesto compromiso con el arte, un compromiso que al leer entre líneas, podríamos catalogar de hipócrita.

A propósito de pintores, la obra donosiana destaca unos cuantos. En *La misteriosa desaparición de la marquesita de Loria* está el mediocre Archibaldo Arenas. En *Átomo verde número cinco* (la segunda de *Las tres novelitas burguesas*) hay un aspirante a pintor: Roberto Ferrer. También hay un oscuro pintor en *Naturaleza muerta con cachimba*, nombre de la última de las *Nueve novelas breves* y nombre del más famoso cuadro de Larco, el pintor en cuestión. En *El jardín de al lado* pintan, con posturas antagónicas, Pancho Salvatierra y Adriaola. El primero es un triunfador, sus cuadros alcanzan grandes cotizaciones y son expuestos en las principales galerías de Arte de París, Zurich, Nueva York, Londres... Como una circunstancia que repite el escritor chileno en otros contextos narrativos, el éxito de Salvatierra le provoca a Adriaola punzadas de envidia.

Dejemos a estos pintores, y volvamos con el afligido Armando Muñoz-Roa.

Se trata de un hombre que reconoce estar cansado con la vida moderna, que busca un refugio de paz en un sitio donde aún haya cosas que no sean vendibles y por supuesto, que no se hayan deteriorado, o destrozado con la paga sistemática de todo lo que para mal es transformable intentando con cualquier artilugio que adquiera valor. Por sobre todas las cosas, ese hombre busca un lugar donde haya tradición, belleza y una estructura firme a la cual incorporarse sin ser víctima de las hordas movidas por el turismo de corte arrasador.

Por otro lado, ese atribulado ser posee tintes de homosexualidad reprimida. Es un artista egocéntrico, fracasado y envidioso que se cataloga a sí mismo de singular. En un momento dado, mediante una analogía, expone su frustración sodomita. Rememora al joven pueblerino Bartolo, quien armado de una sierra eléctrica, corta limpiamente maderos, los maderos que las manos de Armando, deseosas, se negaron a tocar por temor a quedar mutilado.

¿Mostrarme el fino ensamblaje de su cuerpo, más poderoso y distinto al de un hombre o de una mujer por ser tan joven y perfecto, no era una artimaña para indicarme que yo, maduro y sedentario, no tenía derecho a tocarlo? ¿Pero... si yo movía las manos bruscamente -cinco, tres centímetros- y él me las cercenaba? (2008: 214).

Donoso, que en sus obras recurre a dar pinceladas autobiográficas, diría respecto al fracaso como artista, que no es su caso, pues él fue un escritor de notable éxito. En cuanto al sexo y la represión que experimentó el desolado pintor, es patética la imagen que resume una de las frases que suelta como colofón:

“Entre mis piernas, mi bastón cae inerte sobre la alfombra”. (215).

Y en otro apartado de la novela, prácticamente apartado de la vida, lo escuchamos reflexionar de manera filosófica acerca de lo que fue su paso por el mundo:

¿Lo hice bien? ¿He hecho algo bien en mi vida? Probablemente no. Probablemente lo único bueno que podría hacer sería, pensé entonces, quedarme para siempre mirando el río transcurrir en el anochecer, desde esta ventana, en este pueblo perdido en la sierra de Caballa, sin hacer nada para tratar de justificarme, al fin y al cabo la existencia es gratuita, es dada gratuitamente, y también, qué bien lo sabía yo, se puede quitar gratuitamente. Esto, vivir aquí, encerrarse aquí en forma total, prescindir de los placeres más codiciados de la civilización, del trato con amigos de la misma categoría, del cine, de las exposiciones, de las mujeres bellas y sofisticadas, era, de cierta manera, quitarse la vida gratuitamente, una forma de suicidio. ¿No sería llevar hasta sus últimas consecuencias el semisuicidio de haber apostado por la pintura? Si esa apostasia mía de la pintura tenía algún significado más allá del gesto, ¿no debía desaparecer, y no era, entonces, Dors el sitio ideal para desaparecer? (2008: 69).

Sintetizando el argumento de la novela, el pintor Armando Muñoz-Roa, o Antonio Núñez-Roa, narra la fuga que emprendió de sí mismo (de su arte y del grupo de pintores informalistas del que formó parte) en compañía de Luisa, su prima, amante y benefactora. Al pueblo aragonés de Dors, a donde huyen, llega como invitada de Armando, la frescamente desenvuelta inglesa Diana, ex esposa del pintor, y los hijos que tuvo con ella.

Diana, cuya abuela había luchado por los derechos femeninos, pertenecía a un mundo liberado y sofisticado y era nieta del escritor Charles Dickens. Lo que la caracterizaba, según el personaje-narrador, es su británico desparpajo y que nunca viajaba sin su *chaise longue* de seda rococó.

Por tratarse de gente "civilizada", la obra no muestra -al menos en el aspecto familiar- líos relativos a celos. Además, se trata de relaciones pasionalmente gastadas. Lo relevante es que Armando se enamora del empedrado pueblo de Dors e intenta, infructuosamente, rescatarlo del avance de la modernidad. Lo paradójico es que con el tiempo él se reconoce culpable de los cambios que para mal experimenta el noble poblado, pues fue él, Armando Muñoz-Roa, quien inició el proceso irrevocable de corrupción, ya que ida la tranquilidad que se gozaba en Dors, el pueblo pasó a ser un lugar modernamente modificado por la horda de turistas que al final lo plenaron.

No sólo esos asuntos -huida, turismo mal entendido, soledad- son parte de la temática de *Lagartija sin cola*. También hallamos en sus páginas, como advertimos, un viejo tema caro a Donoso: la decadencia de la familia, tanto la que creó con su esposa inglesa Diana, como la que en una segunda oportunidad, aunque sin casarse, formó con su prima Luisa y la enajenada y ninfómana hija de ésta, Lidia, quien a la larga y de manera natural, como todo lo que ocurre en la novela, termina haciendo el amor con el pintor, por supuesto, después de haberlo hecho con una caterva de amantes que incluye a un bigotudo venezolano que tildan de siniestro.

Una de las obsesiones de la novelística chilena del siglo XX, según el crítico peruano Antonio Cornejo Polar, es expresar el deterioro de las grandes familias: "la corrosión de linajes y personas pertenecientes a un determinado grupo social". Y José Donoso, con el psicologismo que caracteriza su narrativa, expone, una vez más, el obsesionante asunto en *Lagartija sin cola*.

También el escabroso tema de la homosexualidad reprimida, que ya remitimos y que hallamos a lo largo de la novelística del autor, se instala como una enredadera en el cuerpo del pintor Armando Muñoz-Roa, homosexualidad que a ratos da la impresión de querer desprender de sí como si se tratara de la cola de una lagartija, homosexualidad que latía oculta y al parecer carcomiendo la piel del escritor chileno.

A este tenor, las figuras del italiano Bruno y del ya citado español Bartolo, sirven de surtidores que atizan el deseo y resultan inquietantes, seductoras para el desesperado pintor quien, en un momento de afianzamiento de su yo machista va a desear, y de hecho hará el amor, casi sin encontrar objeción -salvo la que él mismo apenas se impuso- con su hijastra Lidia, la hija de su prima y amante Luisa. Sabido es que el incesto, como un cuchillo rozando superficies, está expuesto a lo largo de la narrativa de José Donoso Yáñez. El incesto, cuyo representante más conspicuo en la literatura occidental, descansa en la mítica figura del rey Edipo, la gran creación de Sófocles.

Lagartija sin cola es, sin el menor asomo de duda, otra obra donde rebotan ecos de la consecuente problemática planteada por Donoso desde sus primeros cuentos y que sintetizamos, como ya dijimos, con cuatro palabras: sexo y degradación humanas.

Podemos establecer una línea conectiva con los hechos que consideramos ecos en la obra donosiana y que, justo por ello, no dejan de estar presentes en la aparentemente abandonada y póstuma novela cuyo manuscrito el escritor chileno, como se sabe, legó -¿o vendió?- a la Universidad de Princeton.

Lagartija sin cola es importante sólo por el hecho de pertenecer a un miembro destacado del llamado Boom latinoamericano, el movimiento literario más resaltante de Latinoamérica hasta el momento y que tuvo su mayor altura en los 60 del siglo XX, siglo que sirvió para que unos cuantos nombres de las letras de esta parte del mundo se elevaran hasta la cúspide del Olimpo de ese duro y complejo arte. Aunque el movimiento dirigió su alcance hacia la siguiente década, la de los setenta, y

tuvo coletazos en la de los ochenta, es la del sesenta, como certifican los críticos, el período que resulta clave en la literatura hispanoamericana del siglo en cuestión. Es sin duda el más descollante y quizás el más rico que ha vivido hasta el presente, aparecen novelas tan importantes como *La casa verde*, *La muerte de Artemio Cruz*, *La ciudad y los perros*, *El astillero*, *Paradiso*, *Rayuela*, *Sobre héroes y tumbas*, *Cien años de soledad*, *País portátil*, por citar algunas.

En efecto, en *Lagartija sin cola* Donoso continúa sus clásicas obsesiones temáticas, pero esta vez de manera abierta e incluso transparente; mas, sin llegar a ser pedestre en los asuntos tratados. Allí utiliza un personaje narrador en primera persona, a través del cual expone situaciones que tocan (aquí sí con un tenue velo) la referida y angustiante homosexualidad que en vida solapó. Si somos precisos, o justos, deberíamos decir bisexualidad, pues hasta el final de su vida vivió con su esposa e hija. Como sea, su naturaleza gay está expuesta en cartas que por otro lado legó a la Universidad de Iowa.

Se sabe que el crítico y escritor peruano Julio Ortega fue el encargado de revisar la novela excluida, de recuperarla para los lectores. Ahora, aparte de la Introducción que presenta el libro y que Ortega llama "Noticia", desde que la obra apareció, sólo he sabido de reseñas y de cortos ensayos aparecidos en Chile. En esos textos no sólo se habla de la novela en cuestión, también de las cartas legadas que muestran la reservada y agobiante orientación sexual de Donoso, asunto que vislumbramos lo desorientaba.

Para un trabajo de mayor calado que lleva por título *José Donoso: sexo y degradación humanas*, incorporamos íntegro el desprendido corpus de *Lagartija sin cola* con el fin de que forme parte de una investigación que pretende ser totalizadora ya que abarca (en muchos momentos sólo para reseñar) toda la obra publicada del chileno.

Debido a ello, el estudio de *Lagartija sin cola* es de sumo interés para este autor que como anunció, ha encontrado ecos que rebotan en la línea (o líneas) temáticas expuestas por Donoso. Así, con la consecuencia que lo caracteriza, el obcecado narrador expone de nuevo el caro asunto de la comunicación entre humanos, y el de sus otras obsesiones que involucran el desamor, el miedo a la vejez, el porqué de la existencia, la envidia entre colegas... y toda esa *hybris* ligada a la degradación que tiene como punto focal -además de la familia, como ya mencionamos- la mente y el cuerpo de los individuos tratados.

En tal sentido, Donoso es terriblemente moderno pues, la modernidad asumió la plenitud del cuerpo como un lugar de corrupción y pecado. Por tanto, no se trata del cuerpo de la belleza -que Donoso además celebra-, sino el que registra con crudeza lo feo y es envoltorio de excrecencias que hay que expeler. En fin, el cuerpo que la modernidad asume con todos sus orificios y deformaciones es el que aloja y proyecta lo abyecto, que por supuesto, incluye las enfermedades -a las cuales Donoso fue proclive-; sobre todo las de índole psicológica, no escapan a esa categoría, y la sátira, el viejo género que alguna vez estuvo relacionado con la épica, se convierte en uno de los estilos dominantes de la literatura del siglo XX que subraya, con su ambiciosa presentación de simultaneidad, la alienación, el aislamiento y el dolor del cuerpo torturado. Esto, sin duda, convierte a la literatura moderna -y al arte general de esta época- en algo tan deprimente.

Cuando apareció por fin la novela en 2007 -había quien estaba a la espera de una nueva obra de Donoso-, varios artículos electrónicos y blogs de críticos de literatura mostraron reseñas de la obra resaltando lo referente al libro en cuanto al argumento y preguntándose las razones (a la vez esgrimiendo respuestas) que tendría Donoso para no ofrecer el manuscrito en 1973 a su editorial de entonces, Seix Barral.

Sí, la obra es reveladora del caos y la destrucción que expuso Donoso a través de su narrativa. De allí, insisto, que sea fácil relacionarla con la totalidad del corpus narrativo del chileno. No obstante, *Lagartija sin cola*, como cada obra de Donoso, posee singularidades y las páginas *per se*, arrojan significados propios, los cuales están expuestos a través de un argumento que podríamos catalogar de sencillo.

Como la novela fue gestada en los tempranos 70 (se dice que es de 1973), el autor nombra en párrafos aislados, a personalidades emblemáticas y mediáticas de la época: los presidentes

norteamericanos Nixon y Johnson; también remite acontecimientos como la Guerra de Vietnam, y nombra como referentes del encumbrado Pop-Rock a estrellas icónicas como Mick Jagger y su grupo (The Rolling Stones) y al famoso cuarteto de Liverpool, The Beatles. Mas, son sólo marcos de referencia de la obra que tiene como centro el pueblo de Dors (base de los recuerdos del obcecado pintor protagonista) y el apartamento de éste, su refugio de Barcelona, España, desde donde se proyectan los recuerdos que alimentan el relato.

Lagartija sin cola, insisto, presenta una temática que el autor nunca traiciona. Luego de la exploración hecha a la novela puede uno compararla con el resto de la narrativa de José Donoso y el resultado es el esperado por el estudioso de lo donosiano: se topará con ecos de situaciones expuestas antes y después de la novela en cuestión.

Como se dijo y es menester repetir, estas situaciones giran o dan cabida al sexo y a la destrucción que, sobre todo, envuelve al clan familiar, principalmente de la burguesía, pero sin que sea óbice para que las situaciones toquen, de paso, a miembros de familias de la llamada clase baja. A propósito, el crítico uruguayo Hugo Achugar observó que la comparación social es asunto recurrente en los narradores donosianos desde sus primeros cuentos y desde su primera novela, *Coronación*. Sí, la dialéctica entre amos-servidores que trocan roles, la hallamos a lo largo de la totalidad de esas páginas que tienen como corolario la novela *El mocho*, aun cuando la última que vio la luz de la publicación fue la de 1973, *Lagartija sin cola*, que re-apareció en 2007.

Lo que a Donoso interesa fundamentalmente de la sociedad para retratar en sus obras son los estados marginales de las personas, no la normalidad de éstas en los asuntos cotidianos. Por eso trata la vejez, la infancia, la adolescencia, la locura, la neurosis. Y, debido a su afán por lo anárquico, de estas situaciones extremas se derivan otras líneas temáticas como los juegos prohibidos, el incesto, la alienación, la incomunicación, la traición amorosa, los intercambios sexuales, las apariencias, las máscaras, los disfraces, las desapariciones, el homosexualismo, los travestís...

Una vez más se pone de manifiesto la duda que experimenta la mayoría de personajes del universo donosiano. En esta ocasión, la duda que brota de la intensa reflexión del pintor informalista Armando Muñoz-Roa: ¿ser la cola de la lagartija o ser la lagartija misma, aunque sin cola?

En cuanto a la conclusión que presenta la novela en general, hay críticos que decantan dos tipos de finales: el del protagonista o héroe (siempre solitario) que se une al resto de hombres y mujeres de su entorno y halla una especie de fraternidad que alude a lo universal, y el que nos muestra un protagonista o héroe "gregario" que simplemente conquista la soledad o ésta lo conquista a él.

Sin duda que el último es el caso del pintor Armando Muñoz-Roa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achugar, Hugo (1979). *Ideologías y estructuras narrativas en José Donoso*. Caracas: Celarg.
- Donoso, José. (2008). *Lagartija sin cola*. Bogotá: Alfaguara.
- Girard, René. (1963). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Caracas: Universidad Central de Venezuela,
- Barnatan, Marcos. (2003, Septiembre 15). "La doble vida de José Donoso". *El Mundo*, Santiago de Chile, 1.

LOS ESPACIOS DE FICCIÓN Y REALIDAD EN *UNA CASA VACÍA*, DE CARLOS CERDA

Ricardo Ferrada Alarcón
Doctor en Estudios americanos
UCSH-Chile

1. PRESENTACIÓN

El arte se constituye mediante recursos que singularizan sus múltiples expresiones; en ese sentido, ajenas a la idea de progreso, identificamos su presencia, en diversas formas artísticas, donde la intervención de sus materiales deviene en facturas y significaciones que codifican una experiencia. Por ello, la obra es un signo que (se) comunica a otros.

Si hacemos abstracción de los modelos críticos que intentan entender sus códigos, o de de los juicios que inexorablemente acompañan su recepción, las formas artísticas remiten o tensionan sus contextos de origen y de época, sin excluir en ello el contacto con su propia tradición: una obra “dialoga” con otras de su género, las asimila, las discute, o las desplaza, inicia a veces una tradición nueva. Esto hace inevitable el nexo entre el arte y la historia, el espacio en la cual se despliega su sentido y que se (con)funde con la vida de los hombres en la sociedad.

Considerando esa última idea, el propósito de nuestro trabajo es mostrar cómo, desde una forma de arte, la ficcionalidad literaria, se recompone una época, donde la condición humana en Chile (Latinoamérica por extensión), fue tocada cruentamente por la historia, y el atributo superior del hombre, es decir, lo humano, se despliega en su signo contrario: la violencia (in)humana.

Para ello, hemos escogido ese registro en la novela *Una casa vacía* (1997) del chileno Carlos Cerda, cuyo transcurso narrativo, postulamos, se sostiene en el valor descriptivo de las acciones, de modo que la intriga intraliteraria asume una función decodificante de los conflictos sociales y personales. En ese contexto, vemos que si bien los personajes experimentan una crisis histórica, asumen también sus propios conflictos desde el sentido existencial de esa experiencia, para llegar a descubrir finalmente que su (re)instalación en un nuevo espacio, implica asumir las huellas sociales y psicológicas del dolor ajeno, que se convierte así en algo propio al descubrir el pasado que enmarca esa *casa vacía*.

El objetivo que buscamos consiste en recuperar el diálogo que se establece entre ficción y realidad, para hacer converger distintas narrativas, articuladas por un elemento común: la experiencia humana. Los tópicos a desarrollar consideran componentes teóricos sobre narratividad, contexto de producción y análisis del plano temático del relato, particularmente líneas (eslabones) de sentido, la intriga. En ese marco, la estrategia de trabajo a seguir implica adoptar una perspectiva interdisciplinaria, en tanto se recogen elementos de historiografía literaria, recepción crítica y análisis textual.

2. NOVELA, FICCIÓN, REALIDAD

Las representaciones artísticas construyen sentidos, de ahí que sus elaboraciones cobren el valor de signos o metáforas de la condición humana en la historia, donde las estrategias de diseño potencian sus posibilidades para comunicar la experiencia transformada en un objeto artístico. Es el continuo de lo real traspasado o traducido a una nueva codificación que tensiona, pone en duda, parodia, ironiza, increpa, cita, denuncia, sintetizándose permanentemente en nuevas interpretaciones (lecturas) del espacio de ideas que (des)cubre ese objeto artístico. En analogía con los términos de Umberto Eco, el arte (literatura en este caso), se constituye así en una “metáfora epistemológica” (*Obra abierta*); de modo que más que el receptor común, el crítico especializado, instala un discurso de orden gnoseológico al intentar deconstruir el sentido de la significación.

El vínculo de ficción y realidad es un problema artístico que posee discusiones de gran envergadura en la historia crítica; de hecho, en la perspectiva del material básico de la literatura (la palabra), pone al

lenguaje en una praxis que proviene de su propia naturaleza: instalarse en vez de un algo para denominar la "realidad": "El trasfondo de la ficción literaria se disuelve, por decirlo así, en el trasfondo de nuestra imagen habitual de la totalidad del mundo. Al ser pensados, lo representado, y la representación misma, se posan sobre el mundo. Lo representado en la ficción literaria es una ficción porque se lo piensa como existente en nuestro mundo real y, a la vez, se lo sabe inexistente" (Martínez Bonatti, 2001: 65). Es tan así, agregamos, que las posibilidades de entender el mundo ficticio, en cualquiera de sus formas, demanda del lector la percepción del mundo empírico.

La pregunta de cómo se configura el mundo textual, lleva no sólo a la reflexión sobre el lenguaje, sino que, además, a las narrativas cuya función es representar construcciones sobre la experiencia de mundo, o las explicaciones que lo hacen más comprensible a la simple vista; es el verosímil de Aristóteles, o la posibilidad cultural de lo imaginario (Todorov), que excede la premisa de la teoría del reflejo; en otras palabras, la creencia de que lo narrado refleja la realidad, la idea de que la narrativa constituye su forma metonímica, y que, consecuentemente, conforma casi una cita que reduce en último extremo la totalidad.

Desde otro ángulo, la pregunta sobre la función del discurso literario conduce a reflexionar más bien sobre la función del texto, donde opera el implícito del alcance (o calce) de la "narratividad", con el encuentro de alguna verdad que pueda encontrarse en el texto, luego, el escritor estaría en condiciones de proporcionar a los lectores componentes que exceden su enunciado, en la premisa de que hay proximidad con el conocimiento. No obstante, el poderoso y razonable contraargumento de la suficiencia estética del texto ha desplazado esa pretensión.

La idea de una literatura realista-ficticia nos pone ante la construcción de lo imaginario, lo cual se sostiene en descripciones que se adscriben a un canon hegemónico proveniente del siglo XIX, el realismo, sustentado en el orden lógico (racionalidad) y el peso de la descripción objetiva; sin embargo, es sabido que en la época contemporánea opera un desplazamiento en la racionalidad de ese realismo, cuando se comienzan a generar historias donde la temporalización se altera, o en el interés y desafío de recoger el continuum, los escritores perciben y advierten que la realidad se puede subjetivar en visiones múltiples, paradójicas, desdibujándose los límites entre lo real y lo imaginario. Podemos agregar que la ruptura en la lógica del realismo, nos introduce en otras construcciones literarias que asociamos al mundo fantástico y maravilloso (ver de Todorov su libro *Introducción a la literatura fantástica*, 1980).

Dado que la narrativa es un modo expresivo, encontramos diseños y estrategias de construcción literaria donde opera la "función mimética" del lenguaje (Martínez Bonatti, 2001), en que se proyectan rasgos lógicos del mundo empírico hacia la narración, asumiéndose un pacto de lectura previo, esto es, el mundo es real, y hay un habla del "fingimiento", el "como si", al cual atribuimos existencia en el texto, en consecuencia, hace operar o activa en el lector el hecho (implícito) de la ficcionalidad.

Al respecto, y en coherencia con el concepto de Roland Barthes (1968; 2002), estimamos que la narrativa genera más bien un "efecto de realidad" ("La literatura no está puesta en ningún lugar como una esencia, es un efecto", dice Piglia), de modo que hace necesaria la presencia de un lector que juzga y procesa esa realidad de lenguaje, un transcurso que se "entrama", y que define después de todo el carácter temporalizador de toda narrativa, en otras palabras, la historicidad de los contextos que se narran, el valor de la descripción, donde los lectores entienden y asumen ese proceso como un modo de representación, es "la verdad de las mentiras" de Vargas Llosa (1990).

La accesibilidad a los mundos ficcionales -ya sea el realista, fantástico o maravilloso-, demanda considerar sus "canales de sentido", una operación de análisis que implica establecer los contenidos que se articulan para observar sus asociaciones y rupturas, que en el mundo narrado (dis)ponen secuencias lineales, paralelas, "ralentizaciones", reinicios, condensación o dilatación de la temporalidad. El desafío entonces es construir esos sentidos, el "mapa" que representa la ficcionalización, accediendo así al libro desplegado en una ruta de lectura, entendiéndose que "La

ficción trabaja con la creencia y en este sentido conduce a la ideología, a los modelos convencionales de realidad y por supuesto también a las convenciones que hacen verdadero (o ficticio) a un texto. La realidad está tejida de ficciones” (Piglia, 1986; 2001: 10-11).

La disposición de ese tejido (textura) constituye precisamente la intriga en el relato: los intersticios entre las secuencias de acción, las rupturas e indeterminaciones respecto de un momento posterior y cómo operan en los personajes, el efecto que genera en la tensión narrativa. En el diseño de la narrativa de Carlos Cerda, por ejemplo, se advierten marcas realistas, que según la convención, se constituyen en virtud del poder descriptivo. Sin embargo, agregamos, las secuencias del relato poseen rupturas en su desarrollo o historias paralelas que la voz narrativa hace converger en el montaje final y su telón de fondo: la época del quiebre histórico de 1973, las fracturas personales, la pérdida de las fronteras en el recuerdo, la indeterminación que genera en el relato su final abierto.

3. DE LOS NOVÍSIMOS A LA DIÁSPORA

A partir de la década de los sesenta, Latinoamérica se ve enfrentada a una serie de transformaciones, cuya complejidad se alimenta con fenómenos amplios y una sensibilidad global.

Es el horizonte que enmarca en definitiva el proceso formativo de los novísimos, según el concepto usado por Ángel Rama (1981), o generación de 1972, si consideramos la propuesta del investigador y crítico Cedomil Goic, que reúne a un grupo de escritores nacidos, aproximadamente, entre 1935 y 1949.

En el ámbito cultural, Latinoamérica vive lo que Ana Pizarro (2001) define como la “Modernidad tardía”, que en el espacio artístico-literario trajo consigo “una serie de manifestaciones que tienen que ver centralmente con un cambio epistemológico en el objeto de estudio y, por lo tanto, en las perspectivas y métodos de asedio” (Pizarro, 2004: 27). En la práctica, ocurre que a la emergencia de nuevas formas de escritura, le es análoga una nueva crítica que busca categorías que den cuenta de su objeto, cuyo resultado pone en la primera línea a intelectuales que intentan la autonomía crítica con modelos teóricos propios, vistos incluso como un desafío descolonizador (ver de Roberto Fernández Retamar *Para una teoría de la literatura hispanamericana*, 1975).

La crítica se asume como parte de un proceso cultural y se desplaza desde el lenguaje a los contextos de origen de la obra artística, relevando de ese modo su carácter “ancilar”, según la denominación que creara Alfonso Reyes en su momento. El aporte de esa red de intelectuales se materializa en un conjunto de obras que dan origen a “categorías fundantes” (Jitrik); es así que se hacen familiares la idea de sistema, heterogeneidad, transculturación, zonas culturales, ruptura, neobarroco, luego vendrán posoccidentalización, subalternidad.

Los cambios políticos de mayor efecto se relacionan con la revolución cubana (1959-1960) y el gobierno de Salvador Allende (1970-1973). Desde otro ángulo, la “nueva izquierda” en los Estados Unidos y Europa, el movimiento antibélico, el “mayo francés”, las manifestaciones de los estudiantes mexicanos que terminan en la matanza de 1968 en Tlatelolco, señalan la aparición de nuevos actores sociales en el escenario mundial; Octavio Paz dirá que aparece una nueva clase social, los jóvenes.

La revolución cubana tuvo un efecto político amplificador, que se expresó en el desarrollo del pensamiento o de movimientos de izquierda, lo cual constituyó un factor nuevo en el panorama de la “guerra fría”; en ese marco, y tensionados por la lucha ideológica, se generarán procesos de reacción que condujeron a diversos golpes militares en Latinoamérica, funcionando con fuerza y violencia, lo cual trajo como consecuencia grandes migraciones producidas por el exilio político hacia fines de siglo XX.

Chile no es la excepción y el proyecto socialista de la Unidad Popular, con Salvador Allende como presidente de la República, fue interrumpido, abruptamente, el 11 de septiembre de 1973, fecha en que los militares provocan un golpe militar y Augusto Pinochet se toma el poder. A partir de esa fecha, el

país se ve enfrentado a una etapa caracterizada por el terror, en la que la tortura, el exilio, la desaparición de personas ligadas o no a la izquierda, forman parte de acontecimientos que se viven permanentemente.

Al respecto, el sociólogo Tomás Moulian en *Chile, anatomía de un mito* (1997), señala que "... la dictadura militar chilena se concibió a sí misma como salvadora de la identidad amenazada de la nación y como caso ejemplificador, como el primer país que lograba derrotar al mal. Este apareció encarnado por la Unidad Popular, tomando la forma más peligrosa, bajo la vestimenta seductora de un "marxismo de nuevo rostro". Ese mal, cuya reaparición significaría el fin de la vida social ordenada por la ley natural y la desaparición de la propia fe, debía ser extirpado" (p 17).

El golpe de 1973 no sólo dejó inconcluso un proyecto político, sino que también dio término con hechos culturales que estaban en pleno desarrollo. Así, los llamados "poetas jóvenes de los años sesenta" (los "poetas emergentes"), que se habían transformado en un fenómeno cultural, y a pesar del agitado ambiente, realizan publicaciones y diversas actividades públicas, mostrando adhesión en su gran mayoría con la izquierda política chilena; ese factor los convirtió, a partir de 1973 en la generación de la diáspora, cuyo producción y debates se instala en el exilio. Idéntico proceso tuvieron los narradores novísimos, quienes surgidos poco después del *boom*, manifiestan en sus narraciones un mundo literario que muestra la experiencia del ostracismo, o bien el acoso, la fractura existencial, la violencia inhumana, con un telón de fondo: la dictadura militar.

La literatura novísima no se desarrolló de modo uniforme en Latinoamérica; en la historiografía crítica, se mencionan Argentina, Chile, México y Uruguay, con escritores destacados como Manuel Puig, Osvaldo Soriano, Fernando del Paso, Jorge Aguilar Mora, Vicente Leñero, Cristina Peri Rossi, Eduardo Galeano. También a Cuba con Reinaldo Arenas y Severo Sarduy; Perú, con los importantes nombres de Mario Vargas Llosa y Alfredo Bryce Echenique. En Chile, destacan Antonio Skármeta, Poli Délano, Ariel Dorfman, Patricio Manns, Adolfo Couve.

Desde una perspectiva literaria, los novísimos tendieron a una narrativa que sigue procedimientos asociados al realismo, con estrategias técnicas que amplían las posibilidades de sentido del texto, en la medida que ya se contaba con un sistema literario autónomo y en pleno desarrollo. Es la huella de sus antecesores, esto es, el boom literario, o la maestría reconocida de un Borges, Carpentier, Rojas, Asturias, Cortázar, Fuentes, Rulfo. La influencia de otras literaturas proviene de Hemingway, Salinger, Capote y su "non fiction novel". Ángel Rama señala la importancia que asumen estos últimos en la realización de una narrativa de corte testimonial en Latinoamérica, a partir de los fenómenos de represión político-social vividos en la región: "(...) la novela testimonial, la "non fiction novel" que Capote, Mailer, Doctorow, entre otros, ponen en circulación, resulta un instrumento insustituible para abordar literariamente la represión política y social que caracteriza a la década del reflujo, los setenta" (p. 18).

Así, incorporan al mundo narrado la cultura popular urbana, la vida social, referencias a la producción de los medios masivos (música, cine), espacios cotidianos (el barrio, los bares), el uso de modismos (jergas) que se sobrepone al sistema ilustrado, lo cual amplía el registro de formas lingüísticas, entregando así naturalidad o cercanía a la comunicación y un efecto de recepción. Un componente central en este último aspecto es la voz narrativa básica que media y se fusiona con la de los personajes, en consecuencia, la reconstrucción de grupos, con sus jergas y modismos, cobran fuerza identitaria y cultural. Aquí se actualizan también procedimientos técnicos (modo, estilo narrativo, focalización, por ejemplo) que potencia el diferenciar las zonas geográficas en que se produce esa narrativa, considerando esa voz y los rasgos que asume la oralidad ficticia. Una de las características importantes de esta generación, es la influencia del periodismo, lo cual les lleva a realizar diversas mezclas de géneros, experimentando con el lenguaje y una aparente distancia narrativa.

El mismo Rama apunta con pleno acierto: "Las obras literarias se trasladan integralmente a los dialectos o idiolectos urbanos, con lo cual podría reconocerse que el realismo vuelve a ganar la batalla,

aunque sin quedar circunscrito como antes a los asuntos vistos a distancia, sino a la misma expresión literaria en que el narrador se sumerge" (1981: 28).

Al respecto de esta generación, Fernando Jerez (en Kart Kohut, 2002) afirma que "...sus afanes de experimentación no iban encaminados a realizar una literatura expuesta a permanecer asfixiada en un narcisismo extremo. Por el contrario, sus textos logran muchas veces acusar, denunciar, desenmascarar, mostrar los microscópicos fragmentos que dan sustancia a la realidad, como si fuera otra y distinta" (Jerez, 2002: 102).

Más adelante continúa diciendo que "Al comienzo de los años 70 la capacidad creativa de estos escritores adquiere nuevos rumbos, quizá caminos inesperados debido a la presión que ejercen sobre su sensibilidad los ecos de las luchas sociales que conmueven al país y a gran parte del continente" (p. 102).

Muchos de escritores debieron enfrentar el exilio durante el gobierno de Pinochet. De esta forma, comienzan a escribir desde distintas partes del mundo, formando una literatura denominada de exilio: "Esta promoción -llamada "la generación del 60"- , además de la proximidad de edades, está unida por su militancia política en el gobierno de la Unidad Popular. Tras el golpe de Estado que derrocó al presidente constitucional Salvador Allende e instauró en el país la dictadura de Pinochet, una gran mayoría tuvo que asumir la infinita tristeza del exilio... (Jozef, 2002: 120).

Carlos Cerda (1942-2001), generacionalmente un narrador de los novísimos, trata en su narrativa los acontecimientos que fracturaron la sociedad chilena de 1973. En tal sentido, es destacable su capacidad para transformar la experiencia histórica en ficción, acudiendo a la memoria y a situaciones de orden existencial y psicológicas para lograrlo; con ello despliega una zona de entrecruce de lo literario con la historia política del país de las últimas décadas del siglo XX, donde la violencia, la tortura, el exilio, constituyen los traumas de una sociedad, impulsados por un orden político y cultural represivo.

4. EL LUGAR DEL INFIERNO: *UNA CASA VACÍA*

“Las relaciones de la literatura con la historia y con la realidad son siempre elípticas y cifradas. La ficción construye enigmas con los materiales ideológicos y políticos, los disfraza, los transforma, los pone siempre en otro lugar”.

(Ricardo Piglia: *Crítica y ficción*).

En la novela *Una casa vacía* (1996) de Carlos Cerda, asistimos a un mundo narrado que presenta el desborde de los límites de lo humano, para entrar a la experiencia de lo inhumano, que se entiende (y denuncia) contrastivamente en ese posible soñado o esperanzado, mientras apenas se imagina la superación de una experiencia infernal y de terror.

El desarrollo de la historia se sitúa en Santiago (Chile) el año 1985. En ella, el narrador presenta mediante diversos indicios, las descripciones del ambiente de la ciudad en los años previos al golpe militar, en contraste con los años ochenta. Es la dualidad temporal del antes y después que perfila el desacomodo vital de los personajes.

En términos amplios, núcleos de acción y las líneas de sentido que ordenan el mundo narrado, se corresponden con la estructura general de la novela, cuyo centro lo constituye un espacio aludido desde el título: *Una casa vacía*.

Esa estructura anticipa y (pre)dispone una marca en la tensión del relato, en otro sentido, vemos en el despliegue del plan narrativo cercanía con el diseño organizador de una obra dramática, donde la puesta en escena se correspondería con las acciones que ocurren en la casa, con distintos núcleos temáticos que se tensionan y articulan: La restauración, La grieta, El derrumbe.

Considerando ese orden narrativo, en las páginas que siguen se describen las secciones de la novela, para luego analizar cómo se instala la intriga, según el despliegue de las líneas de cruce de las acciones que impulsan los personajes, las cuales asumen finalmente una función decodificante, haciendo dialogar la vida imaginaria y el relato histórico.

4.1. LA PUESTA EN ESCENA

LA RESTAURACIÓN

La novela se constituye mediante la historia que vive el matrimonio de Cecilia y Manuel. Ellos conforman un matrimonio en crisis, que como última alternativa para salvar la relación, aceptan como regalo una casa de parte del padre de la mujer, quien posee una empresa inmobiliaria y la adquirió debido a sus contactos personales. Sin embargo, la propiedad está en pésimas condiciones debido al descuido de sus arrendatarios, por cuanto su dueño, un antiguo amigo, se encontraba exiliado en el extranjero.

La trama comienza a mostrar, lentamente, los distintos espacios de conflicto, en la medida que se incorporan los personajes que forman parte del círculo familiar o de amistades, de modo que desde el plano exterior de las acciones se devela y sobrearticulan los componentes que subyacen y perfilan los rasgos psicológicos y el tono emotivo que los acompaña.

De esta forma, los problemas que presentan los protagonistas, así como los que viven los personajes secundarios, nos dan cuenta de las conexiones que tuvieron con el proyecto político de Salvador Allende, el nivel de convencimiento y compromiso, la violencia que le dio término. Por otra parte, en un ensamble de tiempos, se narra el nuevo momento social que se vive, los recuerdos que actualizan el ambiente represivo y secretamente violento que se vivió durante la dictadura militar en Chile.

Al restaurar la casa, Cecilia no sólo atiende a los detalles de decoración, también se preocupa por que su apariencia personal sea consecuente con dicho proceso, todo lo cual debe conducir a que su matrimonio se recomponga.

Es por ello que, en principio, esa restauración muestra una equivalencia simbólica que permite visualizar, además, una instancia de poder inequívoco de su padre.

Paralelamente, en este capítulo de la novela aparecen Andrés y Julia, quienes fueron invitados a la fiesta de inauguración: Ellos entonces son personajes que articulan la entrada a otro campo de sentido asociado a la recuperación y reencuentro con el pasado. De hecho, y coincidentemente, la casa que Don Jovino le regaló a su hija perteneció a la familia de Andrés, fue su espacio de infancia, de modo que ser invitado a su inauguración le permite acceder a su recordar su niñez y el antiguo barrio.

El primero, es un académico e intelectual que debido a sus ideas políticas se ve obligado a exiliarse en Alemania. Luego de doce años llega a Chile, para reencontrarse no sólo con su familia, sino que también con sus amigos y su pasado. En su juventud trabajó como profesor de filosofía en el Instituto Pedagógico; por ese entonces, vivió las agitaciones sociales que ocurrían previos al golpe de estado, participando en una organización política de izquierda.

Por las restricciones políticas de la época, Andrés vuelve a Chile con un permiso de sólo quince días, tras los cuales deberá volver a Alemania a seguir con su vida, en otras palabras, deberá romper nuevamente todos los vínculos que logre rehacer en ese breve periodo.

Una acción que intensifica sus vivencias corresponde al contacto que tiene con su hijo, a quien dejó de ver a los cuatro años, cuando decidió separarse. El resultado es que no logra un acercamiento genuino, pues el hecho de estar distante por años, rompió los vínculos y complicidad entre ambos, llegando al punto de carecer experiencias en común, de modo que no percibe la posibilidad de concretar un encuentro en que se produzca un acercamiento real.

Julia era una abogada que trabajaba en la Vicaría de la Solidaridad, recogiendo los testimonios de mujeres víctimas de la tortura. Ella había estado muy cercana a Andrés desde su llegada, lo acompañaba a las celebraciones en su honor y la noche de la inauguración también deciden ir juntos.

Julia era mujer sarcástica, de buen humor, un tanto loca, según sus amigos y ella misma:

“... ella era una de las tantas mujeres viudas, sin pareja, que se pasaban los días en los tribunales, en las antesalas de las cárceles, en las parroquias, e incluso en casas (sus propias casas, o las de sus protegidas) donde la tristeza y el abandono, pegados a cada cosa, hacían patente la ausencia de alguien. Sí, Julia era una de esas viudas... (p.36).

Un personaje clave sobre el cual converge la línea estructuradora de la intriga es Sergio, hermano de Andrés. En específico, fue la persona que se quedó a cargo de administrar la casa al dividirse la familia, consecuentemente el dinero del arriendo lo recibía él; sin embargo, Sergio no se quedaba con la mitad del dinero, como correspondía al ser ambos propietarios de la casa, sino que se lo enviaba de manera íntegra a su hermano a Alemania.

De esta forma, en principio Sergio se siente conforme, ya que él no sabe, efectivamente, qué es lo que realmente sucede en aquella casa, por lo tanto enviarle el dinero completo a su hermano es sencillamente una forma de ayudarlo.

Este hecho marca un eslabón de la intriga, un misterio que se resolverá con un giro imprevisto en la felicidad de la inauguración, el cual cambia la suerte de todos los personajes.

Es la anagnórisis en los términos usados para la tragedia griega.

LA GRIETA

Durante la inauguración, los amigos de la pareja, entre ellos el antiguo dueño, recorren la recién restaurada casa.

Sus diversos detalles de construcción y diseño, especialmente el número de peldaños de una escala que lleva a un sótano, conducen a que Julia asocie en su memoria el testimonio de mujeres víctimas del régimen militar, y que escuchó mientras trabajaba en la Vicaría de la Solidaridad.

El trabajo que realizaba Julia como abogada, además de tomar el testimonio pormenorizado de las mujeres, tenía como fin descubrir las casas que fueron utilizadas como centros de tortura. Esa experiencia da forma a su personalidad como viuda de un fusilado, sin embargo, el hecho clave es su cercanía alcanzada con Chelita, una de las mujeres torturadas, violada y sometida a la parrilla y a lo que se llamó la "venda sexy":

"Y entonces vamos bajando, entre el final de la escalera y la puerta de la cocina hay otra puerta, Cecilia la abre, los hace pasar y dice esto que lo muestre Manuel, es su gran orgullo, lo que siempre soñó: un cuarto oscuro para revelar sus fotografías, y Manuel toma entonces la palabra: era horroroso, inhumano, lo más deteriorado de la casa. (...) Manuel acerca la mano al interruptor y prende la luz antes de abrir la puerta que lleva al sótano: tengan cuidado, los peldaños son muy angostos y muy altos. Así, Julia, baja con cuidado, y Julia va poniendo cuidadosamente sus pies sobre cada una de las mínimas superficies de concreto, se apoya en el muro, es áspero, es concreto sin estucar... y va contando los peldaños, sin darse cuenta los va contando. Ya falta poco, dice Manuel, son ocho solamente, ya estamos abajo, miren la estantería: el maestro Barraza la terminó en menos de una semana y fíjese que cubre toda la pared, esto ya no es un simple sótano (...). Les muestra una especie de cubículo en el cual no entrará ni siquiera un punto de luz cuando se encierre a revelar sus fotografías" (p. 119)

"Son ocho, él dijo que son ocho los peldaños, y Julia se ha vuelto" (p. 119).

El antiguo relato de Chelita le permite a Julia establecer el indicio de los escalones como una certeza impactante: que la nueva casa de sus amigos Cecilia y Manuel fue utilizada como lugar de tortura por los militares:

"-Entonces los peldaños de la bajada al sótano...esos los conté varias veces, porque la primera noche me caí en esa escala. Por eso prefería saber cuántos me faltaban para llegar abajo.

-¿Y cuántos peldaños había, Chelita?

-Ocho. De eso sí que estoy segura" (p. 175).

El impacto emocional al descubrir la verdad le produce una sensación asqueante, la cual intenta sobrepasar mediante el sueño ayudándose con dormital, un remedio al que acudía cada vez que esta estaba "colonirritabilísima".

La secuencia asume entonces el carácter de un pasaje de revelación, con el cual Julia no sólo evoca, sino que también somatiza el antiguo horror y el miedo. En este punto, Sergio debe asumir la evidencia que ocultaba, manifiesta en su incomodidad, sensación de culpa e impotencia, pues ante las sospechas que le generaban los arrendatarios, recibió la amenaza directa de los militares, quienes le enrostran que su hermano es un exiliado, de modo que debió inhibirse de cualquier signo de protesta.

El componente de intriga se resuelve entonces en el descubrimiento sobre el uso de la casa. El núcleo trágico es que el dinero que recibía por el arriendo le era abonado por el destacamento de torturadores, quienes realizan su labor como funcionarios del estado, cumpliendo incluso horarios de oficina. En otras palabras, Andrés se mantiene en Alemania, paradójicamente, con el dinero de quienes lo exiliaron

y asesinan a sus opositores.

Esa secuencia articuladora abre una "grieta" distinta en el ámbito de las relaciones personales, tensionadas por un conflicto ideológico y moral: don Jovino ve a Cecilia y a Manuel como dos jóvenes profesores de filosofía comunistas, que sólo ven la vida ilusoriamente, sin embargo, es capaz de adquirir casas "quemadas", que para la época corresponden a propiedades que se usaron como centros clandestinos de detención, y por ese motivo, son vendidas a precios de menor valor. La inferencia no asumida es que el origen de su fortuna deriva de la especulación, la usura y su contacto con los militares.

Así, en el momento en que Cecilia se entera de lo que ocurrió alguna vez en la casa, decide enfrentar su mayor temor: cuestiona a su padre por haberle hecho aquel regalo con el conocimiento de lo que allí se vivió.

EL DERRUMBE

Las diversas secuencias narrativas de la novela convergen entonces en el desenlace de un drama psicológico, un conflicto que al distenderse por la verdad asumida y las decisiones de los personajes, genera el desenmascaramiento y su liberación, cuyo signo excede el contexto político que las genera, desplazándose así el sentido de ese contexto hacia la experiencia de los propios traumas.

Entonces, Cecilia, al ver que su padre no es capaz de reconocer lo que ya sabía, decide romper con la vida que lleva. Por primera vez asume que hay errores que se cometen y es imposible dejarlos tal cual; eso implica para ella la posibilidad de libertad, manifiesta en la ruptura de su matrimonio y la distancia definitiva con su padre:

"Cecilia decidió prescindir de la protección de don Jovino y también de su propia actitud protectora hacia Manuel. Sentía la urgencia de empezar por fin algo que debió hacer precisamente en los días en que los escauceos amorosos con Manuel fueron acercando-sin que nadie pudiera oponerse- el matrimonio que ahora terminaba de una manera tan triste y al cabo de una agonía tan larga: construir su independencia"(p. 309).

"Creyó recuperar su independencia, y a veces sintió que eso era algo parecido a la soledad. Ser más libre abría posibilidades que ni siquiera estuvieron en el ámbito de sus deseos, pero implicaba limitaciones de cuya existencia nunca tuvo idea. Sin embargo, sabía que ser libre era como empezar a vivir" (p. 310).

Para el caso de Sergio, su reconocimiento acerca del uso efectivo de la casa, genera la confrontación con su hermano Andrés, quien asume el impacto del espacio de horror en que se convirtió su antigua morada mientras estaba en Alemania. En la práctica, su casa de niñez fue utilizada como lugar de tortura, y él tuvo que irse del país para no vivir esa experiencia de dolor. A pesar de todo, su reacción careció de violencia, en gran medida por los cambios personales que experimentó al vivir situaciones límite igualmente dolorosas,

"Ve entonces que la casa, eso que sigue siendo su casa, fue también una víctima de esa barbarie, una nave que se fue hundiendo con su involuntaria tripulación de suplicantes..." (p. 224).

Finalmente Andrés deja Chile, conducido por su hermano al aeropuerto, con claras señales de una relación quebrada y escasas posibilidades de volver a ser buenos hermanos. El rito del abrazo desplaza la conversación, aunque no termina por desvanecer su rabia ante lo sucedido, alejándose con la sensación de que el país que abandona nuevamente es "el único territorio definitivamente extraño del planeta" (p. 41).

4.2. INTRIGA Y TELÓN DE FONDO

“La salvó de la locura una fragancia de pan recién tostado que llegaba desde uno de los departamentos”.

El orden narrativo y la disposición dramática que alcanza la trama de *Una casa vacía*, muestra a personajes que se encuentran en variadas situaciones de vulnerabilidad. El telón de fondo del mundo que se construye es el golpe militar de 1973, una línea de sentido (sobre)entendida, cuyo efecto se manifiesta no sólo en el quiebre de un proyecto político y social, sino que también lleva a la fractura en las relaciones personales, donde deben asumirse las marcas del horror y el desencanto, que terminan por cambiar a los personajes su mirada sobre el mundo, formas ficcionales cuya construcción, analógica con el mundo empírico, nos entrega la “ilusión de realidad”.

Así pues, desde las tres secciones de la novela (La inauguración, El quiebre, El derrumbe), vemos que se organizan las distintas instancias que modelan la intriga, implementada mediante mecanismos narrativos que hacen posible la tensión, cuya base encontramos, precisamente, en los cruces entre los personajes y aquello que esperamos ocurra. En tal sentido, el lector se ve sometido a una estrategia en que se le involucra considerando su grado de identificación con ellos, o bien su cercanía o conocimiento de los hechos históricos, que son incorporados con los diversos protagonistas de la intrahistoria, sujetos humanizados en el padecimiento y el límite de su tolerancia para sobreponerse a los traumas físicos y psicológicos.

En la perspectiva del discurso narrativo, la transición de las secuencias muestra no sólo la historia ficcionada, sino los espacios que mueven a que se reconstruya el mundo empírico aludido. Al respecto, en esa reconstrucción contribuye dos aspectos: primero, la acción núcleo que abre las diversas secuencias de la trama, se origina por indicios, en segundo término, el control de las asociaciones que el narrador pone en la conciencia de los personajes, hasta llegar a develar el componente temático que los tensiona: la casa que se inaugura (fiesta), sirvió como un centro de torturas e interrogatorios durante el régimen militar (tragedia). A partir de ese momento, los canales de sentido se multiplican o abren, lo cual se expresa en los conflictos que comienzan a sucederse de forma inevitable, las relaciones humanas se ven fracturadas con casi nulas posibilidades de ser restauradas, con señas de dolor, culpa y desesperanza. De esta forma, los problemas que presentan los protagonistas, así como los que viven los personajes secundarios, nos dan cuenta de las conexiones que tuvieron con un proyecto político, su nivel de convencimiento y compromiso, la violencia que le dio término, con los recuerdos que actualizan el ambiente represivo y secretamente violento que se vivió durante la dictadura militar en Chile.

La casa es un espacio físico que transformamos en habitable; la novela muestra un proceso inverso, en la medida que ese sentido básico es desplazado, en una decisión pragmática, hacia la materialización de una alegoría física de la crueldad.

El arte, la literatura en este caso, adquiere así un fuerte rasgo testimonial, en la medida que desde las estrategias empleadas por Carlos Cerda, hace converger, precisamente, imaginación y memoria, búsquedas formales y temáticas que muestran conflictos humanos y las direcciones inciertas de esa misma historia en la cual se inscribe. También la búsqueda de un mundo que rompa su opuesto, un posible que establece nuevos límites y diferencias, lo que nos pone ante la necesaria resignificación de lo humano.

Paradojalmente, mediante un ensamble de tiempos, se narra el nuevo momento social que se vive; es el plano inverso que pone en duda el sentido del pasado ante la idea del “orden y progreso”, el lema de

la dictadura, un nuevo orden impuesto y un esquema social basado en la promesa de una economía milagrosa. Los alcances del bienestar contenido en una modernidad cuyas propuestas arrasan con la memoria y el contenido emotivo de sus referencias.

Es evidente para el lector que el “derrumbe” refiere a la ruptura de expectativas y de las relaciones entre los personajes, lo cual se desencadena en el entrecruce de acciones: la reacción psicológica y emocional de Julia al recorrer la casa, el cambio de suerte que se genera en Cecilia, quien pasa de la felicidad a la desgracia, la dolorosa resignación de Andrés cuyo hermano rentaba la casa al aparato represivo de los militares, el desenmascaramiento de cómo don Jovino obtuvo su poder económico.

En definitiva, la secuencia que sintetiza el derrumbe final es que Andrés debe dejar Chile y continuar su exilio, asumiendo una actitud resignada hacia su hermano, con quien habla casi por convención social. Desde otra línea de sentido, la distancia insalvable entre Cecilia y su padre, un hombre preso de sus convicciones conservadoras y cómplice del orden social y económico instaurado por los militares.

Entonces la recepción de la novela alcanza eficacia y verosimilitud, de modo que su efecto de realidad instala la compasión como un elemento que termina ensamblando la ficción novelesca con la realidad empírica y el lector.

Hacia el término de la novela, la voz narrativa dice:

“Si no hay oídos para el dolor, no hay oído verdadero para nada.

Todos somos vulnerables a la desgracia. El único consuelo es saber que nuestro lamento será escuchado por un corazón solidario

¿Habrán un corazón solidario abierto a las voces de la casa?

¿Quién es capaz de empujar esa pesada puerta?”

A nuestro juicio, las preguntas que hace el narrador, más allá de su carácter retórico o apelativo, insinúan la provocación a que se abra una puerta cerrada, una “pesada puerta”, que obliga al esfuerzo para entrar tal vez al “horroroso Chile” del que hablaba Enrique Lihn.

Traspasar el umbral implica ver, más que el derrumbe y el deterioro, la certeza de una huella que registra el dolor y la esperanza de su alivio.

Es la catarsis de un país, la purificación de una sociedad que se encuentra en la verdad asumida, antes que el olvido, donde en la simpleza de los gestos cotidianos se encuentre la huella humana que nos conmueva y plenifique.

5. CONCLUSIONES

Según el análisis que realizamos, el mundo narrado y el plan de desarrollo de *Una casa vacía* muestra una estrategia de escritura en que la intriga intraliteraria decodifica y articula los conflictos sociales y personales. Al respecto, es posible observar con nitidez en ello dos dimensiones, cuyos canales de sentido se intersectan: una visión de realidad compleja puesta en las secuencias de la historia, y un proceso de cambios referido que termina por desestabilizar a los personajes. En virtud de este proceso, es posible plantearse la transitividad de la novela, en la medida que aparecen indicios cuyo sentido remite al espacio extratextual, ampliado a su vez por un final abierto que opera como una provocación al lector.

Sin duda, las respuestas a la desestabilización y crisis tienen una solución literaria, esto es, el desenlace con factura de drama psicológico. En su reverso, la respuesta empírica al dolor, la soledad, el

desajuste a los cambios, no pueden sino ser un desafío al espacio social, que por cierto entrega otro tipo mecanismos y que genera desde sus propias orgánicas, en orden a recoger las demandas de quienes fueron víctimas de la violencia ejercida calculadamente.

Es así que el valor de las acciones en la narración, si bien vehiculan el transcurso de la historia e imposibilitan la distancia con los personajes, se consolidan en imágenes y representaciones de la realidad -ficticia o empírica-, con las cuales el lector puede describir el mundo social, es decir, elaborar canales de sentido desde la "semántica narrativa".

Con ello, Carlos Cerda nos conduce a una redefinición de lo humano, a pensar en el fondo respecto de los límites en la experiencia con los otros y las tensiones que llevan (pero no justifican) a su ruptura, en otras palabras, hasta dónde es soportable traspasar el sentido de lo humano, más allá de los discursos de los contextos reales, donde encuentra precisamente su sentido. En ese marco, el valor de nuevas certezas resignifican el contenido de los valores culturales que orientan las decisiones de convivencia y el modelo de sociedad que se quiere construir

Esto nos hace plantear, finalmente, que en la propuesta literaria de Carlos Cerda vemos converger narrativas múltiples: la ficción literaria, que textualiza la experiencia, donde el escritor se mueve en sus propios dominios para provocar al lector; la historia construida sobre la (im)posibilidad de los metarrelatos que articulaban el diseño político y cultural, cuya discusión se materializa en el análisis del fracaso; el imaginario social y cultural que se instala en la recuperación de la memoria y de la utopía.

. BIBLIOGRAFÍA

6.1. CORPUS

Cerda, Carlos (1996): *Una casa vacía*. Madrid: Alfaguara

6.2. FUENTES TEÓRICAS Y ESTUDIOS

-Aristóteles (1987): *El arte poética*. Madrid: Espasa Calpe

-Barthes, Roland (1968; 2002): "El efecto de realidad", en *El susurro del lenguaje*. Buenos Aires: Paidós.

-Doležel, Lubomir (1998): *Heteroscópica. Ficción y mundos posibles*. Barcelona: Arcos libros

-Eco, Umberto (1962; 1990): "La obra como metáfora epistemológica", en *Obra abierta*, Barcelona: Ariel.

-Fernández Retamar, Roberto (1975): *Para un teoría de la literatura hispanoamericana*, La Habana: Cuadernos Casa Nº 16

-Ferrada, Ricardo (2009): "Autonomía teórica, sujeto crítico y cultura en los años 60-80", en *El discurso crítico de Octavio Paz*, Santiago: Eds. Ariadna.

-Goic, Cedomil (1972): *Historia de la novela hispanoamericana*. Valparaíso: Eds. Universitarias.

-Kohut, Karl; Morales Saravia, José (2002): *Literatura chilena hoy*. Frankfurt/Madrid: Vervuert. Actas del "Simposio Literatura chilena hoy", 1999, Universidad Católica de Eichsätt.

-Martínez Bonatti, Félix (2001): *La ficción narrativa*. Santiago: Lom.

-Moulian, Tomás (1997): *Chile, anatomía de un mito*. Santiago: Lom.

-Piglia, Ricardo (1986; 2001): *El último lector*. Barcelona: Anagrama.

-Pizarro, Ana (2004): *El sur y los trópicos*. Murcia: U. de Alicante.

-Rama, Ángel (1981): *Novísimos narradores hispanoamericanos en Marcha*. México: Marcha editores

-Rojas, Waldo (1995): "Los poetas del 60: aclaraciones a propósito de una leyenda en vías de aparición", en *Poesía y cultura poética en Chile*. Santiago: Ed. Usach

-Skármeta, Antonio (2001): "Prólogo" a *Escrito en L*, de Carlos Cerda. Santiago: Aguilar chilena

-Todorov, Zvetan (1991): *Simbolismo e interpretación*. Caracas: Monte Ávila

A ARQUITETURA MODERNA EM SANTA MARIA – UMA ANÁLISE DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE REGIONAL E A MODERNIDADE

Ana Paula Nogueira⁹⁶⁵

Resumo

A arquitetura moderna erigida no Brasil é cercada por diversas facetas e complexidades. Através do método histórico dedutivo, a presente pesquisa pretende analisar a arquitetura modernista na cidade gaúcha de Santa Maria. A intenção é reconhecer as tramas, apontar as razões e esclarecer as particularidades da produção local. A maneira encontrada para alcançar tal pretensão embasou-se na pesquisa a respeito da formação da identidade sul-rio-grandense e a análise do diálogo entre a tradição e a modernidade.

Palavras-chave

Identidade, regionalismo, nacionalismo, modernidade, arquitetura moderna.

LA ARQUITECTURA MODERNA EM SANTA MARIA – UN ANÁLISIS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD REGIONAL Y LA MODERNIDAD

Ana Paula Nogueira¹

Resumen

La arquitectura moderna edificada en Brasil es rodeada por diversas facetas y complejidades. A través del método histórico deductivo, la presente pesquisa pretende analizar la arquitectura modernista en la ciudad de Santa Maria. La intención es reconocer las tramas, apuntar las razones y esclarecer las particularidades de producción local. La manera más correcta para llegar a tal intención se basó en la investigación a respecto de la formación de la identidad sur-rio-grandense y el análisis del diálogo entre tradición y modernidad.

Palabras-clave

Identidad, regionalismo, nacionalismo, modernidad, arquitectura moderna.

INTRODUÇÃO

O movimento moderno está vinculado a um processo que engloba a modificação das cidades em função das novas necessidades econômicas, concepções culturais, hábitos e comportamentos. A era industrial traz consigo transformações que irão colocar em pauta a polêmica relação entre o passado e o presente. A arquitetura possui o poder de representar essas mudanças de forma material,

⁹⁶⁵Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Luterana do Brasil, campus Santa Maria. Atualmente atua como colaboradora no Estúdio de Arquitetura e Engenharia Ltda na cidade de Santa Maria e é mestranda do programa de pós-graduação profissionalizante em patrimônio cultural da Universidade Federal de Santa Maria. Orientador: Ricardo Rocha, Arquiteto e Urbanista, professor da Universidade Federal de Santa Maria, doutor pela Universidade de São Paulo, com pós-doutorado pela Universidade do Porto (Portugal). E-mail: anogueira.arq@gmail.com.

a quem quiser compreendê-las. Por isso, o estudo da arquitetura moderna servirá de apoio para o entendimento desse processo, muito além da análise formal.

O tema modernidade não obstante complexo e multifacetado, se considerado em lugar específico como no caso de Santa Maria, cidade do interior do estado do Rio Grande do Sul, que é uma região com formação particular em relação ao país, se desdobra em variadas complexidades e leituras que darão margem a uma pesquisa aprofundada, a partir do interesse gerado.

Partindo de uma análise da construção da identidade sul-rio-grandense desde sua formação como estado e pelo processo de modernização como um todo e especificamente no Rio Grande do Sul, poderá se compreender a inserção da arquitetura modernista na cidade de Santa Maria.

Despretensiosamente, essa análise busca alinhar uma questão capaz de gerar polêmicas e ampliar os horizontes da análise de arquitetura como um fato social inserido num espaço singular, que é o estado do Rio Grande do Sul.

1. A formação da identidade sul-rio-grandense

As obras existentes sobre a historiografia sul-riograndense são divididas em duas matrizes ideológicas: a Matriz Platina e a Matriz Lusitana, porém, sempre existindo a preocupação em definir a natureza e origens da sociedade gaúcha. Visconde de São Leopoldo foi o primeiro a escrever sobre o tema e é considerado o pai da historiografia gaúcha.

As duas matrizes colocam o Rio Grande do Sul articulado com o restante do Brasil. Foi construído, um discurso que defende a capacidade de sobrevivência do estado não tão dependente do Brasil, porém, usada para fins político-ideológicos de propaganda republicana.

Alguns desses estudos abordam a história rio-grandense através da colonização portuguesa, iniciando com a fundação, em 1737, do presídio Jesus-maria-josé que dá origem a cidade de Rio Grande. Teria acontecido, por um lado, na direção norte-sul (Rio de Janeiro – Rio da Prata), por outro, leste-oeste (litoral – interior). Porém, é importante considerar outros movimentos, como o do espaço da Região Platina – Zona da Campanha da América Meridional, banhada pelo Rio da Prata (proporcionando a navegabilidade, portanto importante via de acesso) e adequada ao desenvolvimento da pecuária.

A pecuária não era só uma atividade econômica, mas influenciava um modo de vida. O gado bovino oferecia inúmeras utilidades e seus produtos eram exportados para o Brasil, África e Europa. Essa atividade proporcionou a interação entre homens de diversas raças e o personagem característico ficou conhecido como gaúcho.

Apesar das características econômicas, sociais e culturais comuns, essas regiões sempre tiveram fronteiras político-administrativas em decorrência das lutas entre espanhóis e portugueses. Separações com linhas imaginárias, como por exemplo, Santana do Livramento, onde a cidade é dividida por uma rua.

Essas disputas iniciam com o rompimento do Tratado de Tordesilhas por parte dos portugueses, com a fundação da Colônia do Sacramento (1680), e em represália, os espanhóis fundam as Missões (1682). Isso dá início a um longo período de conflitos, até que o Tratado de Santo Ildefonso faz com que os portugueses percam a Colônia do Sacramento.

Viver numa área fronteira predispõe condições de vida precárias e militarização intensa da sociedade. Ao mesmo tempo em que abria caminhos para acesso a terras, cargos e negócios. Tais fatores demonstram que a história do Rio Grande do Sul não pode ser compreendida fora do espaço platino. Várias características econômicas, políticas e sociais semelhantes se desenvolveram nessa região.

O Rio Grande do Sul sempre foi um pedaço do Brasil, porém, boa parte do território gaúcho, até quase o término do período colonial, integrou a área de domínio espanhol.

Os gaúchos são brasileiros por escolha própria. A polêmica gerada em torno dessa questão, em alguns casos, deixa claro o desejo do povo sul-rio-grandense pela descentralização administrativa através da Proclamação da República e a tentativa de um federalismo real.

Em se tratando de economia é importante salientar a originalidade do Rio Grande do Sul em relação aos outros estados. A presença excessiva do capital comercial se percebe logo no início do processo de industrialização, através da economia da colonização imigrante, primeiros os alemães depois os italianos, várias atividades produtoras, submetidas à intensa comercialização, permitiram uma acumulação de capital fundamental para a industrialização. Também se pode notar a presença do capital bancário rio-grandense como responsável pela formação de empresas. Dessa forma, contrária a de outros estados onde houve uma transferência de investimento, quase sem mediações, da agricultura para a indústria, no Rio Grande do Sul, variados foram os percursos e mediações.

A identidade sul-riograndense passou a ser questionada, pelo Império, desde a Revolução Farroupilha e, até hoje é polêmica. A Revolução de 30, que pôs fim à República Velha, colocou o estado como um dos participantes da revolução e um conseqüente isolamento do resto do país. O período de 30-37 oscilou entre duas tendências⁹⁶⁶ e acabou desembocando, em 1937, na decretação do Estado Novo, forma de regime autoritário que contou com o apoio do exército e de parte significativa dos setores dominantes da sociedade.

Dessa forma, alguns historiadores defendiam a colonização e caracterização portuguesa do sul do país, negando as miscigenações com a região do Prata. Defendem que o povo gaúcho desejava uma República Federativa, mas abandonou seu ideal político em nome da paz e da unidade nacional. Essa preocupação com a identidade lusitana do Rio Grande do Sul dominou a cena da historiografia a partir da década de 20. Havia duas histórias no Rio Grande do Sul: a espanhola (de 1626 até a expulsão dos jesuítas) e a portuguesa (a partir de 1737), que estabeleceram muitas polêmicas entre si. Porém, essas origens não se opõem, apenas divergem, estão mais que próximas, se confundem, tornam-se uma só para discutir a posição do Rio Grande do Sul no contexto do país, buscando mudanças no presente.

2. O processo de modernização

Durante a década de 30 o país estava sendo governado por Getúlio Vargas, o Estado Nacional centralizado e logo em seguida a implantação do Estado Novo. A cerimônia da queima das bandeiras representa muito bem a unificação do Brasil e o enfraquecimento do poder regional.

Nesse contexto, o movimento modernista tem a sua efervescência na Semana de Arte Moderna de 1922, nas suas mais diversas movimentações. Na arquitetura, aparece também o desejo de aproximar a cultura brasileira aos acontecimentos no exterior. Por outro lado, surge a necessidade de resgatar as raízes nacionais, afirmar tudo aquilo que se refere como autêntico no país. Problematisa-se dessa forma, duas questões: o atraso cultural em relação aos outros países e a própria noção de identidade.

Sendo a problemática modernista, dentre outras, a universalização, de que forma seriam tratadas as noções de regionalismo, sendo o Brasil um país composto por diversidades? Qual seria a noção de identidade nacional considerando esses fatores?

Em 1926, o manifesto regionalista de Gilberto Freyre, questiona essa postura nacionalista e enaltece a necessidade de preservação da tradição regional. O questionamento de Freyre considera que, da mesma forma que se busca o nacional para chegar ao universal, o mesmo acontece na formação do nacional, que passa pelo regional. Porém, essa preocupação também está muito

⁹⁶⁶ Duas tendências: a liberal-democrática, que implicava a abertura política e a proposta de conciliar o desenvolvimento econômico com a ampliação da participação social, e o autoritário, que propugnava que a melhor forma de promover o desenvolvimento econômico era através da paz social, obtida por meio de um regime forte.

vinculada ao receio pela perda do poder regional possibilitada pelo processo de modernização, industrialização, urbanização, etc.

A história sul-rio-grandense nos permite perceber as tensões geradas entre o estado e país, nas disputas por autonomia e integração. A figura mítica do gaúcho constitui um tipo social muito particular se relacionado ao restante do país, sendo até os dias atuais, reconhecida como pertencente ao território sul e intimamente ligado aos países vizinhos: Argentina e Uruguai. Porém, essa identidade, mesmo que mitificada, possui um peso considerável, afinal, apesar das transformações naturais ao longo do tempo, ela não se abala completamente e possui uma continuidade.

Nesse período, percebe-se a preocupação da historiografia gaúcha em afirmar a postura não-separatista do estado, preocupação que nasce desde a Revolução Farroupilha, onde o descontentamento com o poder centralizador leva às disputas sangrentas e a Proclamação da República Rio-Grandense.

Uma das formas de proteção aos estrangeirismos proporcionados pela modernidade foi o Movimento Tradicionalista Gaúcho, que irá preocupar-se também em definir o que faz parte da tradição e o que não faz, evitando a descaracterização da cultura. A disputa entre os tradicionalistas e os nativistas, de um lado defendendo uma posição conservadora e de outro lado, uma tentativa de adequação do tradicional ao moderno, fazendo uma ponte entre o passado e o presente.

O Rio Grande do Sul passa a ter uma grande parte da população urbana, não mais a campeira como na figura mítica do gaúcho, e nesse momento, sente perder o controle sob a sua representatividade associada ao campo, perante o país. O estado é urbano e industrializado, dessa forma, é questionada a referência a valores rurais e passados. No entanto, conserva seus valores tradicionais e ao mesmo tempo recebe a modernização e faz parte dela. Então, ocorre ao gaúcho que, para afirmar a sua identidade brasileira, ele precisa necessariamente reconhecer a sua identidade gaúcha e promover a distinção cultural num país que, apesar de diverso, apresenta dificuldade em reconhecer-se como tal.

Dessa forma, o Rio Grande do Sul, assim como outros estados brasileiros, busca adequar a idéia de modernidade às suas condições e necessidades, contrariando em parte a idéia de universalidade inicialmente levantada. Afinal, outra realidade está sendo tratada e que deve ser entendida como distinta da dos demais países.

Inevitavelmente, a novidade do modernismo e todas as suas transformações, colocaram o homem diante de um mundo quase que irreconhecível como seu, partindo do princípio de que é dificuldade natural do ser humano a construção da sua própria identidade e a noção de pertencimento. É interessante a referência ao livro de Érico Veríssimo, intitulado "Noite", onde um homem vaga sem memória pelas ruas da cidade sob circunstâncias estranhas e desordenadas, remetendo justamente a cidade moderna e descaracterizada. O interessante é que o autor descreve a cidade de Porto Alegre, aparentemente na década de 30 e, em se tratando de literatura, que se difere da história em função da própria ficção, percebe-se um relato coerente da problemática da modernização e as suas conseqüências no estado do Rio Grande do Sul.

3. A arquitetura erigida sob a égide modernista em Santa Maria

Para melhor compreender a arquitetura construída na cidade de Santa Maria, é necessário analisar a arquitetura gaúcha num contexto mais amplo. Dessa forma, poderemos verificar algumas fases pelas quais a arquitetura foi se consolidando no território sul-rio-grandense.

Podemos perceber que a primeira geração de construtores era formada por engenheiros militares, na grande maioria portugueses e que construíram no Rio Grande do Sul entre 1752 e 1802, fizeram as primeiras demarcações de terras, levantamentos cartográficos, fortificações e templos do período colonial. Logo após, engenheiros e arquitetos estrangeiros produziram obras entre 1840 e 1860, atuando em projetos de melhoramentos urbanos e propagando a linguagem eclética. Durante as primeiras décadas do século XX, uma outra geração de arquitetos foi responsável pela adaptação das

idades à era industrial que estava se inserindo. No entanto, na década de 30, a exploração da engenharia como atividade autônoma abriu caminho para engenheiros formados pela Escola de Engenharia de Porto Alegre em detrimento dos profissionais formados no exterior. Já na década de 50, aparecem arquitetos que passam a desenvolver suas obras a partir dessa década e que começam a elaborar uma arquitetura relacionada com a obra corbusiana⁹⁶⁷ e que já estava sendo reinterpretada pelos arquitetos cariocas e paulistas.

A partir desse momento, passam a coexistir características da tradição acadêmica e de uma “nova arquitetura” que buscava uma simplificação formal, o descarte da ornamentação e a padronização dos elementos da obra. Portanto, aparecem duas posturas convergentes nesse momento: uma que apesar de combater o decorativismo e o maneirismo acadêmico, ainda demonstrava fortes vínculos com a academia clássica, e outra mais relacionada à funcionalidade e à ausência de ornamentação.

Algumas residências são construídas em Porto Alegre possuindo forte identificação com a obra de Gregori Warchavchik⁹⁶⁸. A década de 30 também apresentou obras de grande porte com referências modernistas. De acordo com o livro *Arquitetura Moderna em Porto Alegre* (1978), de Alberto Xavier e Ivan Mizoguchi, onde os autores elaboram um roteiro de 160 exemplares, uma grande parte – 57 obras - foi produzida entre 1935 e 1959. Essas obras destacam-se pela simplificação das formas, a simetria, o tratamento volumétrico, a uniformidade rítmica da estrutura e das janelas, a monumentalidade, a sobriedade formal e a repetição de elementos simples.

A partir da década de 50 aparecem prédios facilmente identificáveis com a dos grandes mestres do movimento moderno (Le Corbusier, Walter Gropius, Mies Van der Rohe e Frank L. Wright), no entanto, acredita-se que no caso gaúcho, houve grande influência dos arquitetos cariocas (Niemeier, Lúcio Costa e irmão Roberto).

No caso de Santa Maria, já em 1936 foi construída uma residência (Residência Datero Maciel) a cargo do engenheiro Luiz Bollick e que apresenta um significativo jogo de volumes, ausência de elementos decorativos, coberturas planas e variedade de desenho de esquadrias. Assim como o edifício Mauá (1945-1950), primeiro edifício realmente em altura na cidade e que representava por si só a modernidade: era um grande prédio misto, com uma representante de uma importante loja de sapatos no térreo e um luminoso em neon de uma fábrica de refrigerantes. O edifício Taperinha (1955-1959) é outra importante obra da arquitetura modernista de Santa Maria. Trata-se de uma edificação mista, cuja escala (grandiosa) compete com as características de uma cidade tradicional que, no entanto, marca suas transformações de acordo com os demais centros urbanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção da identidade regional moderna do Rio Grande do Sul teve uma peculiaridade que a diferencia das outras regiões do país: as heranças portuguesa e espanhola, assim como outras imigratórias (alemã, italiana, etc), até esse ponto pode-se considerar que outras regiões do país também possuem tais características, porém, o território sul-rio-grandense possui um outro diferencial

⁹⁶⁷ Arquiteto Le Corbusier, arquiteto suíço, que viveu a maior parte da sua vida na França. Foi um importante representante da Arquitetura Moderna.

⁹⁶⁸ Arquiteto russo, imigrado e autor da casa da Rua Santa Cruz e da Casa Modernista da Rua Itápolis, ambas em São Paulo, e que são obras referenciais da introdução da Arquitetura Modernista no Brasil.

que é a sua íntima relação (e proximidade) com a cultura platina, fator que será importante na formação das suas características como estado.

Também será possível perceber que no caso de Santa Maria, a cidade teve um importante vínculo com a capital enquanto referência, como um “modelo” de transição para o moderno. Essa relação da cidade cosmopolita/moderna e a tradicional/conservadora foi relevante para a inserção da arquitetura moderna na cidade. Num primeiro momento, o referencial estava na arquitetura estrangeira, logo depois, passa a ser a arquitetura carioca e a paulista.

Dessa forma, é de extrema importância reconhecer a formação da identidade regional do Rio Grande do Sul articulada com a região platina, assim como, compreender de que forma essas influências dialogaram com o processo de modernização da Arquitetura gaúcha.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OLIVEN, Ruben George. *São Paulo, o Nordeste e o Rio Grande do Sul*. Ensaios FEE, Porto Alegre, (14)2:397-409,1993.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *A invenção da sociedade gaúcha*. Ensaios FEE, Porto Alegre, (14)2:397-383,1993.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *A cidade maldita*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; SOUZA, Célia Ferraz de. *Imagens urbanas: os diversos olhares na formação do imaginário urbano*. Porto Alegre: UFRGS, 1997.

FOLETTTO, Vani Teresinha. *A arquitetura em Santa Maria*. Pesquisa realizada na Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Artes e Letras, Departamento de Artes Visuais entre os anos de 1992 e 1994, com a participação da Faculdade de Comunicação Social.

FOLETTTO, Vani; BISOGNIN, Edir; KESSLER, Janea. *Arquitetura em Santa Maria: primeiras construções modernas*. Revista *Apreciando* / Universidade Luterana do Brasil. Centro de Artes e Letras. Curso de Desenho e Plástica. – N. 1 (out. 1998) – Santa Maria, 1998.

CANEZ, Anna Paula; COMAS, Carlos Eduardo; BOHER, Glênio. *Arquiteturas Cisplatinas: Roman Fresnedo Siri e Eladio Dieste em Porto Alegre*. Porto Alegre: UniRitter Ed., 2004.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História da Indústria sul-rio-grandense*. Guaíba: RIOCELL,1985.

ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

V Encontro de Teoria e História da Arquitetura. *Crítica na Arquitetura*. Cadernos de Arquitetura Ritter dos Reis. V. 3, Junho de 2001. Porto Alegre: Editora Ritter dos Reis, 2001.

FILOSOFÍA Y LITERATURA:
CLAVES DE LA POÉTICA DE JUAN CARLOS ONETTI

María Angélica Petit

*El hombre es pasajero en cuanto fenómeno,
pero su esencia íntima permanece intacta
y es indestructible.*

*El ser es tan poco como la nada
(das Sein ist so als das Nichts),
o también, todo fluye lo cual quiere decir que todo es
devenir.*

Hegel
Science de la logique

El politólogo uruguayo Carlos Real de Azúa -el calificativo utilizado por la historiografía actual es aplicable pero estrecho para caracterizar a este arquetipo de transdisciplinaria riqueza cultural- ha afirmado que “la historia es fundamentalmente tentativa de hacer inteligible nuestra circunstancia y no compensación moral o política, rescate graciable de lo que corre riesgo de perderse”⁹⁶⁹. Traslada a la creación literaria la sentencia se corresponde con el concepto que Onetti tiene de la función o misión del escritor.

Pensamos que el texto literario no es ajeno a lineamientos de mayor generalidad, que responden al concepto expresado en breves palabras por Ardao según el cual la filosofía gravita sobre las otras manifestaciones de la cultura. Situado en un tiempo histórico y socio cultural determinado al que su saber ni su conciencia puede ser ajeno, la escritura de Onetti no está constreñida ni responde a ningún sistema filosófico preestablecido, a un modelo teórico, ni siquiera en el orden literario. Lector incansable, periodista en tanto esta actividad fue su principal *modus vivendi* durante años, aunque sólo fuera por ello, fue un auscultor (no un *vouayeur* desinteresado) del mundo; de la realidad inmediata y la más lejana. El periodismo implica compromiso con la información, con la realidad empírica, con la verdad, con la sospecha en la acepción del jesuita José Luis Segundo, por último, un compromiso ético que rige su relación con el público lector.

Transponiendo conceptos y metodología desde la filosofía de la historia brindados por Real de Azúa a la pesquisa que nos proponemos, es decir, a los componentes o flujos de orden filosófico existentes en la escritura de Juan Carlos Onetti, podemos considerar que nos encontramos ante una textualidad narrativa - a la que globalmente considerada hemos llamado “Novela Total”-, animada por un *pensamiento entitativo, deductivo e inductivo*, de un fluir de estados de conciencia que no son sino imagen sensible del ser o existencia, del sí mismo de su autor.

Un esfuerzo de inteligibilidad hacia sí mismo, consciente o no, se inscribe en la *summa onettiana*, la recorre ejemplarizada por las más diversas situaciones que pueden advenir a ese inaprehensible y contradictorio personaje que es -en su experiencia real y terrena-, el ser humano.

⁹⁶⁹ En el semanario MARCHA, bajo el título “Una interpretación del país” Real de Azúa analizaba en un amplio contexto histórico-cultural el libro de Baltasar Messera *Blancos y Colorados*, cuyo título, tan ajeno a nuestro tema, da oportunidad a interesante conceptualización.

La escritura opera en el cuerpo social para poner de relieve un recorte que involucra la realidad donde confluyen y se articulan historia, cultura, sociedad y patología.

En el ser humano la relación encontrada de las pulsiones de vida y de muerte (Eros y Tanatos) actúan dentro de determinadas pautas socio-culturales. El Eros en eterna lucha con su enemigo también inmortal, actúa en el marco de diferentes reglas de juego dictadas por sociedades regidas por diferentes normas de convivencia, variables a través del tiempo histórico. “El yo se tiende entre un olvido y una espera por lo cual un presente es registrado y el correr del tiempo es vivido”, señala Gilberto Koolhaas⁹⁷⁰.

Desde la perspectiva de la tercera década del siglo XX -cuando Onetti comienza a escribir- hasta el año que se publica *Cuando ya no importe*, 1993, su última novela, se registran cambios socioculturales que conciernen juicios y valores éticos, estéticos y afectan mentalidades, la sensibilidad y la ideología tanto como la ciencia, la tecnología o la representación semiótica. Onetti no es ajeno a ese devenir. Su propia mirada, impregnada ella del pasaje del tiempo vital vivido, tampoco lo es, y la escritura lo registra. Sin embargo, como Foucault, Onetti se propone no soportar sino romper, atravesar la gazmoñería victoriana que impuso una sexualidad “retenida, muda, hipócrita”⁹⁷¹. Sus personajes se debaten en ese encuentro y desencuentro conceptual.

Onetti declara a texto expreso en diversas notas publicadas en MARCHA su admiración por autores como Joyce, Proust, Céline, Faulkner, en el Río de la Plata por Francisco Espínola, Roberto Arlt, Borges y Eduardo Mallea, por Victoria Ocampo y Susana Soca. Su escritura recoge flujos provenientes del impresionismo, de Cézanne, Gauguin, el Aduanero Rousseau, del constructivismo torresgarciano -reporteó al Maestro Torres García para el primer número del semanario Marcha, donde recibió el influjo de Carlos Quijano; en Buenos Aires se gestó su amistad con el crítico de arte Julio E. Payró, con quien mantuvo luego asidua correspondencia. De esa alquimia combinada con el “espíritu de la época” y un trasfondo filosófico que incluye a Heidegger y a Sartre, la mitología griega y el *Eclesiastés*, Onetti construye sus pautas normativas embebidas de tradición e innovación, de *tiempo vivido*, para plantear desde allí sus peculiares interrogantes, y construir su indeclinable sí mismo. Su yo en tanto escritor; *su mismidad*, en términos de Matisse, su credo: “*Hay un solo camino. El que hubo siempre. Que el creador de verdad tenga la fuerza de vivir solitario y mire dentro suyo. Que comprenda que no tenemos huellas para seguir, que el camino habrá de hacérselo cada uno, tenaz y alegremente, cortando la sombra del bosque y los arbustos enanos.*”⁹⁷²

Nacimiento - sueño- muerte. La historia humana es una historia de ensueños, de muertes⁹⁷³. “La muerte es una pregunta, el amor es una contestación” ha dicho Koolhaas⁹⁷⁴, y esto rige para Onetti y para sus personajes.

Puede presuponerse que ha existido una relación entre las “inscripciones primarias” y el inconsciente; el acontecer *en/del* inconsciente⁹⁷⁵. Luego, por desplazamiento, condensación y/o sincronía se produciría la elaboración secundaria que da lugar a la elaboración de un archivo, *arché*, que sería una fuente, núcleo o alimentación de la narración onettiana.

Este nutriente -para poner sólo un ejemplo- podría sustentar la relación entre los sucesivos e imbricados textos de Onetti “La larga historia”⁹⁷⁶ (cuento de 1944) y *La cara de la desgracia*⁹⁷⁷, novela

⁹⁷⁰ KOOLHAAS, Gilberto: “El cuerpo, el lenguaje, el inconsciente”. (T, II, p 97, Montevideo, 1987).

⁹⁷¹ FOUCAULT, Michel, “Método y dominio”, *La voluntad de saber*.

⁹⁷² ONETTI, Juan Carlos: Periquito el aguador, MARCHA, 1º de setiembre 1939, Sección “La piedra en el charco”, origen de la página literaria del semanario.

⁹⁷³ KOOLHAAS, Gilberto: T. II, p142.

⁹⁷⁴ KOOLHAAS, Gilberto, T. II, p. 147. Citado por PASCALE, Adolfo: “Apuntes sobre el sufrimiento perverso”, *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, “Fin de Siglo-Milenio, No 79-80, Montevideo, 1994, pp. 33-37.

⁹⁷⁵ Véase ACEVEDO de MANDILARSU, Sélíka, “La obra de Gilberto Koolhaas”, *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, No 79-80, Montevideo, 1994, pp. 15-17.

⁹⁷⁶ ONETTI, Juan Carlos, “La larga historia”, revista *Alfar*, Montevideo, 1944.

⁹⁷⁷ ONETTI, Juan Carlos: *La cara de la desgracia*, ed. Alfa, Montevideo, 1960.

corta de 1960 que hemos catalogado como *nouvelle* modélica donde amor y muerte se conjugan en mudo y definitivo abrazo.

La brevedad de la vida la gran incógnita, la muerte y el tiempo

El individuo ante la encrucijada de sí mismo, frente a la encrucijada del *ser para la muerte*. Veinticuatro veces está inscripta la palabra muerte en *El Pozo, nouvelle* que Onetti comenzó a escribir en Buenos Aires en 1932 y rescribió y publicó en Montevideo en 1939.

“Todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse”, dice Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, obra que se publica en Buenos Aires en la revista *Sur*, en 1947⁹⁷⁸.

La temporalidad de la vida humana enmarcada en la conciencia retroactiva del nacimiento y en la conciencia prospectiva de la muerte, inherente a la “fluyente historicidad del hombre en su existencia social”- definición de Ardao - con todos sus *pathos*, obsesionó a Onetti y alimentó hasta el fin de sus días su obra literaria.

ESPACIO Y TIEMPO EN ONETTI: espacio y tiempo individual y simbólico

Ante la dualidad ontológica de espacio (extensión) y tiempo (duración), en la concepción ontológica de Ardao el espacio es aprehendido y captado por la inteligencia: “La inteligencia aprehende la intimidad del tiempo real, porque empieza por aprehender primariamente la del espacio real. Sin esto último, todo tiempo, real y simbólico, carece de asidero; carece incluso de sentido”⁹⁷⁹. Nuestra conciencia efectúa una proyección “no del tiempo sobre el espacio sino del espacio concreto sobre el espacio abstracto, del espacio vivido, cualitativo y heterogéneo, sobre el espacio simbólico, cuantitativo y homogéneo”⁹⁸⁰.

Por tanto, la temporalidad existencial de la vida humana, con todos sus *pathos*, enmarcada en la conciencia retroactiva del nacimiento y en la conciencia prospectiva de la muerte aneja a la fluyente historicidad de la persona humana, tiene “por fondo ontológico el espacio sustantivamente real”, afirma el filósofo uruguayo en *Espacio e inteligencia*.⁹⁸¹ De acuerdo a lo expuesto, el pensamiento de Ardao se inscribe en la corriente espacialista que superó el temporalismo expresado en 1899 por Bergson en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* centrado en la idea de duración en tanto tiempo real, en 1927 por Heidegger en *Ser y Tiempo* y, por Minkowski en 1933 en *Tiempo vivido*, donde afirma que existe un espacio vivido lo mismo que existe un tiempo vivido⁹⁸².

La gran cuestión metafísica es para Ardao la especificidad de la vida humana; considera que el espacio vivencial, *espacio- en- que- se- es*, y por tanto *el- ser-uno-con- el- espacio* se revela en la intimidad misma del ser, idea madre que desarrolla en *Lógica de la razón y Lógica de la Inteligencia*⁹⁸³, tema sobre el cuál volveremos. Onetti puede ser tomado como ejemplo de pensamiento lógico aunado

⁹⁷⁸ SARTRE, Jean- Paul: *El existencialismo es un humanismo*, revista *Sur*, Buenos Aires, Año XVI, No 147, 148-149, p. 155.

⁹⁷⁹ ARDAO, Arturo: *Espacio e inteligencia*, Equinoccio, Caracas, 1983; FCE y Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1993, p. 20.

⁹⁸⁰ ARDAO, 1993, op. cit. p.27.

⁹⁸¹ Op. cit. p. 31.

⁹⁸² MINKOWSKI, Eugenio: *El tiempo vivido*, 1933. Fondo de Cultura Económica, México, 1973, citado por Ardao 1993, p. 6.

⁹⁸³ ARDAO, Arturo: *Lógica de la Razón y Lógica de la Inteligencia*, Biblioteca de Marcha y F.H.CC.E, UdelAR, Montevideo, 2000, p. 13.

por la plasticidad intuitiva propia de la inteligencia, al que alude Arturo Ardao en las dos obras mencionadas⁹⁸⁴.

Trasladamos las categorías que acabamos de proponer al proceso escritural de Juan Carlos Onetti.

El espacio referencial de la creación literaria de Onetti puede dividirse en dos grandes categorías que se corresponden a dos extensas etapas temporales.

La primera es la etapa que llamamos “La ciudad narrada”, pues el espacio geográfico en que transcurre la narración es el de las ciudades rioplatenses de Montevideo y Buenos Aires. La mención expresa de calles y plazas surge nítida, inequívoca de los textos escritos durante la década del treinta, a partir del primer cuento edito, “Veinticinco de Mayo- Diagonal-Veinticinco de Mayo” escrito durante la primera estancia de Onetti en Buenos Aires y publicado en el diario *La crítica* el primero de enero de 1933. El mismo año Onetti presenta la novela *Tiempo de abrazar* a un concurso que no gana, llamado por la revista *Life* en español. La novela, de la cuál algunos capítulos serán dados a conocer en el semanario MARCHA⁹⁸⁵, por largos años, permanece extraviada. Corresponde a esta etapa el texto de 1936 “Los niños en el bosque” que su autor calificó como ejercicio de adjetivación y estilo, y también la *nouvelle* *El Pozo*, publicada en Montevideo en 1939, el mismo año de la fundación del semanario MARCHA⁹⁸⁶ siendo Carlos Quijano el Director y Juan Carlos Onetti el Secretario de redacción. Quijano nació con el siglo, Onetti tenía treinta años. Ardao (a la fecha 27 años) escribió el primer editorial del semanario, el maestro Julio Castro -hoy se cuenta entre los desaparecidos- era el subdirector. Este equipo constituirá el germen de la “Generación del 45”, “Generación crítica” o “Generación de Marcha”. Dos años más tarde, en junio de 1941, Onetti regresa a Buenos Aires. Allí continúa, además de su actividad periodística, escribiendo los textos que integran la etapa que llamamos “la Ciudad narrada”, la de la escritura netamente rioplatense por situarse *locus* y personajes en las ciudades del Plata. Onetti Roberto Arlt y como Borges ha encontrado, construido su propio lenguaje: el habla coloquial, modalidad analizada con certeza por Noemí Ulla.

En 1950, con la novela *La vida breve* el espacio geográfico se modifica, el escritor construye *una-realidad- otra*, la ciudad de Santa María, sitio de imprecisa ubicación geográfica - lugar imaginado más que vivido, *lucus* fruto de la fantasía, de la voluntad de huir, de escapar a responsabilidades, por uno de los personajes clave, Juan María Brausen. La ficción recrea la ficción, salto cualitativo que llamamos ficción en tercera dimensión. Onetti dará preferencia a este espacio mítico para ubicar a partir de 1950 casi todas sus novelas y cuentos. Se crea así, la Saga sanmariana. En nuestro libro anterior *Juan Carlos Onetti o la salvación por la escritura* (Madrid, 1980), señalamos la importancia crucial que desde diferentes ángulos de análisis tiene *La vida breve*; coinciden Hugo Verani en un libro contemporáneo al nuestro, Beatriz Bayce, más recientemente Juan Carlos Mondragón y Roberto Ferro, mucho antes Emir Rodríguez Monegal y Mario Benedetti, dos primeros críticos de Onetti.

El tiempo, la temporalidad es otra de las coordenadas ficcionales básicas para todo escritor.

El tiempo en la Saga de Santamaría tiene signos de atemporalidad, salvo cuando la realidad histórica le indica a Onetti que corresponde a su ética, a su sensibilidad la mención colateral pero al mismo tiempo precisa. En la *nouvelle* *La muerte y la niña* publicada -a todo riesgo- en 1973 en Montevideo donde se encontraba viviendo Onetti, se alude, censura y ridiculiza sin nombrarlo, al titular del régimen dictatorial cívico militar Juan María Bordaberry. En *Cuando ya no importe* (1993, recordamos) Santa María avanza hacia el Norte y se adentra en el continente mestizo, donde la peonada de piel oscura es explotada por capitalistas y autoridades corruptas, traficantes de drogas que no se arredran ante el asesinato. El escritor -que como Quijano, Alfaro Julio Castro y Mercedes Rein,

⁹⁸⁴ ARDAO, Arturo, 1993, p. 13.

⁹⁸⁵ Fragmento de *Tiempos de abrazar* se publicaron en Montevideo en el semanario *Marcha*, N° 176, 19 de Marzo de 1943; N° 189 del 25 de Junio de 1943 y en N° 216, 31 de diciembre de 1941. En Buenos Aires, con el título “La total liberación”, el diario “La Crítica” publica un fragmento de esta novela, en *Crítica*, Revista multicolor de los sábados, N° 36, Abril 1934, pág. 4.

acusado de pornógrafo había conocido la cárcel en su ciudad natal, voluntariamente enclaustrado en su apartamento de Avenida América, en Madrid, sin desmedro del contexto ficcional, expresa su voluntad política de juzgar, de alzar la voz y denunciar. Cuando la realidad histórica lo reclama el aquí y ahora es una arista de la ficción onettiana porque así lo exige la ética del Premio Cervantes uruguayo. Si en la relación cognoscitiva el hombre es siempre *sujeto gnoseológico* y puede ser además *objeto gnoseológico*, en la relación valorativa, el hombre, siempre *sujeto gnoseológico*, puede ser también *objeto axiológico*, señala Ardao⁹⁸⁷.

El puesto del hombre en el cosmos

La obra de Onetti registra la inclinación del autor por los universales de la cultura, por los grandes supuestos ontológicos. Trasladaremos esta preocupación al aproximarnos a distintos planos y ejemplificaciones que nos brida la *summa* onettiana, a la que hemos definido (junio 2009) como *novela total*.

Dejando a un costado lo inorgánico (espacio-temporal) y lo bio-psíquico (sólo temporal), la tetralogía ontológica de Max Scheler -su obra con prólogo de Francisco Romero fue publicada en Buenos Aires en 1938- sitúa lo espiritual, aquello que hace del hombre el hombre, ni en el espacio ni en el tiempo porque allende al mundo tempo-espacial el espíritu goza de la calidad *supraespacial* y *supratemporal*.⁹⁸⁸

En el "Apéndice" a su libro del 2000 Ardao compara la ontología de los filósofos germanos Scheler y Hartman de quien *La Nueva ontología* fue editada en Buenos Aires en 1954, con la de Francisco Romero, expresada en *Apuntes para una filosofía*, de 1945 y *Teoría del hombre*, su obra mayor, publicada en 1952. Sin alinearlo necesariamente a una de estas concepciones, coincidencias cronológicas nos tientan considerar la accesibilidad de Onetti a la lectura en 1938 de *El puesto del hombre en el cosmos* para relacionar esta obra con la inquietud ontológica, la perplejidad, la falta de respuesta, la soledad de Eladio Linacero, personaje fundante en el proceso escritural de Onetti.

Una tarde de mal humor por falta de tabaco, la veda de fin de semana había sido decretada por el Presidente o dictador Uriburo, a los cuarenta años, encerrado en un cuarto de conventillo en Buenos Aires -*hay dos catres, sillas despatarradas y sin asiento, diarios tostados por el sol, viejos de meses, clavados en la ventana en lugar de vidrios*, Linacero se propone escribir sus memorias, y más precisamente contar *la historia de un alma, de ella sola, sin los sucesos en que tuvo que mezclarse, queriendo o no. O los sueños. Desde alguna pesadilla, la más lejana que recuerde*⁹⁸⁹.

Lo curioso es que, si alguien dijera que soy "un soñador", me daría fastidio. Es absurdo, reflexiona.

¿Cuál es la relación inconsciente/ sueño/ ensueño/ escritura?

Puede considerarse que existen vasos comunicantes en torno a la relación lenguaje /inconsciente/que pasa por la vaguedad o incoherencia del sueño, una historia ilegible que transcurre incluso en la semi vigilia; entre la palabra discursiva y la palabra textual; entre la rememoración y la memoria, para ser finalmente registrada, sellada podría decirse, *en-por-la-escritura*.

Hemos descrito el *locus* del que parte la narración, donde está instalado el narrador homodiegético, que narra en primera persona.

En el mundo de los hechos reales -la expresión es de Linacero- la radio del restaurant donde acude para adquirir fiado un paquete de tabaco, sitúa la acción, es decir, el tiempo histórico de los hechos narrados: *Italia movilizó medio millón de hombres hacia la frontera con Yugoslavia; parece que habrá guerra*. El tiempo narrado coincide con el tiempo vivido por el escritor. Escritor-periodista, recordamos. Secretario de redacción de MARCHA durante el lapso junio 1939-junio 1941, la primera

⁹⁸⁷ ARDAO, Arturo: "El hombre en cuanto objeto axiológico", *Espacio e inteligencia*, Op. cit., pp. 135- 147.

⁹⁸⁸ SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos aires, 1938, pp.143 y 91.

⁹⁸⁹ ONETTI, Juan Carlos, *El Pozo*, Ed. Signo, Montevideo, 1939, p.11 en la original.

página del Año I, No 1 del semanario, 27 de junio del 39 está dedicada a la declaración de la Segunda guerra mundial.

Más allá de este pie colocado en la realidad empírica, en el mundo de los hechos reales -primer nivel en la escala ficcional, la escritura, los personajes guían sus actos sea por el impulso afectivo, el instinto, la memoria asociativa, lo que Scheler llama inteligencia práctica. Para Francisco Romero la función teórica corresponde sólo al espíritu. ¿El *alma* evocada por Linacero? Es “el espíritu el que completa y perfecciona la índole humana afirma” Romero. Se trata del psiquismo preintencional, de la conciencia intencional o de la intencionalidad, en su consabido significado escolástico-brentaniano-husserliano”, agrega el filósofo argentino en *Teoría del hombre*, Buenos Aires, 1952. Pretendemos situar el conocimiento teórico que permea la mentalidad bonaerense y montevideana y el eventual marco de lecturas de Onetti: su horizonte cognitivo.

La inteligencia está ligada a la intencionalidad, explica Ardao, quien recuerda la *Filosofía del entendimiento* de Andrés Bello, un siglo anterior, que relacionaba mente, entendimiento, inteligencia⁹⁹⁰.

Otras corrientes filosóficas han sido identificadas en relación al tema que estamos desarrollando. Transcribimos parte de reportaje que realice para *Cuadernos de Marcha*, a Noé Jitrik en Buenos Aires en 1952.

Noé JITRIK: En relación a esos años que Onetti vivió en la Argentina, pienso que la atmósfera que se vivía en Buenos Aires no debió ser muy diferente a la de Montevideo. La atmósfera de los años treinta podría calificarse de preexistencialista, para formular una etiqueta muy general, que se corresponde más con lo ambiental que con una tendencia literaria o con un alcance filosófico. Creo que Onetti interpretó lo que pudo haber estado en germen en otros escritores argentinos en ese momento. No digo que no lo estuviera también en otros escritores uruguayos al mismo tiempo.

— ¿Por ejemplo?

Noé JITRIK: Roberto Arlt. El Roberto Arlt que se irrumpe en el año 31, 32, con *El lanza llamas*, sin que haya una relación, en lo explícito, muy ajustada con Onetti. Es donde esa atmósfera existencialista arltiana es más estridente y se desconecta con lo que puede tener de existencialismo posteriormente, la novela negra, que en Onetti es siempre más atenuado, más sofocado. En él hay una relación intrínseca con la palabra, que en Roberto Arlt prácticamente no está.

— **¿Cabría relacionar a Onetti con otro u otros escritores argentinos de esa misma época o promoción literaria?**

Noé Jitrik: Cabría relacionarlo con otro escritor argentino muy importante, no por la lectura que se haya hecho de él sino por la obra, que es Arturo Cerretani, que si no hubiera muerto tendría hoy más o menos la edad de Onetti y que encarna o recoge una atmósfera filosófica semejante; por supuesto que en una identidad propia e incomparable, como lo es la de Onetti.

Digamos que Onetti “pesca” algo, en lo que escribe, de lo que se está sintiendo en la literatura argentina más o menos al alcance de la mano.

Por otro lado, y es una de las características de la Argentina, no creo que se haya vivido la presencia de Onetti como la de un extranjero, ni mucho menos, del mismo modo que más tarde a Roa Bastos se lo vio como formando parte del núcleo intelectual, pero eso no garantiza otro estatuto de lectura que el que realmente tuvo. Onetti fue el objeto de deslumbramiento de algunos pocos.

— **Como también lo fue en Uruguay.**

Noé JITRIK: Yo recuerdo que a mí me hablaron de Onetti por el 55 o 60. Antes nadie me lo había mencionado, sin embargo algunos entusiastas, algunos *fans* vieron en Onetti un núcleo muy importante. No era un modelo ni una influencia sino un núcleo, una sugerencia. En el nivel que se

⁹⁹⁰ ARDAO, Arturo, *Lógica de la Razón y Lógica de la Inteligencia*, op.cit., pp. 134-135.

podía estar viendo a Faulkner después de la traducción por Borges de *Palmeras salvajes*, el libro que permitió en la Argentina se hablara de la existencia de Faulkner. Son libros que a Onetti podían haberle importado.

— *Esto se puede afirmar categóricamente. Basten sólo dos menciones el reconocimiento de su deuda literaria en "Réquiem por Faulkner" y el entusiasmo por Artt – a quien conoció en los años 30- y su obra, en el prólogo: el a una edición posterior de El juguete rabioso. ¿Y en cuanto a la influencia literaria que Onetti pudo irradiar en Buenos Aires?*

Noé Jitrik: A mí me presentaron a Onetti como alguien capaz de construir un mito de autor, un mito de universo literario, un mito de literatura local, con *una suerte de irradiación modélica*, valga la palabreja. Modelo del cual sí, podemos reclamar escritores argentinos de los más interesantes, como Juan José Saer. En los comienzos de la obra de Saer hay ciertos toques, ciertas vibraciones que no pueden sino vincularse con la atmósfera Onetti.

A mí no me gusta hablar de influencias porque me parece que cuando uno descubre una vibración en un escritor y esa vibración se le impone, no es influencia, es una apertura, que es diferente.

En 1987, en reportaje realizado en Madrid por Magela Prego, periodista uruguaya, recostado y apoyado sobre un codo, Onetti afirma que cuando joven tuvo interés en conocer y reportear a Sastre para declararle su adhesión al existencialismo. Resolvió no acudir a la cita, porque Sastre le comunicó que al día siguiente debía operarse de la vista. Onetti consideró, por tanto, que no era oportuno distraer en esas circunstancias, el tiempo del filósofo francés.

EL Pozo: inteligibilidad del sí mismo interrogante de justificación existencial

Mirada sobre sí mismo. La existencia que escudriña el vacío, el extrañamiento respecto al afuera, el ensimismamiento del yo y paralelamente la soledad del ser en medio de la ciudad son explicitados, inequívocos en sus extraordinarias confesiones por Eladio Linacero: *Hubo un mensaje que lanzara mi juventud a la vida; estaba hecho de palabras y confianza. Se lo debe haber tragado el agua como a las botellas que tiran los naufragos*⁹⁹¹.

De esta manera -juego de espejos, diálogo entre personaje y escritor- el narrador textualizado que es Linacero nos remite a los primeros textos de Onetti que mencionamos antes, *Tiempo de Abrazar* (1933) y "Los niños en el bosque" (1936). Pero ahora, prosigue Linacero en sus cuarenta años, *siento que mi vida no es más que el paso de fracciones de tiempo, una y otra, una y otra, como el ruido de un reloj, el agua que corre, moneda que se cuenta. Estoy tirado y el tiempo pasa.*

Y luego: *Yo estoy tirado y el tiempo se arrastra, indiferente, a mi derecha y a mi izquierda*⁹⁹².

Agnóstico, se enfrenta a lo inasible: *Esta es la noche; quien no puede sentirla así no la conoce. Todo en la vida es mierda y ahora estamos ciegos en la noche, atentos y sin comprender*⁹⁹³.

Sin respuesta, cortadas las amarras, fuera del espacio y del tiempo, suspendido en la nada Linacero sitúa su puesto en el cosmos. Las sentencias se suceden reveladoras: *Esta es la noche. Yo soy un hombre solitario que fuma en un sitio cualquiera de la ciudad; la noche me rodea, se cumple como un rito, gradualmente, y yo nada tengo que ver con ella*⁹⁹⁴. El ser se mimetiza con el misterio: Hay

⁹⁹¹ *El Pozo*, op.cit., p. 93

⁹⁹² *El Pozo*, op. cit., p. 97.

⁹⁹³ *Ibidem*.

⁹⁹⁴ Op. cit., p. 98.

momentos, apenas, en que los golpes de mi sangre en las sienes se acompañan con el latido de la noche. He fumado mi cigarrillo hasta el fin, sin moverme.⁹⁹⁵

Terminadas sus extraordinarias confesiones, Linacero nos vuelve a interpelar: *Sonríe en paz, abre la boca, hago chocar los dientes y muerdo suavemente la noche. Todo es inútil y hay que tener por lo menos el valor de no usar pretextos.* Imposible para el ser apresar el misterio, hallar la respuesta: *Me hubiera gustado clavar la noche en el papel como una gran mariposa nocturna. Pero en cambio, fue ella la que me alzó entre sus aguas como el cuerpo lívido de un muerto y me arrastra, inexorable, entre fríos y vagas espumas, noche abajo*⁹⁹⁶.

Haidegger, Nietzsche, Sartre, no serían capaces de alcanzar la belleza de esta prosa poética.

El Pozo es, creemos, el mensaje nuclear que desarrolla en sus cuentos y novelas que componen la que bautizamos *Novela Total. Opera prima/Opera omnia* de Juan Carlos Onetti. Este vacío existencial, esta inquietud, este constante interrogante que alberga alguna esperanza e interroga incluso las sagradas escrituras (en particular el *Eclesiastés*), que plantea todos los enigmas de la peripecia y la conducta conciente e inconsciente del ser humano, es el inconmensurable legado de Onetti, el gran exiliado.

De quien acusado de pornógrafo junto a Quijano partió sin abandonar la pluma, confiando tenaz, en *la salvación por la escritura*.

Para disponer del instrumento que le era necesario en 1950, a la mitad del camino de la vida, creó el mundo mítico de Santa María: espacio existencial, mundo real y ficticio: ficción en tercera dimensión. Lo habían entrevistado y reclamado antes personajes jóvenes, de la primera época, Jason, Raucho y otros.

Vivieron luego la peripecia una galería de personajes, varios de ellos suicidas; arquetipos como Díaz Grey, Carr, como Larsen o Jorge Malabia; *muchachas* que como el amor se oxidan con el pasaje del tiempo para transformarse en *mujer*; mendigas como Rita, prostitutas como Ester y tantas otras. Mujer inacabada, como Angélica Inés; defraudadas por el amor como Elvirita. Amante más allá de la muerte como Julita Bergner.

Atrapar a la muchacha en su edad primera, el amor en su inicial floración y detenerlos en el tiempo y clavarlos como a una mariposa nocturna, tal como había soñado Linacero, es una de las obsesiones que acompañan todo el proceso escritural de Onetti.

La Saga de Santa María se inicia promediada *La vida breve* y concluye en *Cuando ya no importe*, insume por tanto, cuarenta y tres años de escritura la primera parte, desde 1933 a 1949, diez y seis y la segunda parte, desde 1950 a 1993, cuarenta y tres; en total esta *Opera omnia* exigió a su autor al menos sesenta años escritura. Penetrar en ella, dilucidar sus mensajes, o al menos intentarlo, es ahora, tarea de ustedes.

Onetti escribió para los lectores de ésta y todas las épocas. Es de esa manera que este uruguayo sin retorno, pero que se introdujo mediante la escritura en el panteón familiar en el *cementerio marino*, próximo al Río de la Plata que baña la ciudad de Montevideo -cementerio del Buceo-, escribía para sí mismo, para su placer, su insaciable vicio.

⁹⁹⁵ Op. cit., p. 99.

⁹⁹⁶ Ibidem

X Corredor de las Ideas

Aproximación crítica de la Condición Humana en el contexto latinoamericano de hoy

Título de la ponencia: **Corporalidad y memoria en ensayos fotográficos sobre la experiencia del campo de concentración en la Argentina**

Autor: Silvia Kuschnir

Las huellas y la resemantización de los significantes desaparición y desaparecido

Andreas Huyssen (2004) enmarca las acciones para no olvidar el destino de los desaparecidos, en una lucha que no sólo es política y jurídica sino también simbólica. Una serie de *ejercicios de memoria*⁹⁹⁷ realizados mediante ensayos fotográficos se encuadrarían en esa lucha en la cual la localización del destino de los desaparecidos ocupa un papel relevante pero no excluyente, en cuanto su objetivo es aparecer a los desaparecidos, luchar contra el borramiento: la *aparición con vida*.

En sus aspectos simbólicos esta lucha por la memoria involucra una resemantización de la figura del desaparecido ligada a la necesidad de contrarrestar las políticas de borramiento implementadas por la última dictadura militar en Argentina⁹⁹⁸. En otras palabras, se trata de una forma de lucha que surge como respuesta a la violencia generada por un sistema que incluyó también una resemantización entre las prácticas de desmemorización y pérdida de las identidades.

En el caso de los ejecutores del terrorismo de Estado, tales prácticas se expresan como forma de violencia política, como lucha por el poder político apoyada no sólo en una lucha por las significaciones de los significantes de dominio social, sino, además, en una lucha mediante la instalación de significantes cuyo significado los constituyó en mecanismos de la política de desaparición. En este sentido se debe entender tanto la instalación de significantes que traducen significados que responden a la expresión de indecibles⁹⁹⁹ que dan cuenta de la excepcionalidad de la vida en el campo¹⁰⁰⁰ como también el cambio de nombres de los niños apropiados¹⁰⁰¹ y la transmutación del sentido de los términos vinculados a la lucha política de los padres. La política de desaparición de personas incluyó no sólo la desaparición física sino el borramiento de esa desaparición realizado en el nivel de las huellas físicas y de las significaciones mediante la normalización de la relación entre el significante “desaparecido” y un significado que roza el umbral de lo irrepresentable, que habita una línea de ambigüedad que lo torna ilocalizable (o localizable en el espacio del campo): el sentido de desaparecido como *no-vivo–no-muerto*.

Frente a estas prácticas de violencia simbólica, las fotografías que consideramos son parte de una lucha que también –pero no sólo– es *simbólica*, donde el sintagma “aparición con vida” no expone una expresión imposible de tinte utópico, sino a una propuesta posible. Esta lucha se orientaría a una forma borramiento más que a una forma de olvido, pero un borramiento opuesto al del negacionismo: no el borramiento de la memoria acerca de las políticas del borramiento sino lo contrario, del borramiento

⁹⁹⁷ Si bien en esta ponencia no intentamos exceder la interpretación de aquellos ejercicios de memoria que seleccionamos: los de Helen Zout, Julio Pantoja, Lucila Quieto, Marcelo Brodsky y Martín Acosta, tentaremos algunas precisiones que pudieran ser extensivas a otros casos.

⁹⁹⁸ Se utilizan indistintamente las expresiones ‘la Dictadura’ y ‘el Proceso’ para referirse a los gobiernos responsables y ejecutores del terrorismo de Estado en Argentina que ocuparon el poder entre 1976 y 1983

⁹⁹⁹ La detección de tales indecibles se habilita desde la concepción agambeniana del campo, cuestión que trabajamos en una ponencia presentada en las *Jornadas Giorgio Agamben* en la UNSAM (2008).

¹⁰⁰⁰ Hablar de “campo” en Argentina, en el sentido agambeniano, importa hablar de los *Centros clandestinos de detención y exterminio* (CCDE) pero también de la sociedad que sufre sus efectos dado el fenómeno de irradiación que involucra a la vida cotidiana fuera del campo de concentración en sentido estricto

¹⁰⁰¹ Cuestión que según Samuel Basz (2004) se enmarcaría en un intento nominalista masivo con el que se habría intentado “injetar, empezando por nuevos nombres propios, los significantes con los que se pretendió controlar y desviar la causa y el recorrido del deseo progenitor, queriendo hacer anónimo lo que no lo fue y manteniendo en el diseño de un amo cobarde, la voluntad de los apropiadores.”

que propone la expresión “desaparecido” con las cargas que adquiere dentro del marco del Proceso – como *no-vivo–no-muerto*–. El significante “desaparecido” en el contexto de estos concretos ejercicios de memoria es resemantizado desde la imagen posibilitando la “aparición con vida”. Aparición con vida que no involucra intentos de resucitar situaciones en un sentido mágico ritual sino un ir al pasado para *comprenderlo*, para tener el control sobre la propia historia, llenando los espacios borrados de la historia de modo de reconstruir la continuidad histórica.

En este marco la representación de los desaparecidos –siempre “los” desaparecidos, desaparecidos concretos y no “el” desaparecido– se manifiesta como posibilidad de re-instalar la dimensión histórica mediante el sentido de huella, de la presencia física de las huellas y de la corporalidad, de la restitución en imagen de lo que fuera borrado. Intentamos una explicación a las soluciones encontradas.

El saber acerca de la fotografía nos dice que sólo es posible registrar fotográficamente aquello que tiene existencia física, que puede dejar marcas, la presencia. No puede fotografiarse aquello que ha sido borrado, la ausencia. En términos de Ricoeur, no habría huellas que hablen de la ausencia (2004:545). Desde una lógica basada en las oposiciones no habría posibilidad de referente empírico de la desaparición que testifique ni por sí ni por sus huellas y de haberlas no hablarían de la experiencia del campo en sentido pleno. Cuando Ricoeur expresa que las huellas no pueden hablar de ausencia, habilita, desde la aparentemente negatividad de su expresión, la lectura de un sentido que afirma la posibilidad de la representación. Según este pensador, la huella es presente como inscripción y, a la vez, signo de lo ausente. Como ninguna huella hablaría de ausencia, habría que “dotar a la huella de una dimensión semiótica, de un valor de signo, y considerar la huella como un efecto-signo, signo de la acción del sello sobre la impronta” (2004:545). Debemos hacer hablar a las huellas y de ahí deriva el carácter de *ejercicio*, de la acción, como propia de la memoria. El pensar en la *huella-index* nos remite a algo que ya no está, pero que está unido a ella desde una relación presencial (cfr. Dubois, 1994). La huella, que está en el presente, nos permite *hacer* aparecer –en la memoria y en la historia– un objeto que se vincula con ella vivencialmente. Huellas de luz, de saberes, de historia, de ideología; utilizando una expresión derridiana: huellas como *señal de un trazo*. Huellas como marcas que se dejaron y que se abren al sentido mediante la activación desde un tiempo otro.

En estas reconstrucciones de historias individuales la fotografía conservada desde el pasado juega un papel fundamental en la representación del presente. Ya sea que se la presente como testimonio de la existencia de un plan sistemático de desaparición o como testimonios de existencia. En todos los casos como huella de la existencia histórica del desaparecido, el cual se presenta directamente o se incluye mediante mecanismos de trucaje –superposición, yuxtaposición, fusión de parte de las imágenes– o se incorpora como un elemento que se conserva y se muestra en las manos de los hijos o dentro de la habitación donde ellos son fotografiados.

Tal recurso instala a los desaparecidos en la dimensión histórica y domina las fotos de Julio Pantoja y Lucila Quieto. En ellas, además del fotógrafo, los hijos toman decisiones acerca de cómo representarse en relación a sus padres desaparecidos y lo hacen incluyendo fotografías de sus padres. Las fotografías muestran y demuestran que los *desparecidos* tienen una existencia en la historia, que tuvieron una vida. En las imágenes de Quieto, no hay un presente histórico donde padres e hijos estén juntos, pero sí están en el presente las huellas de ambos. Se trata de las huellas imposibles de borrar pues los rostros de los padres y los hijos coinciden o se sitúan en el presente de la imagen en una relación nunca sucedida posibilitando allí lo que no se dio en la propia historia, pero a la vez asegurando la historicidad de los padres y la identidad de ambos. Tanto en los ensayos de Pantoja como en los de Quieto, los desaparecidos son reinstalados en la historia mediante la presencia de su fotografía incluida en la de los hijos y a la vez como huellas en el cuerpo de los hijos, hermanos y nietos.

Brodsky recupera la historia de sus amigos y su hermano mediante fotografías donde aparecen con vida. Los amigos nos muestran fotografías donde se afirma –con el énfasis de la repetición– que sus compañeros desaparecidos son parte de su historia.

Zout en *Imágenes robadas...* explicita el sentido de testimonio cuando rescata fotografías de los

archivos de la ex Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBBA). En otros trabajos expone las marcas que la política de desaparición de personas dejó en los sobrevivientes y en los lugares en los que ocurrieron sus secuestros. Un caso particular es el de Jorge Julio López quien fue fotografiado por Zout como ex detenido-desaparecido, como cuerpo-huella de las políticas del campo. Su fotografía es hoy es la de un desaparecido más y lo que fuera ejercicio de memoria de su parte se constituye en una suerte de fotografía tomada a futuro y testimonio de que el campo, de algún modo, sigue funcionando.

Martín Acosta, en *ADN*, nos presenta un diálogo entre fotos del pasado y del presente, recurso que utiliza también Gustavo Germano en *Ausencias*, al rescatar fotografías de los desaparecidos en situaciones de la vida cotidiana y volver a rehacer la escena en el presente indicando con énfasis la ausencia¹⁰⁰².

El mismo sentido de “aparición con vida” se hace presente en la inclusión de los nombres de los desaparecidos en los bosques de la memoria, en los memoriales o las fotografías que llevan las Madres. Es dable recordar que cuando se propuso el primer *Siluetazo*¹⁰⁰³ no debía haber nombres ni fotografías ni referencias individuales; sin embargo, hubo quienes inscribieron nombres, la fecha de detención, dibujaron rostros o perfiles de mujeres embarazadas. La representación que se realizó en la práctica performativa resignificó la propuesta original. Aún cuando el mismo hecho de marcar un contorno remitía a la huella de alguien que no está; el nombre, los rasgos mínimos que refieren a situaciones de una existencia particular, nos permiten leer la voluntad de recuperar la existencia concreta y posibilitar la inscripción en la historia.

Las huellas corporales presentes en la fotografía testifican la imposibilidad de la desaparición plena. Dicho de otro modo, el sentido de desaparecido de la nefasta explicación del dictador Videla¹⁰⁰⁴ se trastoca. Los desaparecidos son personas de existencia concreta y no *no-vivos-no-muertos* que no están en ningún lugar ni tiempo. Hubo prácticas de desaparición, hubo responsables, de lo cual también hay huellas.

Estas fotografías como ejercicios de memoria se entenderían dentro lo que Ricoeur llama la problemática del olvido por destrucción de las huellas (2004:533), en relación las huellas “escrita” y “psíquica” (2004:547), pero entendemos que incluiría la huella en un sentido biológico, la huella corporal: las marcas que unen a padres e hijos y las marcas de la desaparición de los padres en ellos (marcas de las políticas del campo en los hijos). Da cuenta de ello el que no se trate de versiones del pasado presentadas como expresión de una verdad totalizante sino como historias individuales y cargadas de subjetividad aún cuando fueron elaboradas por fotógrafos que se vinculan de modos diferentes con el desaparecido, lo cual también deja marcas en la forma de construir la imagen. En unos casos se trata de una búsqueda vinculada a la necesidad de militancia –no como deber de recordar con anclaje en el pasado que lo torne inmovilizante sino acudiendo a la memoria como necesaria para la acción en el presente–, como en los casos del fotógrafo Julio Pantoja (*Los Hijos, Tucumán veinte años después*), el reportero gráfico Martín Acosta (*ADN*) o Helen Zout (*Huellas de desapariciones durante la última dictadura militar en Argentina 1976-1983; El agua como tumba, Descubrimientos; Imágenes robadas, imágenes recuperadas*). En otros, se trata de ejercicios de memoria vinculados a la búsquedas personales –identitarias, restitutivas, de duelo– dado su vínculo familiar con el desaparecido o a ambas, así los trabajos de Lucila Quieto (*Arqueología de la Ausencia*), Marcelo Brodsky (*Buena Memoria y Nexos*) y Gustavo Germano (*Ausencias*), sin dejar de considerar la participación de los hijos en los trabajos de Pantoja y Quieto puesto que toman decisiones con respecto a la forma de representarse. En las búsquedas personales es el propio cuerpo del fotógrafo el que se expone como huella junto a otros cuerpos marcados por la desaparición –otros hijos, amigos–, de modo que las que son primariamente historias individuales son siempre historia compartida. En otros casos las huellas corporales que se incluyen desde lo icónico son las de los hijos o las del

¹⁰⁰² El mismo recurso ha sido utilizado por Clara Rosson, Inés Ulanovsky y María S. Nívoli.

¹⁰⁰³ 21 de septiembre de 1983, proyecto original de Rodolfo Aguerreberry, Guillermo Kexel y Julio Flores.

¹⁰⁰⁴ “No tienen entidad, no están ni vivos ni muertos, son desaparecidos” (*cit. in* Domínguez, 2001)

desaparecido (Quieto, Zout, Pantoja), de sus restos (Zout) o de los lugares donde estuvo o pudo haber estado rescatándose la mirada del desaparecido (Zout).

Siempre se trata de historias presentes que no pueden desligarse de un pasado confuso, que se (con)funde con el presente. Cuando estos fotógrafos retratan a hijos y familiares de desaparecidos, los ubican en el presente, pero un presente habitado por el pasado, plagado de huellas y ausencias. Es más compleja la articulación de tiempos que realiza Quieto, donde en algunos casos es difícil distinguir entre pasado y presente. En general trabajan esta relación como un fluir constante, mediante el juego entre imagen y palabra sin intentar reconstruir el pasado sino exponer las huellas del pasado en el presente, dando cuenta de un presente dislocado.

En estos ejercicios de memoria, el umbral que posibilita el testimonio –con el dinamismo propio del umbral– es un presente habitado por huellas del pasado y por miedos y esperanzas en relación al futuro. Desde ese umbral se realizan intentos de reconstruir la propia historia individual (Brodsky, Quieto) o la historia social a partir de historias individuales (Acosta, Brodsky, Pantoja, Quieto, Zout) que, vinculadas a la historia social, nos acercan a verdades fragmentarias. El propio medio elegido no permite despegar al referente individual de la imagen –desaparecidos concretos y no un colectivo despersonalizado– aún cuando la historia sea historia compartida.

La exposición del cuerpo como huella de la ausencia

La fotografía nos hierde con la verdad del tiempo muerto, de lo que ya no puede ser más, de ahí el impacto que producen. Desde este saber acerca de la fotografía lo que hierde en estas fotografías se torna lo que restituye. Nos indica que a pesar de todo no se produjo el borramiento. Los artistas nos dicen no sólo que la historia ocurrió, sino que la vida ocurrió y que sigue ocurriendo

Estas fotografías parecieran contradecir el conjunto de saberes acerca de “la” fotografía, los saberes de *arché* (cfr. Schaeffer, 1990:11) y, paradójicamente esos mismos saberes permiten la significación. En relación al referente, en algunas fotografías se presentan situaciones imposibles o que habiendo sido posibles no podrían haber sido captadas por la cámara fotográfica; en otras vemos retratos de quienes posaron para fotografías diferentes a las que se nos presenta. Lo que sucede pareciera pura decisión del fotógrafo que instala una realidad imposible o no sucedida, o sucedida y no vista, a) con un referente imposible de haber sido fotografiado o b) de un referente que se instalaría en el futuro con respecto al momento de tomar la fotografía. La primera situación se da en las fotografías de Quieto donde el referente es mudado a otro tiempo, instalándose un referente imposible de ubicar en un tiempo histórico: las edades de hijos y padres impiden que hayan posado juntos para estas fotografías y no sólo el que sepamos que están desaparecidos. El segundo caso es el de los “juegos a morir” de Brodsky, una suerte de fotografías del futuro a la vez que modos de conjurar la desaparición con la instalación de la muerte como referente posible de la imagen. En el contexto de la representación del campo, la muerte importa restitución en tanto funciona a modo simbólico como un mecanismo para “matar la muerte”. Citamos a Bazin para explicarlo:

“Cualesquiera sean las objeciones de nuestro espíritu crítico, estamos obligados a creer en la existencia del objeto representado, es decir, vuelto presente en el tiempo y en el espacio¹⁰⁰⁵. La fotografía tiene el beneficio. No se esconde en la fotografía en la exposición de fotografías, en la vuelta a las fotografías, un deseo de restitución, de una transferencia de la realidad de la cosa sobre su reproducción.” (cit. in Dubois1994:31)

Al re-presentar algo que no fue: la muerte y no la desaparición –cuando, por ejemplo, Brodsky nos presenta su autofusilamiento en una plaza pública–, se “mata” simbólicamente la desaparición. Representar la muerte hace presente la vida. Contradiendo en apariencia el noema barthesiano, el “esto no-ha-sido” posibilitaría la restitución del desaparecido en la memoria, de la vida frente a la desaparición. Si un momento es en la fotografía es porque ya *no* es en el presente, pero *fue* en el

¹⁰⁰⁵ El subrayado es nuestro

pasado

Tampoco es posible el referente de las fotografías de Helen Zout sobre los vuelos de la muerte, pues supondría ubicarse en el lugar del desaparecido en el momento de los vuelos lo cual “sabemos” que no es posible. Perturba en todos los casos. Aún así la indicialidad del signo fotográfico instala esos referentes en el pasado.

La negación del referente explicitado en la imagen, la convivencia de lo contradictorio, exponen el corte provocado, no-natural, a-normal en el devenir previsible humano. No es en la seguridad del “esto ha sido” que se instala la significación, sino en el *desvío*. Que el noema de estas fotografías sea el “esto no ha sido” responde a la misma realidad representada. Lo ambiguo pero también lo no dicho, lo que sabemos acerca de la historia y la ausencia, a la vez que imposibilitan que la imagen sea actualización de un referente empírico (no ficcional), lo convierte en representación de una verdad –empíricamente sucedida–. Estas imágenes parecieran contradecir lo que para Barthes es el noema de la fotografía y hablarnos, más bien, de un “esto no ha sido” permitiéndonos retornar al “esto ha sido” por la misma imposibilidad del referente (quizá quepa decir que el referente se adhiere a la imagen por su ausencia).

Estos fotógrafos testimonian la desaparición porque lo que testimonian es la imposibilidad del referente empírico frente a la cámara y aún así dan cuenta de su presencia como huella: es la letra que identifica, los objetos personales, los nombres, los rasgos, los retratos de quienes no están pero tuvieron una vida y sobre todo el cuerpo de quienes por lazos familiares se vinculan a los desaparecidos. El cuerpo como testigo y huella de las políticas del campo y, en el caso de hijos y hermanos, a la vez, como huella del desaparecido porque el desaparecido no es un des-existente, es parte de la propia sangre de quien se muestra en imagen –son los rasgos de los padres los que están impresos en el cuerpo de los hijos y las imágenes lo testifican–.

El cuerpo como huella del borramiento

La relación entre fotografía y referente es diferente en aquellas fotografías donde se desdibujan u ocultan los rostros, donde se nos muestran situaciones *posibles* en el presente. Se trata de situaciones y personas que sabemos han estado o pueden haber estado frente al fotógrafo para ser fotografiadas.

En los ensayos de Zout y Brodsky cuando se borran los rostros se rescatan las identidades mediante el diálogo entre imagen y textos paraicónicos. Zout representa a Gabriela Martínez, una hija de desaparecidos, de espaldas utilizando una velocidad lenta que incorpora la dimensión temporal pero nos impide reconocer al referente. El borramiento no es tal pues, junto a la fotografía, la escritura afirma la existencia de los padres y de Gabriela. En las fotos de Brodsky en el exilio, este oculta su rostro con diferentes mecanismos pero rescata la identidad mediante la palabra escrita.

Hay otras fotografías donde no nos es dado ver, donde se borran las identidades: no hay rostros, no hay miradas que nos miren, no podemos ver a los hijos o familiares de desaparecidos como huella y tampoco hay textos que los indiquen.

En las fotografías que Pantoja llama “NN” no hay datos salvo una leyenda que da cuenta de un lugar y una fecha, inscripciones incluidas en el borde –suerte de *passepartout* que en los otros casos incluye datos de la identidad– en las que podemos leer: “Tucumán, Argentina” y a renglón siguiente el año en el que se tomó la fotografía. El lugar: Tucumán, no sólo la provincia a la que pertenecen estos hijos y el propio fotógrafo, sino un lugar simbólico en la represión. La fecha: dato que cristaliza en imagen el momento que se expone en la misma otro borramiento, el de la identidad de los hijos –la despersonalización de la serialización–. Las imágenes nos permiten ver un rostro cubierto por una máscara sin apertura para la boca –no es posible hablar–, manos tapando la cara, hijos vueltos de espaldas a la cámara, una mancha borrosa que no permite distinguir al fotografiado, una silla que queda vacía cuando alguien se fue. Detrás de las figuras humanas vemos una pared, una habitación vacía o pinturas con figuras humanas desgarradas, sufrientes, torturadas. El anclaje de estas fotografías es el pasado, en ellas se hace presente el horror del pasado o el vacío. No hay posibilidad de ver a los hijos en el presente ni su mirada a futuro: no aparecen nombres, edades, ocupación ni las carreras que

estudian.

Se nos niega el ingreso a los rostros, a lo que sienten los hijos. Son los efectos del borramiento los que se hacen *presente* en imagen. Pero también estas imágenes darían cuenta de que hay lugares en los que no nos es dado ingresar, parte de la experiencia del fotografiado que no es transferible a la imagen o es vedada intencionalmente. De todos modos, aún sin rostro, el cuerpo se expone y entonces el límite se torna umbral, opacidad pero no indecibilidad. La paradoja podría expresarse a partir de la pregunta siguiente: ¿cómo aquello que negándose a ser mostrando se muestra? Respondemos: se muestra mostrando la negación, la imposibilidad de la desnudez, de la empatía, la imposibilidad de lo que Primo Levi (1987:208) llama la *comprensión*: el ponerse en “lugar de”. Entonces quizá debamos pensar en una nueva pregunta que sustituya a la anterior: ¿Cómo mostrarse como hijo cuando no hay padre con respecto al cual reconocerse como hijo?

Si no hay espejo –padre– en el que el hijo pueda reconocerse como tal, no se puede ver ni mostrar su imagen como la de un hijo –la imagen como devolución de la mirada de los padres–. No hay fotografía con la cual compararse y de la cual considerase huella. La identidad de los hijos se desdibuja junto a la de los padres: una doble desaparición. Vemos a los hijos representados como NN, exponiendo el borramiento de su identidad. La imagen deviene índice de un presente sin pasado ni futuro. La desaparición se representa como vacío imposibilitando *en imagen* la resemantización que propone el “aparición con vida”. El sentido de desaparecido que ronda la imagen es el propio del campo: el *no-vivo–no-muerto*, que no habita ningún lugar ni tiempo.

Una situación similar se da en cinco fotografías¹⁰⁰⁶ de *Arqueología de una ausencia* donde tampoco se identifican a los hijos con nombres, en las cuales los hijos aparecen en las sombras o se los presenta como una silueta. Las identidades aparecen desdibujadas como sucede en las fotos de Pantoja, también aquí los hijos exponen su cuerpo aunque se trate de retratos sin rostro, pero, a diferencia de los NN de Pantoja, se incluyen retratos de los padres. De este modo se hacen presentes los efectos de las políticas de borramiento sobre la identidad de los hijos a la vez que la asunción de esa situación, el reconocimiento del vínculo con los padres y su instalación en el pasado: las imágenes de los padres se destacan sobre el fondo, vienen al primer plano pero asegurándose su ubicación en el pasado –no se oculta que se trata de diapositivas proyectadas–. Si bien la contemporaneidad de los hijos se muestra marcada por las sombras, esto no impide que posen frente a la cámara exponiendo su condición frente a nosotros. En los ensayos de Quieto y Pantoja el ocultamiento de los rostros de los hijos nos *incluye excluyéndonos* mediante la imposibilidad del juego de miradas; los padres son proyecciones sobre una pared, ellos –y el pasado a través de los padres– son quienes nos miran.

Lo que se podría pensar como borramiento deviene también aquí inscripción histórica, forma de mostrar los alcances de las políticas de borramiento.

*

La corporalidad presente como huella constituye a estos ejercicios de memoria no sólo en exposición de un jirón de la verdad del campo: la imposibilidad de la restitución plena y, entonces, de los efectos de las políticas de borramiento, sino, a la vez, en un modo de lucha simbólica contra el campo. Estas fotografías atestiguan que la capacidad representacional, la identidad, la memoria, la humanidad no pueden ser borradas, aún en condiciones extremas. Si en los CCDE como expresión del campo de exterminio, se quiso destruir no sólo vidas sino la misma forma de lo humano y con ella su imagen, las imágenes atestiguan su fracaso. Nos hablan de la supervivencia de la memoria; de relación entre presente, pasado y futuro; de la posibilidad de traer al presente –re-presentar– porque ayer –y porque hoy– se pensó –se piensa– en futuro. Estas fotografías permiten a su vez que otros traigan a la presencia en un momento-otro futuro y en un lugar-otro, la verdad representada. Así no sólo es posible

¹⁰⁰⁶ Se trata de que denominamos 1, 5, 7, 9 y 12, de acuerdo a su ubicación el muestra *Hijos, fotos y legados*. Cfr. http://www.me.gov.ar/a30delgolpe/fotogaleria/hijos_fotos_y_legados/

la construcción de la cadena histórica sino de las condiciones de convivencia en el presente. En otros términos, dan cuenta y se fundan en la construcción de los marcos sociales que posibilitan la memoria.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (1998) *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- (2002) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- (2004) *Estado de excepción Homo sacer, II, I* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BASZ, S. (2004) "Del uso de la violencia" en *Vitualia*, revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Sep. a dic. de 2004, año III, Números 11 y 12 En: <http://www.eol.org.ar/vitualia/012/default.asp?notas/basz-01.html> (acceso 23-7-2005)
- BARTHES, R. (2003) *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Buenos Aires: Paidós.
- BRODSKY, M. (1997) *Buena memoria*, Buenos Aires: La marca.
- (2001) *Nexo*, Buenos Aires: La marca.
- DERRIDA, J. (1968) La diferencia/[Différance] Disponible en www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS (acceso 1-5-2005)
- DIDI-HUBERMAN, G. (2004) *Imágenes pese a todo*. Barcelona: Paidós.
- DOMÍNGUEZ C. (2001) "Historia de un dictador. Biografía de Jorge R. Videla", Brecha, Uruguay, 27 de abril En: www.lainsignia.org/2001/abril/cul_095.htm (acceso 4-7-2006)
- DUBOIS, P. (1986) *El acto fotográfico*. Barcelona: Paidós.
- GENOUD, D. (2006) "Sobre Arqueología de la Ausencia", en http://www.me.gov.ar/a30delgolpe/fotogaleria/lucila_quieto/critica.html (acceso 1-10-2007).
- HALBWACHS, M. (2004) *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos
- HUYSSSEN, A. (2004) "Resistencia a la memoria: los usos y abusos del olvido público", Conferencia, Porto Alegre, INTERCOM, En: http://www.intercom.org.br/memoria/congresso2004/conferencia_andreas_huyssen.pdf (acceso 3-8-2007)
- LEVI, P. (1987) *Si esto es un hombre*, Barcelona: Muchnik Editores.
- MARTÍNEZ, E. (2003) "El otro álbum. Notas para la recuperación de imágenes expropiadas". En TABORDA, Mirta (comp.) *Anuario de Sociología*. Vol. 2, Rosario: Laborde.
- NANCY, J. L. (2006) *La representación prohibida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- PANTOJA, J. *Los Hijos, Tucumán veinte años después*. En: <http://www.juliopantoja.com.ar/Reportajes/HijosTodos.htm>
- QUIETO, L. *Arqueología de a Ausencia*. Diario El Mundo. En: <http://www.el-mundo.es/fotografia/2001/11/cultura/arqueologia/>
- RICOEUR, P. (2004) *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- SARLO, B. (2005) *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- SCHAEFFER, J. M. (1990) *La imagen precaria. Del dispositivo fotográfico*. Madrid: Cátedra
- SONTAG, S. (1981) *Sobre la fotografía*. Barcelona: Edhasa.

SIMBOLISMO VISUAL DOS POVOS DO PASSADO: REPRESENTAÇÕES RUPESTRES NO RIO GRANDE DO SUL E SUA CONEXÃO COM OS CONTEXTOS URUGUAIO E ARGENTINO.

Neemias Santos da Rosa¹⁰⁰⁷, Silvana Zuse¹⁰⁰⁸, Saul Eduardo Seiguer Milder¹⁰⁰⁹

Resumo

Por volta de 30 mil anos atrás, a capacidade de produzir arte era um atributo universal da mente humana moderna. Esse texto aborda os gestos e instrumentos que picotavam e raspavam as Lages dos abrigos e grutas de um território, hoje conhecido como estado do Rio Grande do Sul, por indígenas que habitaram a região. São signos e símbolos que marcam e comunicam. Nesse sentido, apresenta um panorama das representações rupestres de dois sítios arqueológicos da Região Central do Rio Grande do Sul-Brasil, o RS-SM7-Abrigo da Pedra Grande e o RS-MJ15-Gruta do Canhemborá, relacionados aos demais sítios rupestres da região e do estado, e ao contexto Uruguaio e Argentino. A partir disso, pretende-se refletir sobre a recorrência dos grafismos, baseado nas escolhas técnicas, circunscritos na tradição do grupo que os realizou.

Abstract

For return of 30 a thousand years behind, the capacity to produce art was a universal attribute of the mind modern human being. This text approaches the gestures and instruments that picotavam and scraped the Lages of a territory, today known as Rio Grande Do Sul, for aboriginals who had inhabited the region. They are signs and symbols that they mark and they communicate. In this direction, presents an ample vision of the rock arts of two archaeological sites of the central region of Rio Grande do Sul-Brasil, RS-SM7- Abrigo da Pedra Grande and RS-MJ15- Gruta do Canhemborá, related to the too much archaeological sites of the e region the state, and to the Uruguaio and Argentino context. From this, it is intended to reflect on the recurrence of the grafismos, based in the choices techniques, circumscribed in the tradition of the group that carried through them.



Palavras-Chaves: representações rupestres, simbolismo visual, gestos técnicos.

Key words: rock arts, visual symbolism, gestures technician.

Os Sítios Rupestres

O Abrigo da Pedra Grande e a Gruta do Canhemborá são sítios rupestres representativos no contexto Rio-grandense. Localizam-se nos municípios de São Pedro do Sul e Nova Palma, respectivamente, na região central do estado.

¹⁰⁰⁷ Graduando no curso de História – Universidade Federal de Santa Maria-UFSM – Brasil.

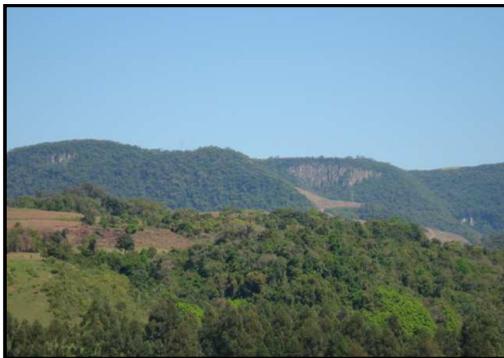
¹⁰⁰⁸ Doutoranda do Museu de Arqueologia e Etnologia – MAE da Universidade de São Paulo-USP – Brasil.

¹⁰⁰⁹ Professor Doutor do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Maria; arqueólogo coordenador do Laboratório de Estudos e Pesquisas Arqueológicas-LEPA-UFSM – Brasil .

Figura 1: Mapa do Rio Grande do Sul com a localização da área trabalhada.

Os sítios estão situados na escarpa do planalto, região cortada por rios como o Jacuí e o Toropi e seus afluentes, que escavaram a escarpa da Serra Geral, originando vales que se abrem para a Depressão Central.

A Depressão Central divide o estado ao meio, liga a planície costeira e o interior e assinala a transição entre a zona serrana ao norte, e as planícies e coxilhas ao sul. A vegetação silvática cobre



essa região, com a chamada floresta de escarpa. A estrutura geológica constitui-se de rochas Pré-Cambrianas, de arenitos da formação Botucatu recobertos por derramamentos de lavas basálticas da Serra Geral. A altitude máxima chega a 400m e a maioria dos sítios com gravuras rupestres do estado está relacionada a essa paisagem.

Figura 2: A paisagem que circunda a Gruta do Canhemborá. Fonte: LEPA.

O sítio Pedra Grande encontra-se em um vale drenado por um afluente do arroio Ribeirão e do Rio Toropi, na sub-bacia do Ibicuí, que se dirige ao Rio Uruguai. O bloco de arenito forma um abrigo largo e pouco profundo. Os petroglifos se concentram na zona central do abrigo, onde este apresenta maior profundidade e onde se forma um painel de 24 m de comprimento por mais de 2 m de altura. Dois outros conjuntos menores se encontram nas duas extremidades onde não há mais nenhuma proteção natural.

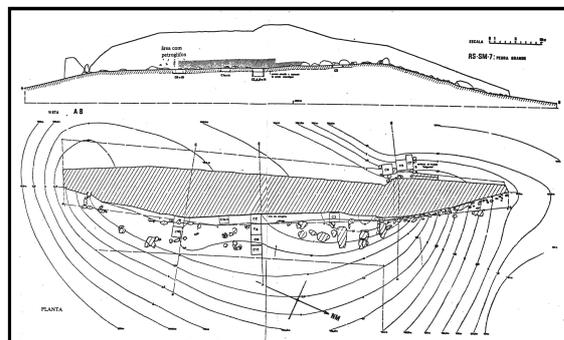


Figura 3: Croqui do sítio Pedra Grande. Fonte: SCHMITZ (1976)

do sítio Pedra BROCHADO &

Nas representações rupestres encontradas no Abrigo da Pedra Grande são observadas três técnicas distintas de gravação: picoteamento e raspagem, polimento, broqueamento do suporte rochoso (realizado, supõe-se, através da utilização de uma ferramenta rotativa).

Embora as pinturas sobre rocha propriamente ditas não sejam manifestações tradicionais da região sul, ao contrário do que acontece no centro e norte do país, pode-se encontrar, em alguns sulcos e depressões gravados, resíduos de pigmentação de cor preta. Uma das hipóteses levantadas para explicar a aplicação dessa “pintura” nas gravações seria através da fricção contra a rocha de um fragmento mineral brando.

Dois conjuntos de petroglifos encontram-se nas extremidades do painel, local que oferece uma menor proteção do abrigo. Devido a este fato, estas representações ficam muito mais expostas aos efeitos das intempéries, sendo lavadas pela chuva que, conseqüentemente, retira aos poucos a frágil camada dessa pigmentação.

Em relação aos motivos, a grande maioria dos grafismos classifica-se como Abstrato, sendo uma pequena parte considerada como Representativos Esquemáticos Biomorfos, assim como nos demais sítios localizados na depressão central do Rio Grande do Sul, conforme BROCHADO & SCHMITZ (1976).

Pesquisas realizadas anteriormente buscaram criar uma cronologia para a gravação dos motivos em questão, a partir da observação de uma grande ocorrência de sobreposições dos motivos, seja por uma simples escolha técnica ou por ter sido o motivo original danificado de alguma maneira.

Os motivos gravados do Abrigo da Pedra Grande podem ser visualizados na figura 4.

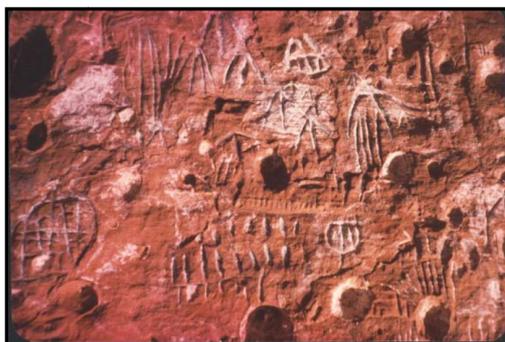


Figura 3: foto dos Pedra Grande.

motivos do Abrigo da Acervo: LEPA.

As representações rupestres da Gruta do Canhemborá foram realizadas por meio de duas técnicas diferenciadas de gravação. A primeira destas técnicas constitui-se no picoteamento e raspagem. O picoteamento teria sido executado provavelmente com uma ferramenta aguda, objetivando a criação de depressões contínuas e alinhadas, as quais foram reunidas através da raspagem, formando assim os sulcos observados. A outra técnica de gravação presente nestes petroglifos é a classificada como polimento, que se caracteriza por secções e V, obtusas e com bordas bem definidas.

No que diz respeito à presença de pigmentos, é possível encontrar no interior dos sulcos resíduos de coloração preta, com maior freqüência, assim como vestígios de cor verde, branca e marrom. Já os motivos analisados são em maior parte Abstratos, havendo uma quantidade muito menor de grafismos Biomorfos. Os motivos da Gruta do Canhemborá podem ser visualizados na figura 6. As gravuras foram marcadas com giz por pesquisadores que trabalharam no sítios algum tempo atrás, por isso atualmente as gravuras apresentam aparência branca.

Figura 4: foto dos motivos da Gruta do Canhemborá. Acervo: LEPA.

Através da observação dos petroglifos presentes no Abrigo da Pedra Grande e na Gruta do Canhemborá é possível, fazendo-se uma análise comparativa, perceber uma determinada regularidade nas manifestações rupestres dos dois sítios, ainda que os mesmos encontrem-se separados por uma distância de aproximadamente 130 km.

Algumas técnicas de gravação são recorrentes na região, sendo que as técnicas de picoteamento e raspagem estão presente nos dois sítios estudados. As gravações por polimento foram realizadas igualmente na Gruta do Canhemborá e no abrigo do Lajeado dos Dourados (sítio localizado também na depressão central, estudado em pesquisas anteriores); perfurações efetuadas por broqueamento da rocha, freqüentes no painel da Pedra Grande, também foram evidenciadas no referido abrigo.



Entre os motivos mais característicos estão: depressões circulares rasas, rodeadas em parte por quatro ou seis depressões menores que sugerem pegadas de um felino; três sulcos retilíneos convergentes ou um sulco curvo, em meia lua, cortada na metade por outro sulco retilíneo e vertical, sugerindo pisadas de aves; sulcos circulares ou elípticos com uma perfuração alongada no centro, sugerindo símbolos sexuais femininos; sulcos verticais e paralelos, cortados por outros horizontais, entre outros.¹⁰¹⁰

No estado do RS, foram encontrados 34 sítios arqueológicos com arte rupestre, sendo a maioria localizada na escarpa do Planalto Meridional, mas também na planície Litorânea e na Região da Campanha. São gravuras feitas no arenito e no basalto, por raspagem, picoteamento, seguido do polimento. A maioria encontra-se em blocos isolados, havendo também representações em abrigos e grutas. Pesquisas com os grafismos, que iniciaram-se na década de 1960 com os trabalhos de Mentz Ribeiro, tiveram continuidade com Schmitz e Brochado, e mais recentemente com as pesquisas de Taís Vargas Lima.

No município de Mata existem abrigos com gravuras, próximos 70 Km da Pedra Grande e dos demais sítios pesquisados por Brochado e Schmitz. A partir de 1994, Lima analisou essas gravuras e verificou grande semelhança na forma e na técnica das mesmas.

Essa Arte Rupestre no Rio Grande do Sul é conhecida como "Tradição Meridional", caracterizada por motivos geométricos abstratos, não-figurativos; formas caracterizadas como 'tridáctilos' e pegadas de felinos; e ainda uma única representação figurativa (quadrúpede). Todos são gravados, por picoteamento, raspagem ou polimento, nos blocos, abrigos e grutas. Esses petroglifos têm os mesmos motivos, dimensões e técnicas dos gravados encontrados no sul e norte da Patagônia, na Argentina, denominados por Menghin por 'Estilo de Pisadas'. Os 'tridáctilos' aparecem em todo o território Argentino, não somente nas gravuras, mas também em pinturas.

¹⁰¹⁰ Conforme BROCHADO & SCHMITZ (1976).

Brochado e Schmitz propõem os estilos A, B e C para os motivos dos painéis estudados no Abrigo da Pedra Grande e nos demais sítios da região, conforme a técnica, motivos, dimensões, local onde são encontrados e posição temporal.

O estilo A é caracterizado pela técnica de picoteamento e raspagem, com os seguintes motivos: pegadas de felino e pisadas de ave com três dedos, que formam rastros subindo pela parede, círculos ou elipses com perfuração ou sulco central (símbolo sexual feminino), sulcos retilíneos verticais, sulcos ondulantes e meandros. O Estilo B caracteriza-se pelas técnicas de polimento e picoteamento, com os motivos a seguir: pisadas de aves com três dedos ou em forma de âncora, não formando rastros, sulcos curvilíneos em forma de U, sulcos retilíneos verticais e paralelos alinhados, cortados ou não por um ou mais sulcos horizontais, sulcos retilíneos entrecruzados e perfurações das quais irradiam sulcos. O Estilo C tem a técnica de polimento, com os motivos: pisadas de aves com cinco dedos, sulcos retilíneos verticais paralelos cortados por outros horizontais (grades), perfurações pequenas alinhadas ou agrupadas.

Ribeiro (1982, p. 18), atribui o estilo IA (abstratos lineares retilíneos e representativos esquematizados biomorfos-'tridáctilos'), o mais característico dos sítios existentes na encosta do planalto do Rio Grande Sul, aos caçadores coletores da tradição Umbu, com suas fases regionais. Esta tradição de pontas-de-projétil tem sua área de dispersão desde o norte do estado do Paraná, no Brasil, até a Patagônia e do Atlântico à Província de Misiones, na Argentina.

Conforme Lima (2005), existem problemas de correlação nas descrições e classificações dos motivos rupestres, pois as atribuições de estilos variaram entre os investigadores.

É preciso repensar alguns parâmetros como a questão espacial, a verificação da temporalidade e a conexão entre outros elementos da cultura material encontrada nas escavações desses sítios. São necessárias novas metodologias de análise, que visem a descrição dos cenários, um estudo dos signos, dos espaços, do suporte, as relações de ordem e frequência das gravuras, ou seja, ver a "gravura em relação ao seu conjunto, o conjunto de grafismos em relação ao painel, o painel em relação a totalidade do sítio e o sítio em relação ao contexto e paisagem da região. (Lima, 2005, p. 63).

A arte rupestre envolve uma série de escolhas e uma seqüência de gestos técnicos, que precisam ser analisados detalhadamente, para compreender as diversas etapas que permeiam a sua realização. Entre estas, está a escolha do suporte, a escolha da técnica, do instrumento utilizado, a forma do motivo. Para isso, é necessário analisar as superposições de motivos, associações e ordenamentos dos mesmos, além da distribuição destes em relação ao contexto arqueológico e à paisagem circundante.

Os painéis estão relacionados com os diferentes componentes do sítio e com a paisagem que os circunda. Existem relações entre os lugares e a presença ou ausência de manifestações rupestres. Em condições similares alguns suportes são escolhidos enquanto outros são ignorados.

(...) para algunos autores (...) la diversidad de soportes es debida a una combinación de al menos dos factores dependientes entre si: a) unos criterios de ubicación preferencial para las estaciones de grabados (que tendrían que ver con las distintas razones que motivaron su realización) y b) unas ofertas concretas de piedras con diferente grado de aptitud para servir de soporte al grabado (SEGURA, p.171).

Os sítios são espacialmente ordenados de acordo com certas regras e convenções culturais. Diferentes atividades são aceitáveis em diferentes locais da paisagem.

(...) It is even possible that similar rock art images of similar locations in the landscape could have been 'loaded' with different meanings depending on the specific ways in which the local societies and human agents

conceptualised the images, the surrounding landscape, and the combination of the two. (ENGELMARK & LARSSON, p. 115)

Portanto, ainda são necessários trabalhos que relacionem a arte rupestre com a cultura material, os diferentes espaços do sítio, e a paisagem na qual está inserido, na região analisada. Assim, são necessárias escavações para relacionar estratigrafia, datações, os vestígios materiais e as gravuras, inferindo uma cronologia e uma possível autoria das mesmas. Além disso, o estudo da paisagem é fundamental para o melhor conhecimento e compreensão do “território rupestre”.

Algumas Reflexões

No mundo inteiro, as sociedades humanas desenvolvem formas simbólicas para representar seus rituais, seus símbolos e as suas imagens sobre a sociedade e a natureza.

Por volta de 30 mil anos atrás, a capacidade de produzir arte era um atributo universal da mente humana moderna. Os humanos arcaicos tinham os processos cognitivos em estado tão complexo e avançado quanto o da mente humana moderna, mas esses se encontravam em domínios cognitivos diferentes. A origem da arte só ocorreu depois do aumento nas conexões entre os domínios.

A explosão cultural ocorrida na Europa há 40 mil anos com a produção dos primeiros trabalhos artísticos pode ser explicado por novas conexões entre os domínios das inteligências técnica, social e naturalista. Os três processos cognitivos, antes isolados, agora funcionam juntos, criando o novo processo cognitivo que podemos chamar simbolismo visual, ou simplesmente arte. (MITHEN, 2002 p.262).

Existem elementos comuns no comportamento mental dos homens pré-históricos, em várias partes do mundo. Existem elementos universais devido à homogeneidade do cérebro humano: trata-se do *homo sapiens sapiens*. Ao mesmo tempo, realizam-se códigos cada vez mais elaborados e também específicos a cada lugar. Certos sinais são específicos de uma região e expressam a identidade de um grupo.

Leroi-Gourhan (1984) elaborou as noções de ‘tendência e fato’, que permitem caracterizar as generalidades entre os diferentes grupos culturais, assim como os aspectos que são peculiares a um determinado grupo. A tendência explica porque grupos distantes, sem qualquer conexão, respondem da mesma forma a problemas tecnológicos colocados em termos idênticos. O fato, ao contrário da tendência, é imprevisível e particular, o que garante a diversidade.

As ações sobre a matéria resultam em atividades, sejam elas econômicas ou simbólicas, que estão inscritas dentro da tradição do grupo, ou seja, são socialmente construídas. Marcel Mauss demonstra que nossos comportamentos mais casuais são culturalmente determinados. Todos os comportamentos corporais são resultado de processos sociais de aprendizagem específica a cada sociedade. As técnicas são socialmente adquiridas através da educação e mantidas de geração a geração pela aprendizagem. Segundo Mauss, “Para saber porque ele não faz determinado gesto e faz outro [...] é preciso conhecer as tradições que geralmente são comandados pela educação, e no mínimo pelas circunstâncias da vida em comum do convívio” (Mauss, 2003, p. 421).

Existem soluções tradicionalmente preferidas e conservadas pelas diferentes culturas, assim como uma série de opções técnicas, econômicas, sociais e simbólicas, dentro dos limites da tradição. As escolhas tecnológicas resultam de um aprendizado no interior de cada sociedade.

A arte rupestre é universal, mas existem escolhas feitas pelos grupos, de acordo com a sua tradição cultural. Existe a escolha do suporte numa mesma região (alguns são ignorados apesar da

boa qualidade), uma organização das representações na natureza, a escolha do local no suporte em função da estrutura morfológica do paredão, da arquitetura do abrigo etc.

Vialou (2000, *apud* Lima 2005, p. 21) afirma que as escolhas são múltiplas e, quando se repetem com uma certa freqüência, são características: a escolha da técnica de expressão, escolha do sítio, e do local das imagens, denotando ligações com as paisagens. Segundo o autor, as escolhas temáticas resultam de uma elaboração psíquica e social própria aos que as produziram: refletem sonhos, crenças, mitos nos quais os grupos e indivíduos reconhecem uma história comum, uma vida presente e/ou histórica.

Os territórios rupestres são reconhecíveis por seus caracteres próprios induzidos pela escolha e pelos modos de expressão daqueles que realizaram as representações. Esse território corresponde a uma vida cultural de ordem simbólica sobre um espaço limitado e durante um certo tempo. Quando os dados rupestres são radicalmente diferentes sobre o plano das escolhas temáticas, das construções simbólicas, das técnicas e estilos, trata-se possivelmente de culturas distintas, contemporâneas ou sucessivas.

Conforme Lima:

Entre os gestos e os instrumentos que picotam ou raspam traduzem-se em signos que comunicam uma forma de escolha para a confecção do gravado e formam novos signos de acordo com cada cultura, conforme suas escolhas temáticas. Fazem parte do tipo de comunicação não-verbal (LIMA, p. 108).

Nesse sentido, ao analisar a arte rupestre do Abrigo da Pedra Grande e da Gruta do Canhemborá, percebem-se algumas escolhas pertinentes, inscritas em uma região maior, envolvendo o Estado do Rio Grande do Sul e o contexto Argentino, que corresponde a um possível “território rupestre”, marcado por escolhas temáticas e tecnológicas semelhantes, sendo evidenciada assim a presença de um grupo em um território, ainda não delimitado.

No Abrigo da Pedra Grande percebe-se claramente a escolha do local no próprio suporte, pois as gravações são feitas na sua parte central. Em todo o Estado do Rio Grande do Sul, percebem-se escolhas em relação à técnica de fabricação, através da gravação na rocha por meio de determinados gestos: de picotagem (é o gesto que tende ao movimento de perfuração do suporte rochoso, em rochas duras) e Raspagem (é o gesto que fricciona sobre um suporte rochoso os movimentos verticais ou horizontais, em rochas menos duras- sedimentares). Ainda percebe-se a recorrência de temas, como os traços simples paralelos individuais ou em grupos, e ainda os característicos ‘tridáctilos’ e ‘pegadas de felinos’. As gravações são feitas na maioria em blocos de pequeno e médio portes, de arenito.

São gravuras e ritmos gestuais materializados nos suportes rochosos, feitos para durar no tempo, que expressam um pensamento, uma memória, uma identidade, através dessas imagens compartilhadas socialmente. São símbolos visuais destinados a transmitir informação entre os que possuem o conhecimento comum desses registros. A arte rupestre é um reflexo das vidas dos que a fizeram, da vida narrativa ou simbólica, e do aspecto do imaginário dos homens expresso pelos sonhos, pelos mitos, aquilo que é surreal, onírico. Isso não somente em uma paisagem de plantas, de animais, colinas, cavernas, mas suas paisagens são socialmente construídas e cheias de significados simbólicos. “O social e o natural formavam um mesmo e único mundo, e essa visão foi expressa na arte”. (MITHEN, pg. 267, 268).

Portando, a o simbolismo visual dos homens pré-históricos é o reflexo de grupos com alto grau de estilização e figuração. A pouca realidade anatômica nas gravuras demonstra provavelmente o alto grau de abstração e de intelectualização que os seus autores possuíam.

Bibliografia

- BROCHADO, J. P.; SCHMITZ, P. I. Petroglifos do estilo de pisadas no RS. In: **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre: PUCRS, v. II, n. 1, 1976.
- ENGELMARK, R. & LARSSON, T. B. *Rock Art and Environment: towards increased contextual understanding*. **Revista TAPA**, nº 33.
- FOGAÇA, E. O Estudo Arqueológico da Tecnologia Humana. **Habitus**, vol. 1, n. 1, Goiânia: IGPA/UCG, p. 147- 180, 2003.
- LEROI-GOURHAN, A. **Evolução e técnicas I: o Homem e a matéria**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- _____. **O Gesto e a palavra. II Memórias e Ritmos**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LIMA, Tais Vargas. **Estudo das representações Rupestres do Rio Grande do Sul/Brasil**. Porto Alegre: PUC-RS, 2005. (tese de doutorado).
- MAUSS, M. **As técnicas do corpo**. São Paulo: Cosac e Nayf, 2003.
- MITHEN, Steven. **A Pré-História da Mente: Uma busca das origens da arte, da religião e da ciência**. São Paulo,; Editora UNESP, 2002.
- PROUS, André. **Arqueologia Brasileira**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.
- RIBEIRO, P. A. M. & FÉRIS, J. S. Sítios com Petróglifos na Campanha do Rio Grande do Sul. **Revista do CEPA**: Santa Cruz do Sul, vol. 11, nº 13, março, 1984.
- SEGURA, J. S. *Interpretando lo Rupestre, Visiones y Significados de los podomorfos em Canárias*. **Revista TAPA**, nº 33.

A construção da identidade, o comércio do eu no universo publicitário e modos de relacionamento social hipermodernos¹⁰¹¹

Dr^a. Maria Cláudia Tardin Pinheiro¹⁰¹²

“Os únicos olhos belos são os que nos olham com ternura”.
Coco Chanel (Vogue, França, 1938)

Resumo

Este trabalho objetiva assinalar as pressões sociais e os valores culturais que participam do processo de construção das identidades brasileiras na sociedade hipermoderna das grandes cidades por meio da análise de um representante dela, que é o universo publicitário. Irei descrever alguns dos resultados encontrados em minha tese de doutorado (2007) em que, ao analisar as estratégias emocionais de persuasão publicitárias mais utilizadas nas revistas de maior circulação do país, levantei os conteúdos ideológicos empregados nesses anúncios e, neste momento quero refletir sobre os possíveis modos de convivência social promovidos pelas identidades que são ressaltadas.

Os meios de comunicação social são fonte de influência e manutenção de modos de viver, logo representam material rico de reflexão para se compreender os impasses dos relacionamentos sociais contemporâneos.

Palavras-chave:

Identidade – Publicidade – Sociedade – Hipermodernidade

Abstract

This article presents some culture and social influences in the construction of Brazilian identity in the hypermodern society of big cities. For that I'll analyze the advertising world that represents this contemporanea society. I'll describe some results of my doctorate thesis defended in May of 2007 with I pointed out the thematic and strategies of publicity persuasions more appeared in the more consumed magazines in Brazil in 2005, mainly the emotional strategies of publicity that are frequently used in this country which I related them to the hypermodern values. Now I point out some reflexions to understand possible social relationships caused from those identities that appear in advertisings.

The social media influence the ways of living, so they represent important material to study and comprehend the problems of contemporaneous social relationships.

Key words:

Identity - Advertising – Society - Hypermodernity

Este trabalho objetiva assinalar as pressões sociais e os valores culturais que participam do processo de construção das identidades brasileiras na sociedade hipermoderna das grandes cidades

¹⁰¹¹ Neste artigo adoto a classificação de hipermodernidade -- termo apresentado por Nicole Aubert (2004) e Gilles Lipovetsky (2004), que utilizo como sinônimo de contemporaneidade para retratar o novo milênio.

¹⁰¹² Doutora em Psicologia (UERJ), Mestre em Psicologia (UFRJ), psicóloga, professora universitária (ESPM e Faculdade Moraes Júnior - Mackenzie Rio) e de pós-graduação (ESPM), coordenadora de atividades complementares da Faculdade Moraes Júnior - Mackenzie Rio, consultora em gestão de pessoas. mtardin@espm.br
mariaclaudia@moresjunior.edu.br

por meio da análise de um representante dela, que é o universo publicitário. Irei descrever alguns dos resultados encontrados em minha tese de doutorado (2007) em que, ao analisar as estratégias emocionais de persuasão publicitárias mais utilizadas nas revistas de maior circulação do país, levantei os conteúdos ideológicos empregados nesses anúncios e, neste momento quero refletir sobre os possíveis modos de convivência social promovidos pelas identidades que são ressaltadas.

A construção das identidades hipermodernas dos grandes centros urbanos é fortemente influenciada pelo o que se consome, que reflete a maneira como cada um se vê, como gostaria de se sentir ou de ser visto pelos outros. A prática de consumo ajuda as pessoas a moldarem suas identidades e externarem suas motivações. Muitas dessas maneiras buscadas pelas pessoas para se representar socialmente estão presentes no universo social contido nas publicidades. Apesar das mensagens dos anúncios substituírem o real por sua própria realidade, elas também refletem e estimulam determinados modos de comportamento e relacionamento social para persuadir pessoas a consumir seus produtos e serviços e, sua eficácia de persuasão está exatamente nos comportamentos sociais que essa mídia expõe, conforme constatado anteriormente (PINHEIRO, 2007). Logo, o conteúdo das mensagens é um retrato dos valores predominantes na sociedade contemporânea e dos padrões culturais que os interesses capitalistas buscam manter para fomentar as trocas comerciais. Desta forma, escolhi analisar as relações sociais contemporâneas a partir dos comportamentos das identidades hipermodernas apresentadas nas publicidades do novo milênio no Brasil. Por meio da exposição de identidades valorizadas, a publicidade comercializa seus produtos e busca fixar as marcas na mente de seus consumidores.

As publicidades anunciam suas mercadorias através de diversos apelos imagéticos e de textos buscando tornar seus produtos ou serviços os “objetos de desejo” dos indivíduos. Mas o que, realmente, as mensagens buscam que as pessoas desejem através de seus apelos? Seus produtos e marca? Emoções previsíveis e garantidas por meio da utilização das mercadorias? As garantias de sucesso, regalias e prazer conferidos aos modelos publicitários que portam esses objetos? Objetos “talismãs” capazes de provocar nos endossantes publicitários um encanto narcísico e despertar o olhar de desejo dos demais modelos que não os utilizam? Todas essas são estratégias persuasivas emocionais. Os publicitários buscam tocar emocionalmente o homem ao apresentar, em suas mensagens, comportamento social, isto é, diferentes modos do modelo publicitário se relacionar consigo mesmo, através dos objetos que utiliza, e de se relacionar com outros modelos. Em outras campanhas publicitárias, o apelo emocional está no texto ressaltando uma qualidade do produto ou serviço e daquele que o utiliza, além de provocar o receptor da mensagem indicando que ele também merece esse tipo de diversão na vida, privilégio ou tratamento social.

A mensagem publicitária comunica como se pode ter felicidade, ser admirado e, quem sabe, idealizado pelos demais, tal qual o modelo publicitário que porta o objeto de consumo e é idealizado pelos outros atores que contracenam com ele. Mas, ao mesmo tempo, essa estratégia comunicacional idealizadora de um modo de viver oculta mecanismos repressivos à sensibilidade de quem a assiste para que melhor se adapte a proposta consumidora.

Com uma mensagem lúdica sobre o bem viver através do consumo, a publicidade vai apresentando tipos de identidades, com gênero, raça, classe social definida, papéis sociais sendo desempenhados, anseios expostos e a maneira que acredita que irá satisfazê-los. As identidades expostas no universo dos anúncios são sempre bem qualificadas e apresentam um contínuo ar de boa auto-estima e contentamento. Na realidade, o que pude observar é que, na quase totalidade das campanhas, os endossantes publicitários que portam o objeto de consumo, são muito semelhantes. Eles são brancos, longilíneos, homens com músculos levemente torneados, mulheres bem magras, todos jovens, com cabelos lisos, pele bem tratada, utilizando roupas e acessórios que demonstram poder aquisitivo. Em algumas circunstâncias, o cabelo das modelos poderia ter cachos, mas bem controlados. O que concluí é que a publicidade, em geral, apresenta apenas uma representação de identidade que pode estar vivendo diferentes estilos de vida, como em campanhas de roupa da Renner, por exemplo, em que dizia “Você tem seu estilo. A Renner tem todos”.

O que me angustia nessa escolha é o impacto desse tipo identitário num país em que a maioria da população é mestiça. Por que a exclusão? Não seria uma forma de agredir a massa da população e desvalorizar sua auto-imagem ao não lhe dar o direito de aparecer nos anúncios? Quanto mais se cria uma atmosfera de grande idealização ao redor do “objeto de desejo”, que no caso não é o produto, e sim, o modelo publicitário consumidor do mesmo, e diminui-se o valor da representação daqueles que são diferentes dessa imagem, mais se promove a identificação com aquele. A identificação é um processo psíquico de defesa que visa restaurar a sensação de inadequação e insegurança mediante alguma situação vivida, em que a pessoa elege, inconscientemente, um ideal cultural como representante daquilo que ela acredita lhe faltar para restituir-lhe a ilusão de completude e a aceitação social.

Não é por acaso que as imagens publicitárias muito exploram a estética desse único modelo de identidade para evocar o seu poder social, poder de provocar uma “aura” de encanto narcíseo que consegue capturar o desejo de outro modelo e a legitimação do texto publicitário, na intenção de despertar o desejo identificatório do leitor da mensagem. Diversos foram os poderes associados ao modelo publicitário: o erótico, o de inovação em sua imagem, nos utensílios que carregava e nos serviços que contratava que, portanto, significava um indivíduo “antelado” nas modernidades de seu tempo, com sucesso profissional, social, amoroso, erótico e familiar.

Entendo o universo dos anúncios como reflexo da cultura hipernarcisista contemporânea em que há um anseio coletivo por viver um sentimento ou uma ilusão momentânea de bem-estar pessoal, segurança psíquica, saúde, vitalidade, encantamento e excitação com a existência cotidiana.

Um fato que me surpreendeu nessa pesquisa foi constatar como o tema erotismo, que representa um fascínio pelo enigma do outro, está muito próximo do narcisismo. Nas imagens e nos textos, os modelos publicitários estavam reduzidos a poses performáticas de conquista, ou o protagonista tinha o poder de seduzir outros e não ficava seduzido por eles. Até a atividade erótica já está reduzida à postura de completude narcísica, e aquela “magia” de sedução e valorização recíproca entre os amantes encontra-se em extinção nas publicidades de 2005. Fato que não havia identificado numa pesquisa anterior (1999) sobre erotismo em revistas brasileiras¹⁰¹³.

No novo milênio, os modelos publicitários que anunciam os produtos não estão ultrapassando os limites do narcisismo ao se aproximarem do outro e não estão seduzidos pelo enigma da alteridade. Em geral, aparecem com posturas eróticas e expressão onipotente, seja na presença ou não de atores publicitários contracenando com eles. Quando externam uma manifestação amorosa, em geral, está associada ao objeto de consumo, capaz de provocar uma expressão de aconchego no ator, ou então, de auto-erotismo também proporcionado pelo prazer de algum sentido (cheiro, textura, som, gosto e imagem aprazível) que o produto lhe confere. Pouquíssimas foram as campanhas que apresentaram a “magia” de sedução erótica entre dois parceiros. Estas raras publicidades apareceram em junho (mês do dia dos namorados) e um pouco em outubro (mês do dia das crianças). Nessas peças publicitárias, os modelos olhavam-se um ao outro como uma alteridade, ou seja, como um enigma, um excesso misterioso que fascinava o eu e se apresentava em sua frente e, portanto, era desejado e precisava ser saboreado.

Acredito que a publicidade que trabalha o narcisismo dos modelos ocupa um olhar penetrante e constitutivo das identidades narcíseas contemporâneas, porque ninguém vive sem um mínimo que seja de narcisismo, sem uma imagem idealizada que acredita ser de si mesmo e sem a ilusão sonhada. Só que em geral, o narcisismo dos modelos está associado a outros temas, como por exemplo, o erotismo de uma identidade branca, longilínea e bela (uma imagem estética que evoca poder erótico de conquista sexual e amorosa em outras pessoas), identidade que está sempre se

¹⁰¹³Citado em meu artigo intitulado: “Publicidade: a procura amorosa do consumo” publicado na Revista Comunicação, Mídia e Consumo de nov. 2006.

divertindo e expressando segurança, além de inserida no mercado via poder de consumo e sucesso profissional.

Esses são os grandes valores propagados nas mídias globalizadas atuais que formatam os ideais identificatórios das sociedades dos grandes centros urbanos. É muito difícil escapar da influência dessas mensagens até porque os grupos sociais também exercem influência pressionando as pessoas a aderirem aos mesmos e assim, confirmar que tudo está em ordem, isto é, que esses valores são importantes em suas vidas, os auxiliam a viver e não podem ser questionados. A reflexão sobre os efeitos da crença idealizada nesses valores passa ao largo, uma vez que estes estão sustentados em discurso científico associado à noção de evolução humana, de progresso técnico e da civilização.

Segundo Lipovetsky (2004), os mecanismos de controle da sociedade contemporânea tornaram-se mais sutis, menos reguladores e impositivos, dando-se por meio de comunicações científicas e técnicas que levavam a determinadas compreensões da realidade.

Os mecanismos de controle das subjetividades tornaram-se mais sutis porque o período moderno instaurou uma sociedade que tem como ideais a noção de progresso humano e de civilização baseados no desenvolvimento tecnológico que possibilitou melhorias de conforto, de bem-estar e de segurança às elites do ocidente, permitindo que os indivíduos não mais seguissem os caminhos das tradições. A autonomia aos sujeitos passa a ser valorizada por meio da desestruturação dos controles sociais. A extrema valorização da autonomia e do desenvolvimento pessoal levou ao esquecimento a relação com o outro e a moralidade que deve facilitar esse convívio. Lipovetsky (2004) assinala que um dos pilares da sociedade moderna é a autonomia moral do indivíduo que deve refletir internamente e decidir qual o melhor tratamento social a adotar.

Essa negação social da importância que a alteridade exerce na construção contínua da identidade, inclusive legitimando-a, leva a insegurança existencial. Se o que se espera é que o outro atue apenas como espelho e reconheça a imagem ideal que cada indivíduo tem de si, não há como escapar ao mal estar que cada encontro social pode promover ao não reconhecer imediatamente a própria identidade. Que comportamentos sociais surgem diante desses impasses interpessoais? Maior indiferença ao social? Mais agressividade? Por outro lado, os indivíduos que buscam a autonomia a qualquer preço ficam mais suscetíveis de serem capturadas por modismos e se tornarem massificados.

Apesar de as identidades serem definidas como sistemas isolados, na verdade a construção e o reconhecimento de cada uma delas só são possíveis em interação com outras pessoas, e aí se pode receber influência do que a sociedade contida na mídia, especificamente na publicidade está falando. A noção de uma boa identidade auxilia a diminuição da ansiedade existencial, mas não se constrói uma imagem e sentimento de boa identidade sem as influências dos valores e legitimações sociais que a cultura está continuamente divulgando. O problema para a grande maioria que anseia por respostas prontas (empacotadas) para aniquilar suas ansiedades existenciais, que podem estar relacionadas à ansiedade de sucesso, é que a cultura contemporânea ocidental está continuamente divulgando a associação entre fama e *status* econômico à imagem de uma "boa" identidade qualificada como ideal.

O ato de consumir algo dispendioso pode conferir um bom sentimento de identidade a um sujeito, nem que seja por intermédio do exercício imaginativo por alguns momentos, em que o consumidor projeta o reconhecimento respeitoso ou, quem sabe, idealizado de uma imagem de si mesmo pelos demais. Campbell (2001) assinala que o consumo da moda é um meio das pessoas emularem socialmente -- anseio tão antigo na civilização, e afirma: "a emulação social foi um importante fator para estimular os indivíduos tanto a trabalharem duro como a aumentarem o consumo" (CAMPBELL, 2001, p.34). Pelo trabalho ou pelo consumo, eles se inserem na lógica produtiva do mercado que atinge o sentimento de pertencer a uma sociedade e ser legitimado nela quando alcançam aquilo que é eleito como padrão de sucesso. Os bens de consumo representam na

sociedade hipermoderna símbolos de sucesso e, assim ordenam o *status* dos indivíduos, além de legitimar suas identidades.

A valorização das identidades dos modelos publicitários pôde ser observada (PINHEIRO, 2007) nos anúncios das revistas¹⁰¹⁴ de maior circulação no Brasil, porque sempre externavam alguma emoção e, em geral, as que mais apareceram foram as narcísicas, em que era possível observar uma expressão de auto-contentamento, auto-suficiência e realização. Nessas expressões narcíseas, o jeito de olhar dos modelos era indiferente a qualquer coisa, como se nada desejasse e tudo tivesse. Em outras campanhas, os endossantes publicitários externavam prazer, alegria, divertimento e segurança ao portar o objeto de consumo. Em algumas outras, a expressão era de paz, harmonia, serenidade e tranquilidade. Todas essas expressões emocionais que apareciam nos atores estavam associadas a contextos de sucesso e poder, seja este financeiro, estético, erótico e de levar a vida com leveza.

Observei, na maior parte do discurso publicitário, a imagem de um eu auto-suficiente, com redações que indicam o que ele merece, o que se parece com ele e, portanto, se torna moda etc. São textos como: “Nada detém você” (Siemens), “Na verdade, é só um telefone quando você quer” (Nokia), “Fashion é o que combina com você” (Citizen Eco-Drive), “Made like you” (Victorinox).

As redações das publicidades hipermodernas brasileiras apresentam o desejo onipotente dos atores ancorado em fantasias infantis¹⁰¹⁵. Possivelmente, a grande utilização de emoções de auto-suficiência se dá pelo fascínio que exercem nas pessoas, principalmente, porque conferem a elas a ilusão de controle¹⁰¹⁶ sobre sua vida. E, às vezes, esse devaneio emocional é fundamental para se tomarem algumas decisões e também se desenvolver, além de escapar da percepção de insegurança ou vazio na vida.

Segundo Anderson (2002), o autoconceito que um indivíduo organiza traz um vazio, porque qualquer definição identitária que uma pessoa faz de si é correta por um lado e irrelevante por outro. Em sua abordagem, todo ser humano é maior do que tenta definir-se, mais misterioso e, portanto, indefinível. Apesar de todo indivíduo reconhecer suas narrativas do eu, suas identidades ou pessoas públicas, em sua perspectiva, o eu ou o ego é uma ficção.

Cada um de nós é mais do que um eu, e também mais do que uma progressão pós-moderna de múltiplos eus; cada um de nós é também um aparato maravilhosamente complexo, altamente evoluído e um tanto confuso, por intermédio do qual o universo se torna consciente de si mesmo, se admira e tenta imaginar o que ele é (ANDERSON, 2002, p.235).

Mas, a grande maioria se vê de uma forma definida, porque assim, aparentemente, é diminuída a angústia de não conseguir delimitar sua identidade. Lidar com o vazio que a falta de resposta impõe não é nada fácil. Então, a relação com o outro auxilia a organizar as diversas narrativas do eu pela vida.

A respeito da relevância da alteridade na construção do eu, Botton (2005) assinala que o que as pessoas pensam e opinam sobre um indivíduo ocupa um lugar de importância significativa na maneira como ele consegue se ver (seu senso de identidade). Botton acrescenta que todo indivíduo é afetado pela ausência de amor do outro e que o desprezo que possa receber em sociedade acentua a

¹⁰¹⁴ Foram analisadas todas as publicidades divulgadas nas Revistas *Veja*, *Marie Claire* e *Playboy* no ano de 2005.

¹⁰¹⁵ Infantis porque remetem a um modo de organização psíquica que desconhece ou não valoriza os limites do mundo e busca a sensação de onipotência.

¹⁰¹⁶ Segundo Lipovetsky (2004) a autonomia é o mais importante valor do indivíduo moderno, associados a ela, o avanço tecnológico, a valorização das descobertas científicas e a inserção no mercado por meio do consumo ou do trabalho.

avaliação negativa que faz de si mesmo, em algum nível. Em contrapartida, a atitude do outro favorável, respeitosa e amorosa a uma pessoa aumenta sua auto-imagem e a leva a se suportar melhor. E, na busca por dignidade através do reconhecimento social, ele afirma:

Se uma sociedade futura oferecesse amor como recompensa ao acúmulo de pequenos discos de plástico, não demoraria muito para que tais itens sem valor assumissem um lugar central em nossas aspirações e ansiedades mais ardorosas (BOTTON, 2005, p.16).

Por outro lado, assinala que a sensação de posse de uma mercadoria ou de alguém muito desejado não garante a satisfação duradoura, uma vez que a realização dessas metas irá trazer novas angústias, ansiedades e desejos. Então, ao adquirir um objeto, logo vem a diminuição de sua admiração. Assim como, quando se acredita que o outro é seu por se estar casado com ele, pode-se começar a deixar de apreciá-lo. A vida é uma contínua busca, em que se substitui uma angústia por outra e troca-se um desejo por outro. Mas, nenhuma realização de objetivo pode trazer resolução de problemas e felicidade eterna. Desta maneira, ele critica a publicidade assinalando que ela não fala nada sobre a fraca capacidade que as mercadorias têm de transformar os níveis de felicidade dos indivíduos, se são comparadas com o poder esmagador que os eventos ou relações sociais podem promover em termos de satisfações emocionais ou descontentamentos a eles.

Em geral, as publicidades analisadas em pesquisa anterior (2007) exibiam modelos equilibrados, gratificados, seguros de si e divertindo-se. Isso me trouxe uma indagação. O projeto da modernidade apresentava a emoção como algo íntimo, frágil e a ser controlado pelo domínio da razão. Será que os indivíduos hipermodernos realmente acreditaram no pressuposto de que a emoção pode ser “dominada”, porque, possivelmente, não sabem lidar com ela e estão buscando externar isso, uma vez que são cobrados socialmente para apresentar uma postura de eficácia e autocontrole constantemente? Questiono isso pela quantidade de expressão emocional equilibrada que foi exposta nas publicidades, o que poderia estar representando um indivíduo hipermoderno que torna sua emoção agora de domínio público, não mais íntima, e com “hipercontrole emocional”. O que está sendo exposto não seria um indivíduo que teve sucesso também por “domar” sua fragilidade, seu lado emocional ameaçador porque parecia incontrolável?

Ao invés de se aprender a lidar com as emoções que conflitam a vida humana, o que se estimula socialmente é sufocar, na intimidade, a dor, as angústias, os conflitos ideológicos e as contradições afetivas, e um reflexo disso é o que está sendo exposto nos anúncios, um contínuo bem-estar com a vida e segurança. Esses sentimentos devem agora tornar-se públicos porque comprovam o domínio exagerado da racionalidade sobre o “continente emocional tão bravo”. Essa parece ser a exigência social contemporânea.

Um fato curioso que constatei nessa investigação, e que reflete o grande individualismo contemporâneo, é a aparição de apenas um modelo publicitário nas campanhas que vendem produtos de uso mais pessoal – que observei ser a maior parte das campanhas anunciadas nas revistas. Nelas, os modelos emocionados investem em si mesmos. Foram poucas as referências a outras pessoas nessas campanhas¹⁰¹⁷. Houve alguns anúncios que trabalhavam a emoção como modo de manifestar a preocupação com outras pessoas e de comunicar uma forma de ver a vida. Aliás, fiquei surpresa ao constatar que a presença de dois ou mais atores no universo pesquisado foi muito pequena. Quando apareceram duas ou mais pessoas nos anúncios, essa aparição estava restrita a algumas campanhas

¹⁰¹⁷ Nesta tese só não analisei publicidades de bancos, bebidas e computadores que também foram anunciadas nas revistas pesquisadas. Mas percebi que, mesmo em anúncios de bancos, muitas vezes, o modelo aparecia sozinho. Já as de bebidas, em geral, é apresentado um grupo de pessoas. As de computadores são mais técnicas. Às vezes nem aparecem pessoas. As de programas de computadores mostram pessoas em escritórios.

de determinados produtos: xampus, perfumes, sabonete Dove, pastas de dente, desodorantes, roupas (Renner e Base Co.), sapatos, celulares, operadoras de celular e carros. Algumas marcas só utilizaram dois modelos nos anúncios de maio, mês do dia das mães, em junho, mês do dia dos namorados, em agosto, mês do dia dos pais e dezembro, mês do Natal.

Em geral, os produtos foram expostos por um ator ou atriz publicitária com uma expressão e postura de onipotência; de alguém que tem poder, domínio sobre a vida e sabe o que escolher. Com isso, observei o que Everardo Rocha (1995) constatou em estudo anterior: os atores dos anúncios dramatizam estar persuadidos pelo produto, certos do que querem e do que devem ter. Nunca demonstram estar seguindo uma ordem. Por outro lado, constatei uma diferença nas publicidades de 2005, em relação ao estudo de Rocha em 1995. O autor apontou que a lógica da sociedade dos anúncios era relacional e não individual. Pelo que constatei, a maior parte das campanhas enfocou, na imagem e no texto, o indivíduo isolado usando o produto e encontrando-se realizado com essa relação. O foco da comunicação não usava a referência de pertencimento a um grupo seja regional, seja profissional, seja de parentesco, conforme Rocha observou em sua pesquisa há uma década. A chamada do texto não era mais o que autor cita em sua pesquisa “Venha conosco”, “Estamos juntos”, “Entre para o nosso mundo”, “Seja um dos nossos” (ROCHA, 1995: p. 172). Esse discurso estava mais presente em publicidades de bancos e bebidas, que não foram o meu objeto de estudo.

O foco da maior parte das publicidades de 2005 era a relação do produto com o ator publicitário, indicando, na imagem, a satisfação deste, e no texto, a sugestão de agradar o consumidor. “Novo celular (...) sempre conectado à sua música”, “Nosso celular é tão indispensável quanto peça de roupa. Com a vantagem de que você pode usar o mesmo modelo todos os dias e ainda continuar elegante”, “Nada detém você”, “Só você é tão versátil quanto ele”, “Seu estilo sempre com você”, “Minutos e créditos em dobro. É que o seu bolso também merece férias”, “Alcool e gasolina juntos. Nunca um casamento deu tanta liberdade a alguém”, “Agora é o seu carro que vai reabastecer você”, “Dirija a sua vida”, “A aventura de dirigir em qualquer lugar”, “Aproveite. Não é sempre que você pode tocar em uma obra de arte”, “Estilo é feito de detalhes e personalidade”, “A marca da conquista”, “Fashion é o que combina com você”, “Seu cabelo é uma obra de arte. E você nem sabia disso”, “Barbear confortável mesmo quando os pêlos são do contra”, “Boa noite. Deixe sua pele respirar” entre outros mais.

Os modelos dos anúncios raramente apareciam em grupos, e, às vezes, quando estavam presentes três ou dois deles, não era indicado, na imagem, relacionamento entre eles. Não encontrei, com predominância, a lógica holista de juntar pessoas e focar os relacionamentos entre si e com as mercadorias.

O foco estava, em grande parte, no modelo emocionado com o produto e num texto que indicava que o consumidor merecia tal conforto, prazer, vibração, diversão e paz.

Ao observar o conteúdo desses anúncios, o que podem estar refletindo do comportamento social contemporâneo?

Estaria o indivíduo hipermoderno exercendo maior controle sobre sua emoção? Selecionando as emoções mais prazerosas e seguras que quer vivenciar a cada momento? Desta forma estaria menos aberto ao convívio social e, portanto, mais intolerante aos que têm interesses diferentes dos seus?

O olhar e a fala de uma pessoa têm o poder de colocar o sujeito como “objeto”. É difícil ser surpreendido por olhares e comentários que não se deseja e por desprezos. Conviver com a alteridade implica em ser surpreendido, emocionar-se de modo diferente, ser questionado sobre seus pressupostos, perceber que não é possível controlar a opinião que o outro tem de si e, de alguma forma, reestruturar-se. É mais fácil escolher só se relacionar com o outro, quando este confirmar a sua maneira específica de ver a vida. O que parece estar em jogo, nos relacionamentos sociais contemporâneos, é a legitimação do eu. Nessa perspectiva, o movimento psíquico que está unindo as pessoas é a busca de ser olhado de uma forma narcísica, perfeita, sem falhas pelos demais. O amor romântico, ainda presente na década de 80 e início de 90, torna-se obsoleto e o seu substituto é o

amor narcísico, ou seja, o amor a uma imagem idealizada de si que precisa ser confirmada pelos olhares de idealização dos outros para ser nutrida e realimentada em sua crença.

O narcisismo é um modo de funcionamento psíquico em que o indivíduo tem um recuo ou contração defensiva de seu eu, rejeita as diferenças e não deixa claras as fronteiras entre ele e o seu meio. Desta forma, diminui o hiato entre a vida imaginada e a real, aumentando sua intolerância à frustração e sua imaturidade.

Observei que o universo publicitário, ao utilizar imagens e ideais narcísicos nas mensagens, estimula modos de pensar regressivos. Em geral, são abordados enfoques de sucesso, dinheiro, *status* e erotismo capazes de seduzir o outro, associando-os a essa postura de “hipercontrole emocional”. Não há apresentação de outros modos de sensibilidade que não seja, por um lado, o do deleite com alguma sensação corpórea e por outro, o do controle de si e do domínio do olhar do outro. Os produtos são sempre apresentados como capazes de conferir poder ao modelo publicitário que se tranqüiliza com isso. A diferença entre os indivíduos não é ressaltada, fazendo-se apenas superficial diferença resumida em estilos de vida.

Outro tema que muito apareceu nos anúncios, relacionado com o hipercontrole emocional, é o da identidade legitimada socialmente. Em geral essa legitimação era dada pelo texto publicitário, uma vez que, poucas vezes, o modelo se relacionava com outro.

A identidade é uma abstração resultante do que o indivíduo acredita ser, de como acredita ser o outro, como ele se apresenta e de como esse outro o percebe. Toda vez que ele integra traços do outro nele, ele percebe uma faceta de sua identidade. É um processo que se dá ao longo da vida como resultado da integração do eu com o outro. O sujeito constrói, desconstrói e reconstrói sua identidade até a morte, a partir de cada relação que lhe é significativa. Para Heidegger (2006), “em toda parte, onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos interpelados pela identidade” (HEIDEGGER, 2006: p.40).

No universo publicitário a preocupação com a identidade aparece com a necessidade de estar se modernizando continuamente e não se apresentar de forma fixa em sua imagem social. O comércio dos produtos e serviços parece possibilitar o “comércio do eu”, ou a postulação de um eu que tem pertencimento social e faz uma experimentação infundável de sua imagem.

Nos anúncios essa premissa é traduzida pelas mensagens: “Invista em você mesmo”, “consuma isso ou aquilo”, assim “será pleno e também desejado pelos outros”.

Esse tipo de associação aniquila o ato de desejar e de pensar. Ao retirar de cena o conflito e a angústia humana oriundos do desejar alguém ou algo que não se tem, a publicidade estimula um modo de viver infantil e impulsivo. No universo publicitário, só aqueles que não têm o objeto de consumo é que vivem esses desconfortos. O protagonista do anúncio age por impulso. Ele não precisa exercitar o pensamento para formular uma alternativa de ação, não aguarda por sua demanda (desejo), nem muito menos sente emoções desagradáveis, como a insegurança e a possibilidade de ser rejeitado. A dúvida é um pensamento que desconhece ao viver num universo que só lhe aponta seguranças. Ao direcionar seu interesse para algo ou alguém é prontamente atendido. Com isso, o desejo não é problematizado, apenas aos excluídos do universo de consumo das marcas.

Quais seriam os reflexos dessas mensagens publicitárias ao convívio social contemporâneo? Por que elas são escolhidas para persuadir o público consumidor? Até que ponto os ideais do indivíduo hipermoderno, que vive em cidades grandes, não seriam também o de um sujeito que não tem angústias existenciais, não duvida de seu potencial, não falha, a cada momento escolhe o que quer, despreocupado com seus anseios fluidos que são fortemente influenciados pela força dos modismos, logo alcança suas metas e é sempre bem visto e desejado por seus companheiros de vida? Os ideais de eficácia relacionados ao avanço tecnológico e ao mundo do trabalho, que neste último está sempre visando o lucro e o maior controle sobre os possíveis desperdícios, também não estariam fazendo parte dos anseios mais íntimos do homem? O que observo é o indivíduo hipermoderno querendo se equiparar a um modelo de homem “máquina”, que na fantasia social teria maior controle e soberania sobre sua vida. Não é por acaso que tanto se fabrica e se consome pílulas

para as mais diversas funcionalidades no controle da vida e da eficácia humana. Pode-se controlar o sono, a insônia, a fome, a falta de apetite, a ereção, a vitalidade, a alucinação, os estados eufóricos, a sensação de felicidade, a depressão, a raiva etc. Não deve ser coincidência que as publicidades mais divulgam modelos com postura onipotente e expressão fisionômica de nada desejar.

Desta maneira, o universo publicitário está estimulando maior irracionalidade nas pessoas, ou desempenho frenético de bem-estar e, conforme observou Lacroix (2006), em sua reflexão sobre a sociedade hipermoderna, está fazendo um mau uso da emoção. Para o autor, o mau uso está referido àquelas emoções que degradam o sujeito, porque o conduz a uma orientação unilateral da vida, não ampliando o entendimento das contradições e também representa um perigo social, podendo levar à barbárie. O bom uso das emoções eleva o sujeito, fazendo-o repensar sua realidade e enriquece sua vida ao atenuar os excessos do racionalismo.

O que geralmente se faz na publicidade, como em toda manifestação da indústria cultural, é apresentar, com uma nova aparência, as mesmas abordagens sobre a vida e os relacionamentos humanos que costumam exibir. Dificilmente, os programas, filmes, novelas, textos, reportagens, publicidades etc. provocam ou fazem pensar de forma dialética seus consumidores. Muito raramente, fornecem informações ou perspectivas diferentes de se posicionar e emocionar diante daquilo que é apresentado como importante questão a ser observada na vida. A contradição, a dúvida, a angústia diante da ambigüidade de emoções são retiradas de cena.

Em seu livro "Identidade" (2005), Bauman assinala que "o anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo" (Bauman, 2005, p. 35). Ambíguo porque a busca de segurança tanto pode "emancipar" quanto "oprimir" (ibid., p.95), tanto pode incluir, quanto segregar e excluir. Mas, para uma pessoa se sentir menos oprimida em suas escolhas identitárias, como psicóloga, identifico que ela precisa lidar com outros sentimentos que geralmente trazem a percepção de infelicidade, tais como ansiedade, medo, mágoa, raiva, culpa, depressão, inveja, ciúme, solidão e sofrimentos da inadequação pessoal, além de representar a vida de uma forma mais crítica e não tão em conformidade com a maneira que todos em geral compreendem. Essa postura exige que a pessoa organize novos modos de pensar e dê outros significados à invenção do seu eu.

Na hipermodernidade, o processo de construção da identidade assumiu a forma de uma experimentação infundável. Segundo Bauman (2005), ser moderno é estar, de forma obsessiva e compulsiva, modernizando-se continuamente, remendando-se e remendando o mundo. O problema atual é qual das identidades alternativas escolher e, por quanto tempo, apegar-se a ela. O que preocupa é como testar "todos os fins que se possam atingir com a ajuda dos meios que já se possui ou que estão ao alcance" (ibid, p.91).

O dilema hipermoderno é se a identidade exibida no momento é a melhor que se pode obter e a que trará maior satisfação, uma vez que a satisfação está sempre sendo hiperidealizada.

A mídia e, em específico, a publicidade sugere modelos para a construção das narrativas identitárias. Ela não padroniza um único estilo de vida a ser desejado, mas apresenta um leque pequeno de estilos, criando qualidades individuais com histórias para que o consumidor possa identificar-se. Muitas vezes, estimula um sentimento de inveja, ansiedade, medo de inadequação e culpa por trás de mensagens que 'empacotam' e distribuem a ilusão de felicidade através de imagens de auto-realização e auto-expressão dos modelos publicitários. Para Giddens (2002), os publicitários trouxeram a noção de "estilo de vida" para a propaganda e reduziram-na ao projeto do eu, associando-o com "a posse de bens desejados e a perseguição de estilos de vida artificialmente criados (...) O consumo de bens sempre renovados torna-se, em parte, um substituto do desenvolvimento genuíno do eu" (GIDDENS, 2002, p.183). As mensagens publicitárias sugerem modelos para a construção da auto-expressão individual e empacotam "estilos de vida" e sentimentos de "auto-realização" juntamente com os produtos ofertados.

Observo também que, em geral, o mundo dos anúncios retrata uma sociedade fluida, seguidora do grande poder de orientação social fornecido pelo mundo da moda, que apresenta personagens com identidades liquefeitas, que estão altamente conectados com as novas tendências, encontram

seus espaços e são felizes o tempo todo. É o império da aceitação e conexão com tudo que remeta a qualquer sinal de modernidade, pois a contrapartida também é mostrada, com imagens de pessoas com cabeças de dinossauros, principalmente, àquelas que estão atrasadas na utilização de novas tecnologias.

Para Anderson (2002), a interdependência dos indivíduos e a necessidade de eles acompanharem as tendências e mudanças da época e do contexto social inserido conduzem à erosão da noção de uma identidade única. Por volta dos anos 60, nos países industrialmente desenvolvidos, a sociedade vai tornando-se cada vez mais pluralista e descentralizada, com múltiplos discursos, valores, crenças, realidades e verdades. A vida contemporânea, marcada pela extrema valorização da liberdade individual à experimentação, leva à instabilidade do eu. Os indivíduos precisam estar em alerta para construir identidades flexíveis e provisórias a fim de que sejam continuamente confirmadas pelos outros. Segundo Bauman (2001), essa liberdade de construção de vários eus indica a liberdade de se auto-afirmarem. A grande contradição, porém, que aponta é que as pessoas também precisam ter a capacidade de controlar as situações sociais que podem conduzir a auto-afirmação a algo factível ou, caso contrário, irrealista. Na busca de aceitação e confirmação social, os indivíduos vão-se ligando de diferentes maneiras aos outros e experimentam novas formas de sentir suas identidades instáveis. Isso pode ser claramente observado no mundo virtual, mas não só. O consumismo também pode indicar a necessidade de experimentação rápida dos padrões mutantes do mundo no que se refere aos utensílios, modos de viver, atitudes emocionais, aparência física e apresentação identitária. Só que o controle das situações sociais e do comportamento do outro não está na mão de cada indivíduo, essas são variáveis incontroláveis, mesmo com o auxílio do que se consome.

Parece que, na sociedade hipermoderna, a alteridade não é nem valorizada como uma oportunidade de fascínio, deleite, troca, aprendizado, ou mesmo, merecedora de atenção porque ela traz em si algo que incomoda e é estranho; como também deixou de ser um problema social e passou a ser um fato que cada um tem a tarefa de lidar em sua autonomia subjetiva para resolver seus impasses sociais.

A retirada da percepção e valorização da alteridade pelos protagonistas dos anúncios talvez esteja apontando que ela também saiu da reflexão da cena social. Mas, então como os indivíduos hipermodernos podem lidar com os conflitos que o elemento estranho sempre impõe? Quais estão sendo os modos de resolução de conflitos mais utilizados na hipermodernidade? A indiferença ao outro? O externar do ódio que leva à destruição?

A intolerância com a diferença pode conduzir a surdez e a cegueira nos relacionamentos sociais, ou então, ao racismo, ao fundamentalismo, a xenofobia, a imposição de valores não universais, a matança por qualquer motivo, até por diversão, como no caso dos rapazes em Brasília que, há poucos anos, queimaram um índio que dormia na rua.

A sociedade atual estimula muito a autonomia, o que dificulta a percepção da falta, do limite e, conseqüentemente, diminui a capacidade dos sujeitos em lidar com a perda, a renúncia em suas vidas e disponibilizarem-se a negociar para entrar em acordo com a alteridade. As mensagens dos anúncios estão constantemente dizendo que não há necessidade de renúncia, de transformação e de desenvolvimento. A mudança que é incentivada é superficial; se dá a nível estético ressaltando a aparência do consumidor e o status que pode ser rapidamente adquirido por meio da embalagem da mercadoria de marca.

Concluo que a proposta virtual de felicidade das publicidades está em satisfações narcísicas e no bem-estar individual e está em desuso à felicidade associada aos vínculos sociais. Esses dão muito trabalho e remetem a feridas narcísicas¹⁰¹⁸ que devem ser evitadas a qualquer preço, modo de pensar que estimula o ódio ao ser do outro.

Acredito que os publicitários precisam repensar o conteúdo do que divulgam, uma vez que o seu trabalho exerce fascínio nas pessoas porque ao apontar valores culturais (modos de viver, se

¹⁰¹⁸ Maneiras de se perceber não idealizadas.

apresentar e se comportar) estão também mostrando o tratamento social que recebem os modelos publicitários que se comportam em conformidade ou não, com as novas modas. Além disso, não há como escapar dessas mídias comerciais. Elas estão por toda a parte, e é nas horas de lazer que são mais observadas, e nesse momento, a censura interna está mais frouxa para questionamentos. Não basta colocar imagens e pessoas bonitas, sem perceber que o que se está promovendo não é o produto, e sim, a identidade e o comportamento social dos modelos publicitários, ideais ao consumidor e modos de lidar com a vida. Isso é o que promove a persuasão, as estratégias emocionais. E é bom lembrar que esses apelos têm impacto social, seja para a melhor aceitação de si e o bom convívio na sociedade como também, para o aniquilamento de si e do outro. Apesar de em sociedades democráticas não haver quase censura aos meios de comunicação social, eles são fonte de influência e manutenção de modos de viver, logo são material rico de reflexão para se compreender os impasses dos relacionamentos sociais contemporâneos.

Infelizmente, o que a publicidade de revista brasileira está apontando e estimulando no novo milênio é a afirmação de identidades infantis, cada vez mais individualistas, narcisistas, que acreditam ter controle emocional sobre suas vidas e dos demais, e por apresentarem orientações unilaterais da vida, tornam-se mais irracionais e negam a alteridade. O outro que aparece nos anúncios está sempre olhando o protagonista publicitário com ternura e idealização. Desta forma, esse artefato cultural acirra a dificuldade que todo humano encontra para distinguir os limites entre a fantasia (a vida imaginada) e a realidade.

Referências

ANDERSON, Walter Truett. **O futuro do eu**: um estudo da sociedade da pós-identidade. São Paulo: Cultrix, 2002.

AUBERT, Nicole. Um indivíduo paradoxal. In: AUBERT, N. (Org.). **L'individu hypermoderne**. Ramonville Saint-Agne: Èrès, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

BOTTON, Alain de. **Desejos de status**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Que é isto, a filosofia?**: identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2006.

LACROIX, Michel. **O culto da emoção**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

PINHEIRO, Maria Cláudia Tardin. Publicidade: a procura amorosa do consumo. **Comunicação, Mídia e Consumo**, São Paulo, v. 3, n. 8, p. 169-187, nov. 2006.

_____. **Publicidade emocional: a sensibilidade a serviço do consumo**. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **A sociedade do sonho**: comunicação, cultura e consumo. Rio de Janeiro: Mauad, 1995.

Abstract de la ponencia de Luis Bocaz

La difusión latinoamericana del tango : Gardel en Santiago de Chile

A partir de una placa conmemorativa del paso de Gardel por Santiago en 1917, la ponencia se propone una reflexión histórico-cultural sobre algunos aspectos de la difusión del tango fuera del área del Río de la Plata. La fijación de la placa en un edificio céntrico de Santiago donde estuvo situado el teatro en que actuó Gardel formó parte de las actividades de un homenaje al cantante en el cincuentenario de su muerte. La comparación de las estructuras de recepción del público en 1917, 1935 y 1985 pone en evidencia una evolución de la imagen de Gardel desde el repertorio campestre a vector decisivo de la difusión latinoamericana del tango. Al mismo tiempo, el homenaje chileno invita a interrogarse sobre las causas del tránsito desde el rechazo inicial de las elites culturales a su aceptación por los círculos intelectuales en la segunda mitad del siglo.

Luis Bocaz
Universidad Austral de Chile

Abstract de la ponencia de Luis Bocaz

La difusión latinoamericana del tango : Gardel en Santiago de Chile

A partir de una placa conmemorativa del paso de Gardel por Santiago en 1917, la ponencia se propone una reflexión histórico-cultural sobre algunos aspectos de la difusión del tango fuera del área del Río de la Plata. La fijación de la placa en un edificio céntrico de Santiago donde estuvo situado el teatro en que actuó Gardel formó parte de las actividades de un homenaje al cantante en el cincuentenario de su muerte. La comparación de las estructuras de recepción del público en 1917, 1935 y 1985 pone en evidencia una evolución de la imagen de Gardel desde el repertorio campestre a vector decisivo de la difusión latinoamericana del tango. Al mismo tiempo, el homenaje chileno invita a interrogarse sobre las causas del tránsito desde el rechazo inicial de las elites culturales a su aceptación por los círculos intelectuales en la segunda mitad del siglo.

Luis Bocaz
Universidad Austral de Chile

X Corredor de las Ideas
Aproximación crítica de la Condición Humana en el contexto latinoamericano de hoy
10,11 y 12 de Setiembre del 2009.
Maldonado, Uruguay

Título de la ponencia:

Corporalidad y memoria en ensayos fotográficos sobre la experiencia del campo de concentración en la Argentina

Mesa de trabajo: 9 - El Arte

Datos del autor:

Silvia Mirta Kuschnir

DNI 16371918

Licenciada en Bellas Artes, Profesora en Historia

Unidad académica de pertenencia: Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario (Maestrando, en la Maestría en Educación Artística, mención en Bellas Artes); IES N° 28 "Olga Cossettini" (Profesora de Historia del Arte en el Profesorado en Historia).

Domicilio: Mitre 1666 4° B Rosario, Santa Fe, Argentina

Medios de contacto:

teléfono: +54 0341 4260902 – celular: 155 887678

e-mail: smkuschnir@yahoo.com.ar, smkuschnir@hotmail.com

Categoría: ponente extranjero

Abstract:

La política de desaparición de personas en Argentina implicó tanto la desaparición física como el borramiento de las huellas y de las significaciones mediante la normalización de la relación entre el significante *desaparecido* y un significado instalado en el umbral de lo irrepresentable.

Nuestra ponencia se propone abordar ensayos fotográficos que constituyen *ejercicios de memoria*, exposición de los efectos de esa política y forma de lucha simbólica contra *el campo* en Argentina, intentando dar cuenta de las significaciones de la inscripción de la corporalidad en imagen.

Resumen de la Ponencia:

“La revelación de lo femenino como vehículo hacia Dios: mística para una revisión fundamental de la compleja circunstancia humana”.

Propuesta en el marco del Eje Temático: Pensamiento alternativo como revisión crítica de la condición humana.

Pertenece a una difícil y conmovedora experiencia humana que desdeña la condición divina que nos sostiene. Una condición de carácter femenino que trasciende el panorama simbólico contenido, para indicarnos que existe un punto en el tejido fino de la vida donde se sujetan todos los deseos por igual. El cual, le otorga a la mujer una propiedad religiosa insustituible que va más allá de una Fe específica o espacio territorial determinado, situándola en el plano invencible de lo universal: la mujer como iglesia irrefutable de la creación humana que nos permite acceder a un diálogo de certidumbres mayores.

Autor, Juan Carlos Linares (1977). Caracas, Venezuela.

EL “UNIVERSALISMO CONSTRUCTIVO” Y EL PROYECTO AMERICANISTA DE TORRES GARCÍA Inés Moreno

El proyecto que Torres García desarrolla en Montevideo a través del impulso de la Asociación de Arte Constructivo, primero, y del Taller Torres García, después, hace posible la comprensión de la unidad y linealidad de su pensamiento y ordena, en una articulación comprensible los diferentes momentos de su pintura como instancias necesarias en el desarrollo de una forma de arte que, al final, pudiera integrarlos todos. Pintura de la luz y abstraccionismo, tradición y modernidad, geometría y expresión, deberían formar parte de la configuración de un arte que Torres García siempre consideró desde un compromiso vital que trasciende el carácter de mera imitación o decoración complaciente con la que a menudo se ha asociado a la pintura.

El “Universalismo Constructivo”, clave para la comprensión cabal de este pensamiento unificador y sintetizador de tan diferentes elementos, no sólo da el título a un voluminoso libro que reúne 150 conferencias dictadas por Torres García en Uruguay desde el año 1934 hasta 1943, y a 253 dibujos que esquematizan su propia obra; es al mismo tiempo una de las teorías artísticas más interesantes y valiosas del siglo XX y un movimiento –generado alrededor de dicha teoría- cuya enorme organicidad, repercusión y permanencia en una tradición que se prolonga hasta hoy, es un fenómeno único en Sudamérica, equiparable –en cuanto a su impacto e incidencia en el arte latinoamericano- sólo al Movimiento Muralista en México. Movimiento que tiene como objetivo la gran utopía americanista de Torres García tendiente a ubicar el arte en el lugar que tuvo en las comunidades primitivas, n lugar de privilegio en lo sagrado y lo secular, un factor de identificación como grupo y una presencia permanente en la vida de sus integrantes.

Presentación de Resúmen de la Ponencia:

“Una reflexión, a través de una acción metódica y repetitiva... los otros, finalmente, somos nosotros mismos”

Esa frase estampava la pared de una exposición de seis artistas paraguayos en el Centro Cultural de España Juan de Salazar, en la ciudad de Asunción, Paraguay, en el primer semestre del año 2009. La afirmación encierra, quizá, un diagnóstico del estado del arte y expresión cultural del pueblo de Latino America adentro de sus propios territorios. Al largo de ese mismo semestre, cinco entrevistas con directores de museos de arte en Paraguay y Bolivia foram hechos. Lo que se espera, con ese trabajo, es revelar una lectura del estado de la expresión artística en parte (la mas pobre, talvez) de latino America, e contrastar con la afirmación que entitula a ese texto.

Palabras claves: reflexión, identidad, arte, latino america.

Eje temático:

La condición humana y el arte.

Mesa de trabajo:

Mesa 9: El Arte

Nombre: André Dornelles Pares

Dirección: Travessa Cunha Vasconcelos, 49/301, Porto Alegre, RS, Brasil.

Emeio: adpares@gmail.com

Vínculo institucional: alumno de graduação em la Carrera de bacharelado en filosofia em la Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

Formación: habilitado en Comunicação Social – jornalismo; licenciado en Filosofia; Mestre en Ciências da Comunicação.

Mesa 10

Jóvenes Investigadores

Concepciones sobre Joven y Juventud en un Movimiento Latinoamericano y la importancia de su protagonismo en la sociedad.

Maristela Silva dos Santos*

Resumen

Este estudio surgió a partir de una investigación que analizó el Proyecto de Formación y el Relatorio del trabajo desarrollado por jóvenes, los cuáles son integrantes de un Movimiento Latinoamericano, que se preocupa con la formación personal de los individuos y con el futuro de América Latina. Esta investigación nos llevó a cuestionar: ¿Qué se espera de los jóvenes, de la juventud en nuestra sociedad? ¿Cómo pueden contribuir? ¿Qué tipo de formación “piensan” que necesitan para que se desarrollen como “personas”, que tendrán un papel de protagonista en la sociedad que pertenecen?

Palabras clave: Jóvenes; Juventud; Protagonista; Sociedad; Movimiento.

Resumo

Este estudo foi criado a partir de uma investigação, a qual analisou o Projeto de Formação e o Relatório do trabalho desenvolvido por jovens, integrantes de um Movimento Latinoamericano, que se preocupa com a formação pessoal dos indivíduos e com o futuro da América Latina. Esta investigação nos levou a questionar: O que se espera dos jovens, da juventude, na nossa sociedade? Como podem contribuir? Que tipo de formação “pensam” que necessitam para que se desenvolvam como “pessoas”, que terão um papel de protagonista na sociedade a que pertencem?

Palavras chave: Jovens; Juventude; Protagonista; Sociedade; Movimento.

Empiezo este diálogo con la pregunta: *¿Qué se espera de los jóvenes, de la juventud en nuestra sociedad?* Este cuestionamiento surgió a partir de la investigación que hice sobre un Movimiento Latinoamericano, que trabaja por la formación de jóvenes. Para el Movimiento estudiado, todos tienen capacidad de liderar y ser protagonistas. Muchos jóvenes son líderes y ya actúan en sus ámbitos de trabajo, en la comunidad que pertenecen... Pero, el movimiento nos expresa una convicción: que se necesita trabajar, capacitar la persona. Pues, antes de uno ser médico, ingeniero, profesor, educador u otro profesional, es persona humana, con toda su historia de vida y que necesita autoconocerse, descubrirse a sí mismo, sus talentos, sus capacidades. O sea, necesita trabajar su persona. Fue entonces que surgió la Idea de invertir en la educación de los jóvenes, por el hecho que muchos, todavía, no se sienten seguros de que pretenden para su carrera profesional y vida personal.

Pero, la pregunta era *¿qué se espera de los jóvenes, en la sociedad?, ¿en qué ellos pueden contribuir?* Bueno, si estamos en una sociedad que expresa necesidades como la falta de educadores (en nuestras escuelas faltan profesores, los niños de zonas de riesgo no tienen donde quedarse cuando sus padres salen para trabajar), la dificultad en la salud pública, que no logra atender a “todos”, el gobierno envía el capital a las escuelas, a los hospitales, centros de salud y otros, pero, este capital no llega a su destino. *¿Para dónde fue la plata? ¿Cómo están trabajando los funcionarios públicos? Y, también, ¿cómo están trabajando los profesionales autónomos, los de instituciones privadas? ¿Para qué y para quién trabajan? Yo, como ciudadana, ¿cómo participo en*

las cuestiones políticas de mi país, mi ciudad o región? ¿Voto conciente, con seriedad y responsabilidad. Pues, como ciudadanos todos tenemos el deber de contribuir, de discutir, de cuestionar, elegir y actuar en el medio donde nos encontremos, ya que se dice que vivimos en una tierra democrática, donde todos juntos elegimos a nuestros gobernantes. ¿Cómo me “comporto” en la sociedad que pertenezco? ¿Qué actitud tomo con relación a los acontecimientos? ¿Soy indiferente? Mientras no afecte a mi vida particular, mi familia, ¿me da igual? ¿Soy capaz de hacer todo para lograr “éxito”? ¿Pasaré por encima de los demás? ¿Soy abogado, médico o ingeniero para alcanzar éxito profesional? ¿Soy intendente, político, porque el sueldo es alto? ¿Soy funcionario público por los beneficios? E, siguiendo este raciocinio, vendrán mucho más preguntas.

La idea, entonces, es dar respuestas a las necesidades que la sociedad expresa, buscando orientar a los jóvenes a se autoconoceren, a descubrieren sus capacidades, talentos, vocación y, basándose en valores como justicia, honestidad, responsabilidad, respeto y muchos otros, para que puedan aportar al desarrollo de la sociedad en todos los ámbitos. La visión es que cada uno pueda pulirse para actuar con convicción, seriedad y compromiso, con el otro y con el mundo en que vivimos. Yo, como ciudadana, ¿estoy cumpliendo con mi papel? ¿Será que no soy tan corrupta como el intendente de mi ciudad? Pues, cuando se habla de corrupción, injusticia, no importa el grado cometido: uno puede haber robado 10.000 millones y yo haber sacado 10 hojas blancas de la oficina donde trabajo. Así como el otro no debería haber robado yo tampoco debería haber sacado las 10 hojas sin pedir las.

“[...] Formar y capacitar jóvenes para ser líderes positivos en los diferentes ámbitos de nuestra sociedad, fomentando el **desarrollo de sus talentos** para colocarlos al servicio de los demás, contribuyendo al logro de una sociedad más justa y solidaria a través del cambio personal y del desarrollo integral”.

(Extraído del Proyecto del Centro de Formación del Movimiento)

El Movimiento tiene por finalidad y objetivo, integrar los individuos en la sociedad, formarlos, educarlos, cambiando la manera de pensar y actuar, ayudándoles a se conscientizaren que para conseguir mejorar y transformar su ámbito social es necesario empezar por uno mismo. Nadie transforma, cambia algo si no participa, si no está integrado a la realidad donde vive, si no da el ejemplo, si no muestra, enseña como hacerlo. Para tanto, es necesario el individuo como protagonista, luchando por el bien común, con justicia y convicción.

Segundo Martínez (s.a.), las primeras acciones educativas desarrolladas en las comunidades, en las décadas de 60 y 70, surgieron debido a las necesidades de la época, que ocasionaron dos procesos: La reconstrucción comunitaria y la lucha contra los sistemas totalitarios. Los protagonistas eran agentes sociales informales, carentes de formación académica y teórica, pero, con un gran entusiasmo, voluntariado y confianza en el futuro. Estos fueron los precursores de los actuales educadores sociales en la educación social.

En América no fue diferente. Pues, el Movimiento estudiado surgió en la década de 70, en un congreso, realizado en Uruguay, en el que participaron jóvenes y adultos de diversas nacionalidades, con el propósito de asumir una postura diferente ante las concepciones de jóvenes y adultos, a la violencia, apatía y escapismo que vivía la juventud. La justificación del Proyecto es por el hecho de que la Modernidad, que ha proclamado el imperio de la razón y exaltado los derechos humanos no ha podido hacerlos respetar plenamente: dos grandes guerras y genocidios en nombre de ideologías totalitarias son ejemplos en el siglo XX; el bienestar económico y el éxito personal han repuntado como ideales supremos de vida para las nuevas generaciones, agotando en el

individualismo las posibilidades de realización humana; actualmente, el desequilibrio entre el progreso científico y tecnológico, con el progreso moral y espiritual aumenta aceleradamente, y es una de las causas del proceso de deshumanización y profundo individualismo que existe en el mundo.

Con esto, el papel del joven, es ser protagonista, líder, que pueda servir y luchar por una sociedad más justa y honesta. El Movimiento nace como alternativa para trabajar el protagonismo. Entonces, para formar la juventud, los jóvenes, fue creado el Centro de Formación, para fomentarlos, guiarlos y formarlos para asumieren un papel de protagonistas en la sociedad. Este Centro es un proyecto de carácter social por presentar un trabajo educativo y cultural en el marco de la educación no formal. Abajo, extraído de su Proyecto, sigue el habla de personas que participaron de la formación:

“En este momento estoy trabajando para ayudar a personas que están desempleadas. Doy un curso de dos días sobre estrategias para conseguir trabajo, y uso lo que aprendí para fomentar el descubrimiento del potencial y valor que todo ser humano tiene. Recuerdo a una mujer que entró en un curso diciendo, "Yo realmente no hago nada, tengo 55 años, mi salud no está bien y nadie me va a emplear." Ella salió del curso con una actitud positiva. Soy de descendencia escocesa e inglesa, y hay en mi familia uno de los firmantes de la Constitución de los EEUU. Aunque soy orgulloso de mi ciudadanía norteamericana, tengo una parte importante de mi corazón reservada para América Latina. Viví en familias que me dieron tanto, no sólo abriendo la puerta de sus hogares sino también de sus corazones.”

“Trabajando en una empresa multinacional de alimentación, confirmo cada día lo importantes que fueron aquellos 5 años de experiencia e intercambio. El autoconocimiento, el valorar mis capacidades y tener la consciencia de que preciso mejorar, han sido mi principal palanca para la madurez profesional. Cada vez más, las empresas buscan personas maduras, que sean activas, que agreguen valores a sus instituciones, que expresen de forma clara y firme sus convicciones, que sean honestas y líderes en lo que hacen y creen y que sepan administrar bien los conflictos y desafíos que aparecen en el día a día. El proceso vivido dentro del Elenco me ayudó a descubrir quien soy, de qué soy capaz, hasta donde puedo ir, como ayudar a los demás y como hacer que las cosas mejoren a mi alrededor. Liderando equipos, administrando restaurantes y trabajando con los más diferentes niveles de gerencia, comprobé lo que aprendí: “Las cosas son importantes, pero la gente lo es más!”

“Participé por dos años de las giras por América Latina [...]. Hice una fuerte experiencia de trabajar duro junto a jóvenes y adultos de países y culturas diversas en favor de los hombres y mujeres de nuestro continente. La convivencia respetuosa, solidaria

y fraternalmente exigente fue modelando mi personalidad y me dio la alegría de la amistad. Fui “huésped-hijo” en casi medio centenar de familias latinoamericanas. Estreché la mano y compartí sueños, dolores y esperanzas con jóvenes de universidades y de barriadas marginales, con trabajadores y con gobernantes, con creyentes y con desahuciados. Caminar el continente y descubrir el dolor de su gente me hizo crecer en la convicción con que vivo: necesitamos muchos hombres y mujeres que con honestidad de vida, libres de prejuicios, rencores y egoísmos, quieran gastar su vida por ofrecer a nuestro pueblo la posibilidad de una vida digna, justa y libre, como corresponde a todos los hijos de Dios. También me hizo descubrir el llamado de Dios para mí, y desde hace casi 20 años soy sacerdote católico.”

Las personas mencionadas arriba, participaron en las décadas de 70, 80 y 90. Si me vino a la mente una cuestión: *¿Qué tipo de formación “piensan” (los jóvenes) que necesitan para que se desarrollen como “personas”, que tendrán un papel de protagonista en la sociedad que pertenecen?* Pues, una cosa es un adulto, educador, que está apto para educar y otra es un joven que necesita de orientación.

Me recuerdo cuando me fui a participar de este Programa: trabajaba en el área comercial del diario de mi ciudad, había terminado el curso Traductor e Interprete, quería viajar y no sabía “lo que quería”, que carrera seguir. Y, pensando en la realidad actual, no es tan distinto. Hemos sufrido muchos cambios: el avance de la tecnología, la medicina... pero, las inquietudes e inseguridades de los jóvenes continúan existiendo y, me atrevo a decir, que mucho mayores que antes. Pues, ya que la tendencia es el desarrollo capitalista, todo viene creciendo, sin duda la incertidumbre también. No podemos “hacer de cuenta” que logramos digerir toda la información que nos llega, analizarla, filtrar lo que realmente nos sirve y lo que no nos sirve, que conseguimos pensar en el bien común, con todos los problemas que vivimos en casa y en el trabajo. ¡Imagínense la mente de los jóvenes! Para tanto, el Proyecto del Movimiento tiene como misión ser un espacio de formación en América Latina para formar jóvenes líderes con ideas claras y emprendedores sociales firmes en sus valores, dispuestos a comenzar en sí mismos el cambio que buscan, respetuosos de la diversidad cultural y del trabajo en equipo.

Aprovechando la cuestión del trabajo en equipo, el “mundo” del trabajo está tornándose, a cada día, más competitivo. Esto está generando una lucha muy grande entre todos y, consecuentemente, conflictos dentro de empresas e instituciones, afectando así, las relaciones interpersonales, causando un “disgusto” por el mismo, una falta de sentido. El trabajo no puede ser solamente un medio de sobrevivencia, cuando lo es, para muchos, ya que no tuvieron oportunidades de desarrollarse profesionalmente. El trabajo es un medio de servir a los demás, de compartir experiencias, de trabajar en equipo para el bien de todos, para la sobrevivencia de todos y, en consecuencia de esto, viene la realización como persona. Pero, si yo no soy consciente de mis capacidades, de lo que puedo contribuir para el desarrollo de la sociedad, no me sentiré realizada como persona y tampoco profesionalmente. Soy médico, profesor, ingeniero, abogado, ¿para qué? En la región donde vivo, cuando nací, era la “tierra de las oportunidades”, el calzado “era” el “pan” de muchos. Hubo mucha gente que dejó su vida en el campo y se fue al *Vale dos Sinos* para trabajar. En aquella época hasta niños de doce años podían trabajar, la gente ganaba bien. Pero, vino la crisis, las empresas fueron cerrando sus puertas y la gente se quedó desesperada. Y, con razón, pues tenían sus hijos chiquitos para alimentar (aquí entra la necesidad de sobrevivir) y no sabían

hacer otra cosa que trabajar en el calzado. Esto todavía sigue: hace menos de un mes una gran empresa de la región echó a 600 empleados. ¿Dónde está el pensamiento sobre el bien común de los grandes “hombres de negocio”? ¿Ellos no piensan en la cantidad de personas que echaran, que tienen sus familias para llevar p'delante? Hablo así porque sabemos que ellos echaron a estas personas en el sur y contrataron 400 en el nordeste de nuestro país, donde hay otra empresa. Y, muchas de las empresas del sur se fueron o están yéndose para allá. ¿Por qué? ¡Porque la mano de obra es más barata! ¿Dónde está el problema? ¿Sólo en el gobierno? Y yo, como empresario, ¿también no quiero el lucro solamente para mí y mi familia? Sí tengo el talento, la gran capacidad emprendedora, ¿no debería poner a servicio de los demás? Por supuesto, y debería, también, ayudar a esta gente a crecer, desarrollarse profesionalmente.

Romans (2004), menciona que estos problemas tendrían que trabajarse desde perspectivas como la sensibilización en entidades y agentes con capacidad de mover políticas solidarias de inserción; crear vías de acceso al mundo laboral; trabajar aspectos de concientización y colaboración hacia la sociedad que excluye a los sectores con mayores índices de marginación; motivar a las personas sufridoras de dicha marginación; salir de políticas e intervenciones paternalistas para mirar las intervenciones de reinserción desde puntos de vista más prácticos y buscar nuevos ámbitos de actuación para prevenir situaciones y dar respuestas en los ámbitos adecuados. Para el autor, son los educadores sociales quienes deben buscar la complicidad del sector empresarial para facilitar el acceso al trabajo para los colectivos y, también, trabajar en la prevención de la pérdida de empleo. Siguiendo a Romans, C. Llano (1995), refiriéndose a los aspectos sociales de la creación del empleo, recuerda el compromiso que las empresas tienen con la sociedad de transformación y transferencia (oportunizando al empleado el cambio de función, cuando no logra desarrollarse en la misma), de tolerancia (valorando el trabajo del empleado) y termino (solamente cuando la relación beneficio-coste se invirtiera, la empresa podría decidir rescindir el contrato laboral del empleado). Este compromiso de oportunidades podría disminuir y evitar situaciones posteriores, aunque se necesite una mayor sensibilización de las empresas hacia el factor humano y social.

Otro autor, J. Delors (1996), dice que las organizaciones del futuro pedirán más cualificaciones de base comportamental, por los déficits relacionales que habrá (intuición, criterio, capacidad de cohesionar un equipo, que no son cualidades exclusivas de los diplomados), que de capacidades intelectuales, posibilitando trabajo a personas poco o nada cualificadas.

Concluyendo, la formación que los jóvenes necesitan ¿no es una formación basada en las necesidades de nuestra sociedad? ¿Nuestra sociedad no necesita de educadores y profesores, médicos, abogados, psicólogos, filósofos, ingenieros, administradores, emprendedores, políticos, vendedores, comunicadores y mucho más? Y, ¿Cuál es el papel de cada uno de estos profesionales en nuestra sociedad? ¿Para qué sirven? ¿Cada una de estas profesiones no requiere habilidades y capacidades específicas? ¿Será que yo sería una buena administradora de empresas? Posiblemente podré desempeñar esta función, pero, seguramente seré mucho mejor como profesora y podré contribuir mucho más con el medio donde estoy inserida. Todos nosotros necesitamos de una formación continua, tenemos que estar constantemente atentos a los cambios en nuestro medio y a las necesidades que vienen emergiendo. Los jóvenes, la juventud, necesitan de orientación, hacia donde podrán ir con seguridad de que estarán creciendo, desarrollándose como personas y contribuyendo con su entorno social. Los jóvenes son los adultos, los profesionales de mañana, muchos serán nuestros presidentes, por eso hay que invertir en ellos, en su educación social, que implica adquirir conciencia de que son capaces, dotados de talentos y habilidades y que estas no son para que se queden estancadas, son para ser expuestas, desarrolladas, servirán para los

demás, así como la de los demás servirán para ellos. La vida social es o mejor diciendo, debería de ser, un intercambio solidario, donde uno da pero también recibe.

Para Romans, Petrus, Trilla y Quintana (1986), los educadores sociales son los responsables por detectar y analizar los problemas sociales y sus causas; orientar y relacionarse institucionalmente; ser relacionante y dialogante con los educandos; reeducar en su sentido más amplio, pero nunca la reeducación clínica; organizador y participante de la vida cotidiana y comunitaria; animador grupal comunitario; promotor de actividades socioculturales; formador, informante y orientador; docente social y económico/laboral;

Todas estas responsabilidades de un profesional "educador social", debe de ser, pienso yo, responsabilidades de todos los ciudadanos, pues, nuestro país, mi ciudad, ¿no es "nuestro"? Cuando uno reconoce, asume algo como siendo suyo, ¿no lo cuida, dicta las reglas, administra? Así es el medio en que estamos. Somos todos responsables por su desarrollo y desempeño, ya que es "nuestro".

Referencias

ROMANS, Mercè. PETRUS, Antoni. TRILLA, Jaume. De Profesión Educador Social. Paidós Ibérica, 2000. Barcelona, España.

MARTÍNEZ, Xavier Úcar. **Medio Siglo de Animación Sociocultural en España**. Balance y perspectivas. OEI-Revista Iberoamericana de Educación, 2002. Disponible en: <http://www.oei.es/oeivirt/u.htm>. Acceso en 29/05/2007.

Título:

La importancia del lenguaje en las relaciones interpersonales

Las definiciones que expresan una característica o una capacidad que se considera propia del Hombre, son numerosas, pero la primera, y mas importante, es aquella según la cual el Hombre es un "un animal racional" y gracias a esto, es un "animal simbólico", o sea un animal que habla. Esta característica se hallaba presente en el mismo término griego: logos, que es el discurso racional o la razón que se hace discurso. Esta definición sirve para expresar el poder condicionante del lenguaje, y que el comportamiento simbólico está en todas las actividades del Hombre.

Una segunda caracterización, considerada a menudo como definición del Hombre, es la naturaleza política, o sea sociable, del mismo. Aquí racionalidad y politicidad quedan estrechamente relacionados.

"La gripe porcina se propaga a una velocidad "sin precedentes", según la OMS.

Enunciado: Diario "El País". Julio 2009

La finalidad al plantear un enunciado apunta a exponer el rol imperante que cumple el lenguaje, y sobre todo la palabra en nuestra sociedad. Se trata de analizar crítica, reflexiva y objetivamente como los medios de comunicación a través de un desarrollo de habilidades lingüísticas pueden llegar a ejercer un dominio en el sujeto acrítico.

El lenguaje es el elemento principal de la comunicación, es decir de la inserción individual de los modos de pensar, sentir y actuar. Su culturización parte del hecho de que toda actividad humana se coordina por medio del lenguaje.

El lenguaje se trata de un conjunto de símbolos sistematizado, organizados según ciertas reglas y con el fin esencial de permitir la comunicación; entendiéndose por esto, hacer al otro participe de lo que tiene; descubrir, manifestar o hacer saber alguna cosa. En definitiva, la comunicación está íntimamente relacionado con poner en relación.

Lo más representativo de la sociedad actual, es el gran desarrollo adquirido por la comunicación, y la gran sofisticación de los medios que la hacen posible. Se han desarrollado en gran medida los medios de comunicación interpersonal y de ideas. Conocidos como medios de comunicación social. Libros, revistas, periódicos, teléfono, radio, cine, televisión, Internet.

El lenguaje es algo que nos resulta tan familiar que generalmente creemos que no esconde secretos, ni sorpresas y mucho menos trampas.

La cuestión está, en *“qué se dice”* y *“cómo se dice”*, es decir la forma, el proceso y el contenido.

Con la utilización de diferentes términos se puede “jugar” con el imaginario colectivo según los fines buscados. Ese juego implica una importante y sólida base teórica, ya que se deben tener en cuenta varios aspectos a la hora de comunicarse. En primer lugar, la sintaxis cumple un papel preponderante en este juego, ésta estudia las relaciones entre los símbolos de un lenguaje con independencia de su significado o de su uso. Cualquier lenguaje natural tiene reglas sintácticas que señalan qué expresiones son correctas en ese lenguaje. Las incorrecciones sintácticas pueden tornar confusa una comunicación.

En segundo lugar, la semántica estudia las cuestiones referidas al significado o la relación entre los símbolos y lo que los símbolos designan.

Con estos símbolos el H ha construido un lenguaje por medio del cual puede no sólo informar sobre estados emocionales, sino también inventar paraísos inexistentes, reducir a formulas la realidad, recordar el pasado y diseñar el futuro. Esta capacidad, en definitiva, ha sido el factor impulsor de una nueva forma de existencia o vida, y a partir de ella, de su mundo.

Al analizar la relación existente entre Hombre-Mundo, se ve al Hombre como constructor de su historia y cómo es capaz de enfrentar y/o afrontar la realidad del Mundo externo.

Surge aquí, un problema recurrente, el del reconocimiento y el problema de la identificación; una cuestión a analizar que está ligada a un desarrollo de habilidades por parte del sujeto pensante.

Por un lado, el sujeto se reconoce en la medida en que es capaz de adoptar una visión crítica de la realidad, cuando es *capaz de saber-se y ver-se*.

El sujeto que se reconoce es capaz de ver la existencia de un otro distinto a él, y por ende ser conciente de la existencia de un pensar más allá del propio, siendo capaz de asumir responsabilidades, de hacerse cargo.

Un sujeto que se identifica, por el contrario, es aquel que se subsume a la realidad del mundo externo, el cual juega con el objetivo de generar un pensamiento en masa y no individual, y de ésta forma es más fácil de dominar, de ser manejado, por el otro, por el contexto, por el mercado.

Esta distinción entre los sujetos, da lugar a las relaciones de poder, en las que el discurso tiene un papel preponderante. La forma en que se usa el lenguaje juega un papel importante en la comunicación, a partir de la cual se dan los juegos de poder. Un juego de poder que está basado en una racionalidad política, donde las relaciones se dan en una acción-reacción, en un mando-obediencia, dominado-dominador, tornándose así en relaciones políticas donde el juego consiste en afectar y ser afectado.

Los medios de comunicación de masas, juegan en forma articulada por y con las diferentes ideologías políticas. Estos medios, a través del lenguaje formulan diferentes discursos que dependen de los receptores. Buscan generar una conciencia colectiva que les permita una mayor facilidad en el movimiento de las masas sociales y a su vez generar un alto grado de credibilidad. De esta

forma, también introducen las necesidades del mercado a las cuales el sujeto se subsume, a tal punto que piensa que es el mercado quien tiene necesidades, siendo realmente él quien las tiene. Se determinan mecanismos de acción que regulan las creencias y necesidades.

Este enunciado, nombrado en el comienzo, es un ejemplo de uno de los encabezados que han aparecido en la prensa uruguaya durante este último mes. Nuestra finalidad al plantear este tipo de enunciado apunta a exponer el rol imperante que cumple el lenguaje, y sobre todo la palabra en nuestra sociedad. Se trata de analizar crítica, reflexiva y objetivamente como los medios de comunicación a través de un desarrollo de habilidades lingüísticas pueden llegar a ejercer un dominio en el sujeto acrítico.

En este caso estamos frente a un enunciado que titulaba un artículo extraído de un diario local. Al ingresar a la página Web oficial de la Organización Mundial de Salud (OMS), comprobamos que en realidad el enunciado mencionado fue tomado y modificado de ésta, originariamente decía: “El virus A (H1N1) se propaga a una velocidad sin precedentes”. Vemos acá como, a simple vista, una ínfima modificación del enunciado puede llegar a causar mayor impacto. A su vez esa aparente “mínima” modificación puede cambiar el sentido de lo manifestado, ya que hablar de “gripe porcina” no es lo mismo que hablar del “virus A (H1N1)”.

La gripe porcina es una [enfermedad infecciosa](#) causada por cualquier [virus](#) perteneciente a la familia [Orthomyxoviridae](#), son una familia de [virus RNA](#) que infectan a los vertebrados.

En cambio el “virus A (H1N1)” o H1N1 humana es un subtipo de [Influenzavirus tipo A](#) del virus de la [gripe](#). Con la utilización de estos diferentes términos se puede jugar con el imaginario colectivo según los fines buscados.

Hoy por hoy, en nuestro país tenemos un claro ejemplo de la influencia que tiene el mercado y cómo él, a través de los medios de comunicación, quienes utilizan el lenguaje, es capaz de dominar y subsumir a las masas.

Al aparecer enunciados en los medios de comunicación como el mencionado al principio, se busca y se logra generar un impacto en las masas y de esta manera una psicosis que conlleva al cumplimiento de las necesidades del mercado.

Conceptos claves: Hombre – Lenguaje – Identificación - Reconocimiento – Relaciones de poder

Título:

La importancia del lenguaje en las relaciones interpersonales

Las definiciones que expresan una característica o una capacidad que se considera propia del Hombre, son numerosas, pero la primera, y más importante, es aquella según la cual el Hombre es un “un animal racional” y gracias a esto, es un “animal simbólico”, o sea un animal que habla. Esta característica se hallaba presente en el mismo término griego: logos, que es el discurso racional o la razón que se hace discurso. Esta definición sirve para expresar el poder condicionante del lenguaje, y que el comportamiento simbólico está en todas las actividades del Hombre.

Una segunda caracterización, considerada a menudo como definición del Hombre, es la naturaleza política, o sea sociable, del mismo. Aquí racionalidad y politicidad quedan estrechamente relacionados.

“La gripe porcina se propaga a una velocidad “sin precedentes”, según la OMS.

Enunciado: Diario “El País”. Julio 2009

La finalidad al plantear un enunciado apunta a exponer el rol imperante que cumple el lenguaje, y sobre todo la palabra en nuestra sociedad. Se trata de analizar crítica, reflexiva y objetivamente como los medios de comunicación a través de un desarrollo de habilidades lingüísticas pueden llegar a ejercer un dominio en el sujeto acrítico.

El lenguaje es el elemento principal de la comunicación, es decir de la inserción individual de los modos de pensar, sentir y actuar. Su culturización parte del hecho de que toda actividad humana se coordina por medio del lenguaje.

El lenguaje se trata de un conjunto de símbolos sistematizado, organizados según ciertas reglas y con el fin esencial de permitir la comunicación; entendiéndose por esto, hacer al otro participe de lo que tiene; descubrir, manifestar o hacer saber alguna cosa. En definitiva, la comunicación está íntimamente relacionado con poner en relación.

Lo más representativo de la sociedad actual, es el gran desarrollo adquirido por la comunicación, y la gran sofisticación de los medios que la hacen posible. Se han desarrollado en gran medida los medios de comunicación interpersonal y de ideas. Conocidos como medios de comunicación social. Libros, revistas, periódicos, teléfono, radio, cine, televisión, Internet.

El lenguaje es algo que nos resulta tan familiar que generalmente creemos que no esconde secretos, ni sorpresas y mucho menos trampas.

La cuestión está, en “*qué se dice*” y “*cómo se dice*”, es decir la forma, el proceso y el contenido.

Con la utilización de diferentes términos se puede “jugar” con el imaginario colectivo según los fines buscados. Ese juego implica una importante y sólida base teórica, ya que se deben tener en cuenta varios aspectos a la hora de comunicarse. En primer lugar, la sintaxis cumple un papel preponderante en este juego, ésta estudia las relaciones entre los símbolos de un lenguaje con independencia de su significado o de su uso. Cualquier lenguaje natural tiene reglas sintácticas que señalan qué expresiones son correctas en ese lenguaje. Las incorrecciones sintácticas pueden tornar confusa una comunicación.

En segundo lugar, la semántica estudia las cuestiones referidas al significado o la relación entre los símbolos y lo que los símbolos designan.

Con estos símbolos el H ha construido un lenguaje por medio del cual puede no sólo informar sobre estados emocionales, sino también inventar paraísos inexistentes, reducir a formulas la realidad, recordar el pasado y diseñar el futuro. Esta capacidad, en definitiva, ha sido el factor impulsor de una nueva forma de existencia o vida, y a partir de ella, de su mundo.

Al analizar la relación existente entre Hombre-Mundo, se ve al Hombre como constructor de su historia y cómo es capaz de enfrentar y/o afrontar la realidad del Mundo externo.

Surge aquí, un problema recurrente, el del reconocimiento y el problema de la identificación; una cuestión a analizar que está ligada a un desarrollo de habilidades por parte del sujeto pensante.

Por un lado, el sujeto se reconoce en la medida en que es capaz de adoptar una visión crítica de la realidad, cuando *es capaz de saber-se y ver-se*.

El sujeto que se reconoce es capaz de ver la existencia de un otro distinto a él, y por ende ser conciente de la existencia de un pensar más allá del propio, siendo capaz de asumir responsabilidades, de hacerse cargo.

Un sujeto que se identifica, por el contrario, es aquel que se subsume a la realidad del mundo externo, el cual juega con el objetivo de generar un pensamiento en masa y no individual, y de ésta forma es más fácil de dominar, de ser manejado, por el otro, por el contexto, por el mercado.

Esta distinción entre los sujetos, da lugar a las relaciones de poder, en las que el discurso tiene un papel preponderante. La forma en que se usa el lenguaje juega un papel importante en la comunicación, a partir de la cual se dan los juegos de poder. Un juego de poder que está basado en una racionalidad política, donde las relaciones se dan en una acción-reacción, en un mando-obediencia, dominado-dominador, tornándose así en relaciones políticas donde el juego consiste en afectar y ser afectado.

Los medios de comunicación de masas, juegan en forma articulada por y con las diferentes ideologías políticas. Estos medios, a través del lenguaje formulan diferentes discursos que dependen de los receptores. Buscan generar una conciencia colectiva que les permita una mayor facilidad en el movimiento de las masas sociales y a su vez generar un alto grado de credibilidad. De esta forma, también introducen las necesidades del mercado a las cuales el sujeto se subsume, a tal punto que piensa que es el mercado quien tiene necesidades, siendo realmente él quien las tiene. Se determinan mecanismos de acción que regulan las creencias y necesidades.

Este enunciado, nombrado en el comienzo, es un ejemplo de uno de los encabezados que han aparecido en la prensa uruguaya durante este último mes. Nuestra finalidad al plantear este tipo de enunciado apunta a exponer el rol imperante que cumple el lenguaje, y sobre todo la palabra en nuestra sociedad. Se trata de analizar crítica, reflexiva y objetivamente como los medios de comunicación a través de un desarrollo de habilidades lingüísticas pueden llegar a ejercer un dominio en el sujeto acrítico.

En este caso estamos frente a un enunciado que titulaba un artículo extraído de un diario local. Al ingresar a la página Web oficial de la Organización Mundial de Salud (OMS), comprobamos que en realidad el enunciado mencionado fue tomado y modificado de ésta, originariamente decía: "El virus A (H1N1) se propaga a una velocidad sin precedentes". Vemos acá como, a simple vista, una ínfima modificación del enunciado puede llegar a causar mayor impacto. A su vez esa

aparente “mínima” modificación puede cambiar el sentido de lo manifestado, ya que hablar de “gripe porcina” no es lo mismo que hablar del “virus A (H1N1)”.

La gripe porcina es una [enfermedad infecciosa](#) causada por cualquier [virus](#) perteneciente a la familia [Orthomyxoviridae](#) , son una familia de [virus RNA](#) que infectan a los vertebrados.

En cambio el “virus A (H1N1)” o H1N1 humana es un subtipo de [Influenzavirus tipo A](#) del virus de la [gripe](#). Con la utilización de estos diferentes términos se puede jugar con el imaginario colectivo según los fines buscados.

Hoy por hoy, en nuestro país tenemos un claro ejemplo de la influencia que tiene el mercado y cómo él, a través de los medios de comunicación, quienes utilizan el lenguaje, es capaz de dominar y subsumir a las masas.

Al aparecer enunciados en los medios de comunicación como el mencionado al principio, se busca y se logra generar un impacto en las masas y de esta manera una psicosis que conllevan al cumplimiento de las necesidades del mercado.

Conceptos claves: Hombre – Lenguaje – Identificación - Reconocimiento – Relaciones de poder

Título:

La importancia del lenguaje en las relaciones interpersonales

Las definiciones que expresan una característica o una capacidad que se considera propia del Hombre, son numerosas, pero la primera, y mas importante, es aquella según la cual el Hombre es un “un animal racional” y gracias a esto, es un “animal simbólico”, o sea un animal que habla. Esta característica se hallaba presente en el mismo término griego: logos, que es el discurso racional o la razón que se hace discurso. Esta definición sirve para expresar el poder condicionante del lenguaje, y que el comportamiento simbólico está en todas las actividades del Hombre.

Una segunda caracterización, considerada a menudo como definición del Hombre, es la naturaleza política, o sea sociable, del mismo. Aquí racionalidad y politicidad quedan estrechamente relacionados.

“La gripe porcina se propaga a una velocidad “sin precedentes”, según la OMS.

Enunciado: Diario “El País”. Julio 2009

La finalidad al plantear un enunciado apunta a exponer el rol imperante que cumple el lenguaje, y sobre todo la palabra en nuestra sociedad. Se trata de analizar crítica, reflexiva y objetivamente como los medios de comunicación a través de un desarrollo de habilidades lingüísticas pueden llegar a ejercer un dominio en el sujeto acrítico.

El lenguaje es el elemento principal de la comunicación, es decir de la inserción individual de los modos de pensar, sentir y actuar. Su culturización parte del hecho de que toda actividad humana se coordina por medio del lenguaje.

El lenguaje se trata de un conjunto de símbolos sistematizado, organizados según ciertas reglas y con el fin esencial de permitir la comunicación; entendiéndose por esto, hacer al otro participe de lo que tiene; descubrir, manifestar o hacer saber alguna cosa. En definitiva, la comunicación está íntimamente relacionado con poner en relación.

Lo más representativo de la sociedad actual, es el gran desarrollo adquirido por la comunicación, y la gran sofisticación de los medios que la hacen posible. Se han desarrollado en gran medida los medios de comunicación interpersonal y de ideas. Conocidos como medios de comunicación social. Libros, revistas, periódicos, teléfono, radio, cine, televisión, Internet.

El lenguaje es algo que nos resulta tan familiar que generalmente creemos que no esconde secretos, ni sorpresas y mucho menos trampas.

La cuestión está, en “*qué se dice*” y “*cómo se dice*”, es decir la forma, el proceso y el contenido.

Con la utilización de diferentes términos se puede “jugar” con el imaginario colectivo según los fines buscados. Ese juego implica una importante y sólida

base teórica, ya que se deben tener en cuenta varios aspectos a la hora de comunicarse. En primer lugar, la sintaxis cumple un papel preponderante en este juego, ésta estudia las relaciones entre los símbolos de un lenguaje con independencia de su significado o de su uso. Cualquier lenguaje natural tiene reglas sintácticas que señalan qué expresiones son correctas en ese lenguaje. Las incorrecciones sintácticas pueden tornar confusa una comunicación.

En segundo lugar, la semántica estudia las cuestiones referidas al significado o la relación entre los símbolos y lo que los símbolos designan.

Con estos símbolos el H ha construido un lenguaje por medio del cual puede no sólo informar sobre estados emocionales, sino también inventar paraísos inexistentes, reducir a formulas la realidad, recordar el pasado y diseñar el futuro. Esta capacidad, en definitiva, ha sido el factor impulsor de una nueva forma de existencia o vida, y a partir de ella, de su mundo.

Al analizar la relación existente entre Hombre-Mundo, se ve al Hombre como constructor de su historia y cómo es capaz de enfrentar y/o afrontar la realidad del Mundo externo.

Surge aquí, un problema recurrente, el del reconocimiento y el problema de la identificación; una cuestión a analizar que está ligada a un desarrollo de habilidades por parte del sujeto pensante.

Por un lado, el sujeto se reconoce en la medida en que es capaz de adoptar una visión crítica de la realidad, cuando *es capaz de saber-se y ver-se*.

El sujeto que se reconoce es capaz de ver la existencia de un otro distinto a él, y por ende ser consciente de la existencia de un pensar más allá del propio, siendo capaz de asumir responsabilidades, de hacerse cargo.

Un sujeto que se identifica, por el contrario, es aquel que se subsume a la realidad del mundo externo, el cual juega con el objetivo de generar un pensamiento en masa y no individual, y de ésta forma es más fácil de dominar, de ser manejado, por el otro, por el contexto, por el mercado.

Esta distinción entre los sujetos, da lugar a las relaciones de poder, en las que el discurso tiene un papel preponderante. La forma en que se usa el lenguaje juega un papel importante en la comunicación, a partir de la cual se dan los juegos de poder. Un juego de poder que está basado en una racionalidad política, donde las relaciones se dan en una acción-reacción, en un mando-obediencia, dominado-dominador, tornándose así en relaciones políticas donde el juego consiste en afectar y ser afectado.

Los medios de comunicación de masas, juegan en forma articulada por y con las diferentes ideologías políticas. Estos medios, a través del lenguaje formulan diferentes discursos que dependen de los receptores. Buscan generar una conciencia colectiva que les permita una mayor facilidad en el movimiento de las masas sociales y a su vez generar un alto grado de credibilidad. De esta forma, también introducen las necesidades del mercado a las cuales el sujeto se subsume, a tal punto que piensa que es el mercado quien tiene necesidades, siendo realmente él quien las tiene. Se determinan mecanismos de acción que regulan las creencias y necesidades.

Este enunciado, nombrado en el comienzo, es un ejemplo de uno de los encabezados que han aparecido en la prensa uruguaya durante este último mes. Nuestra finalidad al plantear este tipo de enunciado apunta a exponer el rol imperante que cumple el lenguaje, y sobre todo la palabra en nuestra sociedad. Se trata de analizar crítica, reflexiva y objetivamente como los medios de comunicación a través de un desarrollo de habilidades lingüísticas pueden llegar a ejercer un dominio en el sujeto acrítico.

En este caso estamos frente a un enunciado que titulaba un artículo extraído de un diario local. Al ingresar a la página Web oficial de la Organización Mundial de Salud (OMS), comprobamos que en realidad el enunciado mencionado fue tomado y modificado de ésta, originariamente decía: “El virus A (H1N1) se propaga a una velocidad sin precedentes”. Vemos acá como, a simple vista, una ínfima modificación del enunciado puede llegar a causar mayor impacto. A su vez esa aparente “mínima” modificación puede cambiar el sentido de lo manifestado, ya que hablar de “gripe porcina” no es lo mismo que hablar del “virus A (H1N1)”.

La gripe porcina es una [enfermedad infecciosa](#) causada por cualquier [virus](#) perteneciente a la familia [Orthomyxoviridae](#), son una familia de [virus RNA](#) que infectan a los vertebrados.

En cambio el “virus A (H1N1)” o H1N1 humana es un subtipo de [Influenzavirus tipo A](#) del virus de la [gripe](#). Con la utilización de estos diferentes términos se puede jugar con el imaginario colectivo según los fines buscados.

Hoy por hoy, en nuestro país tenemos un claro ejemplo de la influencia que tiene el mercado y cómo él, a través de los medios de comunicación, quienes utilizan el lenguaje, es capaz de dominar y subsumir a las masas.

Al aparecer enunciados en los medios de comunicación como el mencionado al principio, se busca y se logra generar un impacto en las masas y de esta manera una psicosis que conlleva al cumplimiento de las necesidades del mercado.

Conceptos claves: Hombre – Lenguaje – Identificación - Reconocimiento – Relaciones de poder

El sentido de la vida a través del arte.

A lo largo de esta ponencia se mostrara el valor que ha tenido el arte a través de la historia del ser humano. Tomando a esta como la base para explicar algunos acontecimientos que hoy en día suceden y son reflejo de acciones pasadas mostradas a través de la historia y reflejadas en el arte. Para entender la conexión entra ambas (historia y arte), es necesario situarse en el espacio y el tiempo en el que se desarrollan tanto los hechos como la expresión artística; recordando el pensamiento aristotélico, el cual plantea lo anteriormente descrito, lo que consideraremos a lo largo de alguna de las unidades para explicar el sentido de la vida a través del arte y la historia.

Dichas unidades serán cuatro:

- Arte, ¿Qué es y qué significa?, su importancia en la vida del hombre.
- Valor de la estética y de la imagen relacionado con lo bello y la belleza.
- Razón de ser del hombre a través de la búsqueda de “quién soy”.
- El valor de la historia en la construcción de la vida del hombre.

Las mismas tendrán puntos en común desarrolladas posteriormente.

El sentido de la vida desarrolla en el hombre una búsqueda de la razón del ser del hombre implicándose el darse cuenta de la condición humana la cual nos lleva a reconocernos o identificarnos, la diferencia entre ambas se destaca a la hora de observar como el hombre construye su vida, a lo largo de ese proceso se ve también el valor que tiene la historia.

Este valor visto a través del arte implica darse cuenta de la conexión natural entre arte e historia ya que el hombre como ser expresivo tiende a manifestar su vida mediante la estética y la imagen.

ARTE, ¿QUE ES Y QUE SIGNIFICA?, SU IMPORTANCIA EN LA VIDA DEL HOMBRE.

El término arte procede del latín *ars*, y es el equivalente al término griego *téchne* o *tekné* ('técnica'). Originalmente se aplicaba a toda la producción realizada por el hombre y a las disciplinas del saber hacer. Con el tiempo la derivación latina (*ars* - arte) se utilizó para designar a las disciplinas relacionadas con las artes de lo estético y lo emotivo. En términos generales se denomina arte a la actividad o producto en los que el ser humano expresa ideas, emociones o, en general, una visión del mundo, a través de diversos recursos; como los plásticos, lingüísticos, sonoros o mixtos. Se considera que con la aparición del homo sapiens el arte tuvo en un principio una función ritual. La noción de arte es hoy sujeta a profundas polémicas. Esto debido a que el significado de la palabra "arte" varía según la cultura, la época, el movimiento, o el grupo de personas para las cuales el término es productor de sentido.

Obra de arte

En el arte, una obra de arte es una creación, tal como una composición musical, un libro, una película, un grabado, una escultura o una pintura, que ha sido hecha con la finalidad de o bien ser un objeto de belleza en sí mismo o bien una expresión simbólica o bien la representación de un concepto determinado. Se ve aquí muchas de las características de una obra de arte, dichas refieren a el momento en que se realizó, sin considerar que pasado el tiempo esta obra de arte sea objeto de análisis que alude a una cierta instancia histórica, considerando esto se observa que esta forma parte en la creación histórica del hombre.

Imagen artística

Es en concreto el resultado total de un proceso creador en el que el autor se manifiesta con ayuda de sus materiales, técnica, visión y esta puede ser definida como el resultado de un proceso de creación, en el que, buscando la adecuación a los materiales, las técnicas y la organización, el artista logra proyectar sobre la materia sus visiones, su ideología, su imaginación.

Haciendo hincapié en la ideología que el artista tuvo para realizar dicha obra, se observa que analizándola y destacando el pensamiento del artista, se estudia el periodo histórico- humano de dicho momento, pues ambas se relacionan con este.

Destacando nuevamente que partiendo de una obra de arte se logra construir la historia, en parte.

De este modo se deduce que partiendo de una obra de arte, cualquiera sea, luego de realizarle los debidos estudios técnicos, con lo extraído de los mismos podemos referir, a una corriente, a un movimiento, a un periodo, a alguna fecha, etc., que nos "hable" de lo sucedido y las circunstancias en las que transcurrió. Extrayendo lo mencionado anteriormente y comprendiéndolo de la forma debida podemos comenzar a construir un segmento pasado del hombre, ayudando de esta forma a analizar como el hombre construye su vida a lo largo de la historia.

VALOR DE LA ESTETICA Y DE LA IMAGEN RELACIONADO CON LO BELLO Y LA BELLEZA.

La estética:

La estética es la rama de la filosofía que tiene por objeto el estudio de la esencia y la percepción de la belleza. Formalmente se la ha definido también como "ciencia que trata de la belleza de la teoría fundamental y filosófica del arte".

La estética estudia las razones y las emociones estéticas, así como las diferentes formas del arte. La estética, así definida, es el dominio de la filosofía que estudia el arte y sus cualidades, tales como la belleza, lo eminente, lo feo.

Concepto de estética

La estética es la ciencia que estudia e investiga el origen sistemático del sentimiento puro y su manifestación, que es el arte. Se puede decir que es la ciencia cuyo objeto primordial es la reflexión sobre los problemas del arte.

Si la estética es la reflexión filosófica sobre el arte, uno de sus problemas será el valor que se contiene en su forma de manifestación cultural, y aunque un variado número de ciencias puedan ocuparse de la obra de arte, sólo la estética analiza filosóficamente los valores que en ella están contenidos.

Si bien se ve que la estética tiene como fundamento el estudio del arte, es de destacar que es imprescindible tomar en cuenta a la belleza como parte importante del arte, y por ende como punto ha destacado dentro de la estética.

Belleza

La belleza es un cualidad abstracta y subjetiva (lo que para unos es bello para otros puede no serlo) presente en la mente de los seres humanos que produce un placer intenso, y proviene de manifestaciones sensoriales o ideales.

En su sentido más profundo, la belleza puede engendrar una experiencia emanada una reflexión positiva sobre el significado de la propia existencia de alguien. "Un objeto bello" es algo que revela el significado personal.

En la antigüedad clásica ya se encuentran datos más concluyentes acerca de la belleza, como estudios y reflexiones. Por aquel entonces la belleza constituía una cualidad que hacía que algo nos pareciese bello.

Esta percepción de la belleza se siguió manteniendo en la Edad Media. Como consecuencia del auge del cristianismo de esa época.

Con el paso del tiempo llegó otra nueva etapa en la historia en el trayecto de la belleza. Estamos hablando del Renacimiento. Muchos autores están de acuerdo en que el concepto de belleza volvió a ser el de la antigüedad clásica, porque se empezaron a tomar valores de aquella época que se habían perdido en la Edad Media.

El contrario de la belleza es la fealdad, que estimula el descontento y engendra una percepción profundamente negativa del objeto.

Analizando lo anteriormente mencionado, es de observar que dentro de una obra de arte la belleza es imprescindible para que esta tenga un buen impacto, dicho me llevara a considerarla como importante o no. Visto esto surge la idea de que la suma de estas características (el buen impacto – la importancia, como resultado directo de lo anterior) y otras, conciben a una obra de tal forma que aún en nuestros días tenga repercusión, como ocurre con muchas hoy por hoy, tal es esta importancia que son foco de análisis para poder estudiar tendencias, corrientes, ideologías, etc., que nos llevan a poder crear conocimientos de estos periodos, los mismos que son base para poder comenzar a construir la historia humana. Viéndose de esta forma como el hombre construye y basa su vida a través del arte.

Si bien se ha hablado de la relación e importancia de la estética con la belleza, es de destacar la imagen, medio por el que muchas creaciones nos llegan.

La imagen:

Una imagen (del latín *imago*. Singular "imagen"; plural "imágenes") es una representación visual de un objeto mediante técnicas diferentes de diseño, pintura, fotografía, vídeo, entre otras.

Considerando esta como la representación de un algo y lugar en el que la belleza se impregna, para luego ser analizada por la estética, vemos el valor e importancia que la imagen tiene tanto como un transmisor de belleza (o no), como un poseedor de historia, cultura, ideas, etc., que se destacan al momento de ver una obra de arte, para no solo ver la misma si no para también ver como el hombre construye su vida. Como el hombre es capaz (inconciente o concientemente) de impregnar un poco de vida, de pasado, de historia, en lo que es tan solo una imagen, imagen que puede ser considerada el comienzo de un movimiento (como fueron la señoritas de Avignon, de Picasso), construyendo de esta forma su vida.

RAZON DE SER DEL HOMBRE, BUSQUEDA DE QUIEN SOY.

El hombre desde sus comienzos ha tratado de mostrar quien es y que hace en el mundo. Par ello se han tenido en cuenta una serie de métodos que el hombre inconcientemente las ha venido aplicando a través de la historia, como la búsqueda d su identidad y el uso de la razón.

Como el tema más relevante en esta tesis es la estética el hombre siempre ha querido reflejar su situación según la época a través del arte, desde las pinturas en las cavernas, hasta hoy en día con una visión más abstracta y hasta a veces difícil de entender. Ahora bien el huso de la razón le ha servido al hombre para poder enfrentar casos que otro ser vivo no podría enfrentar, como los animales.

La búsqueda de quien soy, implica el darme cuenta de que el mundo no es tal cual es por lo tanto debo saber que existe un mundo en el cual las creencias quedan de lado y entra en juego la razón.

Por lo tanto es ahí donde uno puede diferenciar lo verdadero de lo falso, o sea ese terreno que el ser humano creía seguro se torna peligroso en donde las acciones tendrán consecuencias a corto plazo o a largo.

Según Descartes se debe buscar un método que deba servir de guía a la razón, el indaga sobre la verdad, no todo lo que parece verdadero lo es; por lo tanto todo se basa en la duda en un extremado uso de la razón, y sobre todo en una duda metódica.

Si el hombre duda de su existencia por lo tanto se crea una crisis, se deja de lado lo que alguna vez fue seguro y todo pasa a ser inseguro, esta inseguridad abre las puertas a un nuevo mundo a un mundo en el cual las ideas y creencias son dejadas de lado dejando al hombre totalmente solo, es ahí que el hombre, según Platón preso de sus ideas corta esas cadenas y actúa. Al estar en un terreno nuevo el hombre se da cuenta de que se debe valer por sí mismo, por lo tanto piensa, se cuestiona, según Descartes duda, por lo tanto busca un camino alternativo, un camino que lo saque de esa inseguridad, un camino claro y preciso.

Por lo tanto el buscar quienes somos genera en nosotros dudas abriéndose varios caminos de realidades, o sea este cuestionamiento problematiza la realidad.

Según Nietzsche el hombre al estar solo actúa y se da cuenta de que se puede valer por sí mismo, al valerse por sí mismo se dejan de lado cosas que alguna vez fueron indispensables para él, como las creencias, el hombre actúa y trata de superarse constantemente, pero esto es posible si el ser humano sabe distinguir lo verdadero de lo falso, si es así encontrara un camino claro y preciso, y si no quedara sumergido en un mundo idealizado por señores, que son los que dominan, siendo los dominados esclavos. Se le llama señores según Nietzsche a aquel que sabe distinguir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, o sea que está situado en el mundo, sabe como este está regulado, como se maneja y sobre todo tiene un proceso formacional que le brinda herramientas para dominar y no ser dominado.

En cambio el dominado vive en mundo de ideas y creencias, un mundo en el que la claridad es distante.

El ser humano cumple un rol fundamental en la vida y está en darse cuenta de cual es, por medio de métodos, pasos y reglas que lo ayudaran a poder ver al mundo tal cual es, le permiten llegar a una conclusión para luego crear un juicio de las cosas.

Sin dejar de lado la duda, siendo uno de los primeros pasos para darse cuenta de su existencia.

Se podría decir que esa búsqueda de quien soy, no solo permite conocerme sino también ser libre. Esta libertad está dada por la razón y el entendimiento, al entender cómo funciona el mundo el hombre se desprende de las opiniones, está preparado para poder saber hacia dónde va la cuestión, para distinguir lo falso de lo verdadero se ve como un hombre que piensa y actúa y no como un hombre que actúa y piensa.

Al ser libre el hombre vuelve a sentirse seguro de sí mismo, pero con una diferencia las creencias son dejadas de lado, siendo un ser pensante, crítico y reflexivo.

A lo largo de esta ponencia se ha descrito claramente la relación entre arte e historia además de la naturaleza humana de plasmar mediante la imagen, que lo ha acompañado a lo largo de la mayor parte de su existencia como se mencionaba, desde las pinturas en los techos de las cavernas hasta las corrientes abstractas de hoy en día que nos hacen más dificultoso el entendimiento pero todas tienen un sentido implícito en la obra que revela la ideología del autor o sus más profundos sentimientos y anhelos, no solo una obra contribuye a la historia si esta representa fielmente una batalla o una hecho relevante, es también un aporte si esta revela la forma de pensar del ser humano o en lo que su mente se enfoca en distinto momento por ejemplo la aparición de vanguardias se pueden tomar como la "contra" del estancamiento que supone una época, estas eran fugaces y revolucionarias lo que le dio a los artistas una frescura particular en el

modo de “jugar” con distintas técnicas y cánones de arte. Por eso es importante valorar todos los tipos de arte ya que aunque estos no tengan un sentido explícito siempre nos ilustran diferentes realidades que para la búsqueda del sentido de la existencia del propio hombre son básicas ya que este primero busca en el pasado para entender el presente y luego referirse al futuro, la historia como seres racionales y críticos ante nuestra realidad es una herramienta importante ya que está en su modo imparcial nos ayuda a forjar personalidades e ideologías.

Participación Crítica o Representatividad Pasiva. Los “Pinguinos” y su Organización

Las manifestaciones secundarias desde el retorno de la democracia, en su gran mayoría, surgieron por temas referentes a la utilización del pase escolar, la tarifa de la locomoción pública, o la prueba de ingreso a las universidades y su valor.

Por su parte los estudiantes universitarios además de contener estos puntos en sus petitorios agregaban otros referentes a la masificación del ingreso a la educación pública y principalmente su financiamiento

Año a año y paulatinamente se fueron sumando distintas demandas a los petitorios que aumentaban, en fuerza y profundidad.

De esta manera surge un movimiento secundario, en Abril del 2006, en algunos liceos de Santiago, el cual en pocos días se expandirá por todo Chile.

Este movimiento estudiantil y social se desarrolla a nuestro parecer en distintas etapas.

Primera etapa; Disturbios

A finales de mes de abril marchan por las calles de Santiago numerosos estudiantes de Santiago, varias jornadas de movilización en las que cada vez participaron más estudiantes marcaron el inicio de lo que sería la “revolución pinguina”,

Si bien en primera instancia apuntaban a pase escolar liberado y gratuidad de la prueba de selección universitaria (que rige el ingreso a la universidad), luego de la respuesta del gobierno a través del ministro de educación Martín Zilic, los secundarios siguen movilizados, poniendo énfasis esta vez a la exigencia de la derogación de la LOCE.

Segunda etapa; Regiones

Durante tres semanas se provocaron enfrentamientos con fuerzas especiales de carabineros, a diferencia de las primeras esta trascendió de la región metropolitana al resto del país.

El gobierno responde a esta jornada diciendo categóricamente que no negociará con los estudiantes, ya que luego de la primera movilización fueron tomadas medidas que fueron rechazadas a su vez por los secundarios.

Tercera etapa; Las tomas

Las tomas comienzan el 19 de mayo de 2006 cuando alumnos de liceos emblemáticos de Santiago se toman sus respectivos establecimientos pidiendo además de las exigencias realizadas en las marchas pasadas, una reforma educacional para mejorar su calidad, la que incluía como eje central la derogación de la LOCE y el fin de la administración municipal de los establecimientos educacionales.

Las movilizaciones continuaron cada vez con más convocatoria. Las últimas contaron con el apoyo de profesores, apoderados y la dirección de los establecimientos. A lo que Martín Zilic responde que el gobierno no negociara con estudiantes movilizados.

Pese a que el gobierno en primera instancia se niega a negociar con estudiantes movilizados se ve en la obligación de hacerlo y convoca a una reunión con el universo de los estudiantes secundarios, sin embargo en esta reunión no se llegó a acuerdo y al término de esta jornada se convocó a un paro nacional

Intentos de negociación fueron truncados por diversos motivos entre ellos el intento del gobierno de negociar con solo una parte de los voceros que asistían o simplemente por que no el ministro no se presentaba y lo hacía en su lugar la seremi de educación.

Más de 250 establecimientos se paralizaron, y el paro estuvo marcado por la gran convocatoria estudiantil a nivel nacional,

La jornada estuvo marcada por la gran adhesión social, sin embargo el gobierno solo atendió a la forma atacando tanto a los estudiantes que se enfrentaron hasta muy tarde con fuerzas especiales de carabineros y también a la fuerza pública que ejerció una violencia desmedida en contra de los secundarios. (725 detenidos y 26 heridos y la presidenta destituyó al prefecto y subprefecto de carabineros, y algunos uniformados de la institución.)

Cuarta etapa; Ultimátum

Se manifestó públicamente el ministro de educación, dijo estar abierto a la posibilidad de negociar, sin embargo lejos de esto los estudiantes emplazaron una especie de "ultimátum", para que el gobierno se mostrara abierto a aceptar sus propuestas. De lo contrario llamarían a un paro nacional de carácter universal.

Este ultimátum por parte de los secundarios resume el poder que tenían los secundarios quienes "tomando la sartén por el mango invitan a otros actores sociales a mostrar explícitamente el apoyo con el movimiento estudiantil.

Continuaron los enfrentamientos nuevamente en las calles de todo Chile.

Luego de estas jornadas de movilización, Bachelet se dirigió al país para anunciar la "Reforma de Calidad a la Educación": en ella, anunciaba puntos, entre ellos, la creación de superintendencia que fiscalicen la educación, creación del Consejo Asesor Presidencial de Educación para mejorar la calidad educacional, reforma a la LOCE, Pase escolar nacional y gratuito para los más necesitados, que podría ser utilizado todos los días de la semana sin límite de horario.

La lucha de los secundarios continúa, puesto que todas las medidas tomadas solo van a mejorar puntos coyunturales que tienen que ver con lo económico, sin llegar al fondo del asunto ya que en el discurso no son mencionados los temas que buscan mejorar la calidad de educación, tampoco se muestra interés en cambiar la municipalización, ni la libertad de enseñanza, temas de fundamental importancia para los secundarios, por lo tanto el llamado a paro nacional seguía vigente.

Quinta etapa; Paro nacional

A pesar de los intentos del gobierno se llevó a cabo el paro nacional, al que se sumaron universitarios, profesores, docentes, transportistas, trabajadores de la salud, entre otros gremios.

En la Alameda se provocaron enfrentamientos de los estudiantes resguardados en barricadas incendiarias con carabineros, también se provocaron accidentes en regiones y así también muchas manifestaciones pacíficas en todo Chile destacándose la marcha desarrollada en Valparaíso que congregó a 12 mil personas.

En todas estas manifestaciones a lo largo de Chile centenares de personas fueron detenidas.

Este paro nacional marcó un hito en cuanto a manifestaciones populares refiere, ya que contó con una adhesión ciudadana histórica. Pese a esto el movimiento estudiantil en sí comenzó a caer, tanto por factores internos como el desgaste natural, que se justifica por lo prologado de las tomas y por otra parte factores externos como la prensa como un medio más de control del Estado. Ya que a través de ella corren rumores de quiebre del movimiento en ese momento el diario "El Mercurio" titula "quiebre en la asamblea de coordinadores", también se decía que existen conversaciones paralelas entre algunos colegios tradicionales de las comunas de Providencia y Santiago y el gobierno, y que una de sus voceras más visibles habría sido removida de la vocería por sus "posturas extremistas", lo que fue desmentido por los hechos, pues ella siguió siendo parte de la vocería del movimiento secundario. Claramente estos puntos formaron parte de una estrategia del gobierno para intentar quitar el apoyo social al movimiento, de esta manera el movimiento secundario comenzó paulatinamente a decaer.

Luego de esto el gobierno logró tomar la dirección del movimiento llevando las discusiones a una de sus antiguas propuestas las que en primera instancia habían sido rechazadas por los estudiantes, como lo fue el "Consejo Asesor Presidencial Para la Reforma de la Educación", de esta manera las

acciones de los secundarios se centraron en negociar con el gobierno en el número de integrantes que tendrían en este “consejo asesor”, quienes más participarían de él, entre otras discusiones.

Siguiendo esta línea el gobierno entregó la nómina del consejo que constaba de 66 miembros, de ellos sólo 12 serían estudiantes, 6 universitarios y 6 secundarios.

Se bajaron las tomas de la mayoría de los establecimientos, pero continuaron las manifestaciones y protestas aisladas hasta el mes de octubre mes en el cual los secundarios deciden salirse del consejo asesor de presidencial, por encontrar en este espacio poca representatividad.

Finalmente Sin contar con la aprobación, ni de los estudiantes secundarios, ni universitarios, ni del gremio de los profesores, etc. el proyecto de reforma a la [Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza](#) fue enviado por Bachelet al [Congreso Nacional](#), en abril del 2007. Pese a largas discusiones entre políticos de la derecha y la concertación, que retrasaron su aprobación, este proyecto de ley fue aprobado.

La llamada revolución pinguina dio fruto a un proyecto de ley que no los representa, pues por un lado los estudiantes secundarios, mantuvieron un petitorio íntegro que apuntaba a los cimientos neoliberales de la educación en Chile, petitorio que incluía la derogación de la L.O.C.E, para asegurar el acceso a la educación de todos, la calidad y no permitir el lucro con ella. Y por otro lado el Estado que responde con un proyecto de ley que además de permitir el lucro, no se responsabiliza por la calidad ni tampoco por su acceso.

Pese a la gran lucha que mostraron los secundarios, creemos que calificar de “revolución pinguina” a este movimiento, no es lo más adecuado ya que los cambios logrados no fueron fundamentales dentro del sistema educativo, más bien recibieron lo que el gobierno, como administrador del estado neoliberal, estaba dispuesto a entregar, sin embargo lo valoramos como una lucha contra la dictadura asesina y represiva de Pinochet y su extensión como lo han sido gobiernos de “izquierda”.

El movimiento pingüino en definitiva no fue un triunfo en el ámbito de la educación formal pues la mayor parte de los puntos exigidos por el movimiento, no se llevaron a cabo, sin embargo creemos también que una visión derrotista no es la mejor, puesto que en el ámbito de movimientos sociales, la organización de los pingüinos en el 2006 siendo el más grande desde un punto de vista de adhesión, marca una nueva generación en donde la organización de base que se hace cargo de sus asuntos, lucha en una participación crítica y constructiva por lograr lo esperado sin delegar pasivamente su responsabilidad social, dejando atrás el miedo que paralizó al pueblo chileno y latinoamericano durante décadas

Nombre: Agustina Berges
e-mail: agustinaberges@gmail.com

Nombre: Florencia Plada

e-mail: flor.plada@hotmail.com

Formación: Pre-universitaria en Derecho y Ciencias Sociales

Institución: Instituto Habilitado Hermanas Capuchinas

Ética y Política en el accionar humano.

Desde el nacimiento el Hombre es educado por y para la sociedad, es entonces así que a lo largo de su vida éste es partícipe de relaciones en las cuales afecta y se ve afectado. Dichas relaciones se hacen necesarias en él, por su naturaleza como ser social.

Necesita de las relaciones con los demás para subsistir al mundo, por ello es que se define como ser gregario por naturaleza

Su proceso formacional es determinante para posicionarlo como dominador o dominado; también lo es a la hora de generar distintos modos de pensamiento. Dicho pensamiento es cambiante y puede ser activo como pasivo.

El pensamiento activo genera en el Hombre la capacidad de experimentar, cuestionar e interrogar, al igual que la de discernir. Le posibilita una movilidad y una capacidad de acción que lo coloca en un plano favorable a la hora de pensar en una libertad de acción. Se podría decir que el pensamiento activo es el pensamiento de un "dominador" o "señor" al estilo nitzschiano

El pensamiento pasivo se genera (o se mueve) dentro de un marco creencial, en el cual el sujeto se maneja mediante su voluntad y no mediante su razón, cuando actúa prevalecen las inclinaciones. Este tipo de pensamiento se lo puede identificar con un sujeto que se masifica, que se subsume

Esta relación de dominador- dominado, amo-esclavo, es recurrente en diversos ámbitos de la sociedad posmoderna, (Nietzsche los califica en una relación amo-esclavo).

Las relaciones de poder son cambiantes y determinantes para quienes en ellas intervienen. Existen en función de la multiplicidad de puntos de resistencia (por parte del "otro", que es al que se le pretende dominar, y por lo tanto se resiste). Las relaciones de poder reflejan una relación de fuerza, que no tienen un lugar preciso de acción, y se ejercen a partir de innumerables puntos en el juego de las relaciones. (Foucault)

La capacidad de pensar da sus beneficios en la apertura de nuevas posibilidades que llevan al sujeto a conocerse a sí y a su contexto siendo capaz de marcar sus límites, su libertad. Quien posee un pensamiento activo acepta la realidad, así con sus cambios y efectos, y busca a partir de ellos modos de vida que se adapten a sí, como también soluciones

.En oposición a éste se encuentra aquel sujeto que no es capaz de conocer la realidad, así como tampoco sus cambios, producto de moverse dentro un marco creencial. Vive en una "realidad impuesta" por aquellos que delimitan su libertad.

Cree ser libre. Se mueve un plano donde, es él, quien decide su vida, más allá de los juegos estratégicos que el otro, o el medio emplee a la hora de pretender generar en él un marco de acción determinado siendo entonces objeto de dominación. Sus acciones conducen al enriquecimiento de las singularidades potenciales. Este es el perfil de individuo que busca "el mercado" como poder dominante dentro de la sociedad, lo que hace es educar mediante sistemas hegemónicos de valorización para luego controlar sus conductas.

Allí la importancia de una política social que se base en el desarrollo de modalidades existenciales para el estímulo de las singularidades en su crecimiento así como el crecimiento de una comunidad.

Así es como esta ciencia busca modalidades de cambio para la sociedad. En las sociedades la política busca estos fines por medio del gobierno, a favor de los hombres en común. No significa que el gobierno siempre utilice la política en este sentido. Depende del gobierno que la libertad de los individuos se amplíe o se restrinja. Quien gobierna y como gobierna es de suma importancia a la hora de ejercer el poder.

El poder se determina a partir de diferentes formas de dominio con estrategias que lo condicionan y lo guían.

Al plantear o manejar el concepto hay que hacerlo en relación a otro, el saber, ya que éste es portador de poder, o sea, de procedimientos de selección y de interdicción, dirigidos a impedir una proliferación, por ejemplo, de discursos.

Saber y poder, generan una relación causa-efecto, lo que determina que el poder se organiza siempre en un saber, y éste se concretiza en un poder.

Ejercitar el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula información, los utiliza.

Nietzsche habla de "voluntad de poder", o sea, un plano de poder que se expresa en forma de saber, y también toma la concepción del individuo como "quantum en potencia", esto implica para Foucault que en toda relación social exista una relación de poder y por lo tanto de dominio, y en el poder mismo las relaciones de las relaciones, o sea, la función que anima, ordena, y categoriza la vida, asociada, desarrollada en el plano de las relaciones interhumanas.

Las relaciones de poder son intencionales y no subjetivas, tienen un carácter de estrategia anónima, lo que determina que el poder no se da, ni se concibe, sino que se ejerce, no existiendo más que actos, es decir que termina siendo una relación de fuerza (no de reproducción, ni de mantenimiento). Los individuos que practican la política poseen la característica de "ser activos", dueños de una identidad diferenciable por su ocupación y su acción.

Las acciones, y su accionar, son los que pueblan, los que cambian el mundo. Los que dan lugar al surgimiento de nuevas formas de vida.

Pero también están quienes utilizan ese poder para su propio beneficio afectando a los sujetos que no conocen la situación.

Si se tiene en cuenta que dentro de las relaciones de poder el fin siempre es dominar al otro, es decir que uno se subsuma ante ese poder, estamos hablando de que el Hombre se subsume ante el poder del "mundo" y se estanca en el conformismo, es decir se conforma con lo que "el mundo" le ofrece, llámesele mundo al estado, mercado, (estructuras fuertes que manejan la sociedad) y se logra que estas estructuras políticas se solidifiquen.

La propuesta política más arriesgada es aquella que parte de relaciones móviles, flexibles, que no impida la resistencia del otro. Se hace necesario entonces que la política no se limite a actuar por leyes universales, sino que busque y realice un pensar y un accionar en coordinación a los acontecimientos. Ya que cuando se habla de política se está haciendo referencia al accionar humano (a lo largo de su historia), pero también a los modos de actuar y de ser del Hombre. Es una actividad que comporta en el Hombre la necesidad de reflexionar, en la medida que intervienen o convoca aspectos necesarios para la toma de decisiones respecto al gobierno, su estructura y su forma. Por lo tanto si el sujeto es capaz de desarrollar habilidades para realizar ese "arte de gobernar" se puede hablar de política.

¿Lo público o lo privado?

Somos herederos de una cultura occidental, hemos absorbido tanto lo bueno y rico de esta como lo que nos restringe y nos hace daño. La mujer ha sido catalogada durante la historia en desmedro de el hombre como raza inferior sin más propósito que la procreación he instalar la maldad en sus mentes, el mismo Aristóteles la define como un error de la naturaleza producido durante el embarazo, o sea, lo normal es hombre no mujer. Mujer fuente de inspiración para algunos, tan malvada que puede hacer llegar a la locura a cualquier joven que cae preso de sus encantos diabólicos, seducidas por la serpiente, débiles por naturaleza somos herederas de un cultura que nos tiene entre los ojos, hay limites que no podemos romper.

La historia nos ha hecho caso omiso en gran parte, las labores domesticas, el cuidado y las educación de los niños nunca han sido dignos de recordar pues son labores de segunda deben ser cumplidos como un instinto natural en nosotras no requieren estudios, son labores menores. Esta misma historia es la que nos disfrazó de tontas, ingenuas, incapaces si mayores cualidades en fin marginadas completamente del mundo intelectual por nuestra ignorancia en cosas trascendentales como la política, el arte, la poesía. Mujer fuente de inspiración pero sin la capacidad de ser inspirada en nada más que las labores dictadas por la moral.

Por suerte nuestro mundo ha cambiado tormentosamente en poco más de dos siglos. La revolución social producida por los grandes movimientos feministas en la historia nacidos en primer instancias con la revolución francesa que, con los aires ilustrados que azotaban a Francia, las mujeres comenzaron a cuestionarse su posición y actuar dentro de esta nueva sociedad en la cual no se debía dejar excluido a nadie, sólo como madres, esposas he hijas participarían sino por primera vez como ciudadanas al mismo nivel de los hombres tratando de que por las misma moral que serían medidos los nuevos hombres libres serían para ellas siendo consecuentes con la premisa de igualdad de la revolución.

Es tan difícil romper una de las bases de la sociedad, una moral tan intrínseca en tan poco tiempo sobre todo si la mitad de la sociedad sale perjudicada con está nueva forma de concebir y vivir la vida pues quien me podría negar que la liberación de la mujer a una vida de libertad y felicidad en la cual no es necesario el matrimonio he hijos, con lo cual antiguamente era símbolo de máxima plenitud en una mujer, no perjudicaría a los hombres no sólo en un ámbito económico (pues perderían una domestica gratuita) sino que se le comenzaría a exigir una relación con la mujer que va mas allá de lo dictado por la sociedad sino una relación real de igualdad basada en el respeto y la libertad de ambos no una relación siervo-esclavo y al mismo tiempo la participación de estos en la familia como partícipes, el ser padre no sólo como un cargo impuesto al engendrar un hijo sino un derecho ganado por la crianza y la participación en la educación de este.

Las mujeres comenzaron a buscar una forma para ser escuchada este grito de libertad y emancipación que no había sido escuchada en la revolución francesas incluso siendo criticadas por los mismos compañeros de lucha , la mujer no debía romper su rol, son los hombres lo que se preocupan de las cuestiones de la sociedad. Es por esto que en el siglo XVIII y XIX en Inglaterra primeramente con más fuerza y luego en Estados Unidos se comenzó a buscar una salida por parte de las feministas las cuales creían que con la participación política y presencia en la cámara podrían hacer entrar la nuevas leyes contra la discriminación de la mujer por esto el primer paso era el derecho a voto. Ingenuamente actuaron pensando que las leyes podrían hacer entrar en razón a una sociedad en la cual no sólo hombres marginaban a las mujeres sino las mujeres mismas se

marginaban. La mayoría de las mujeres que participaban de estas actividades eran mujeres letradas de clase alta preocupadas de la coyuntura de su país marginando ellas mismas a la clase obrera que no comprendía bien su lucha, es muy difícil hacerse cargo de los problemas de la sociedad pensando en los problemas propios, del día a día del que comer, ellas querían romper con su estigma social que las obligaba a estar en la casa viviendo el ocio manifestación y símbolo de buen estatus social pues una mujer que trabajaba era por que su marido no la podía mantener, fueron pocas las que se preocuparon de este tema una de ellas, la más destacada fue Emma Goldman mujer anarquista norteamericana que luchó toda su vida contra el patriarcado, ella convenía que la solución no estaba en el cambio de las leyes sino en un cambio más profundo, tanto hombre y la mujer deben darse cuenta de que existe un problema, paso fundamental, problema social en el cual algunos están saliendo favorecidos y otros explotados o ignorados, pues es el mismo capitalismo que se aprovecha de esta suerte de desigualdad o acaso no es beneficioso para el empleador que el trabajo femenino sea peor pagado que el masculino?.

Hoy en día algunas de nosotros y nosotras hemos tenido suerte ya que fuimos criados en familias concientes en las cuales la igualdad era la base de el respeto. Por mi parte no sólo no conocí estas diferencias de genero en mi infancia sino que me parecieron lastimosas al momento de conocerlas, la literatura latinoamericana relata este fenómeno desde las mismas voces femeninas Laura Ezequiel o Isabel Allende, pero esas historias no me hacían eco en lo real o por lo menos en lo actual eran historias de otra época muy lejana a la mía ya todo había cambiado. Lo triste es que para mi las cosas habían cambiado pero aun así el pueblo chileno aun sigue con ese machismo no sólo en los sectores donde se vive más la pobreza y la ignorancia. Sino también en instancias donde una mujer es más débil y delicada, el parto, símbolo en culturas antiguas de máxima expresión de femineidad, espiritualidad verdadero contacto con la naturaleza momento en cual se debe vivir en verdadero regocijo con la familia, hoy en día se ha instrumentalizado a tal grado por la cultura occidental que a la mujer en el hospital público se le trata como una enferma más que debe ser alejada de su familia como una especie de cuarentena, siendo tratada como un paciente más sin tomar en cuenta la gran carga espiritual y psicológica que es dar a luz. O en las escuelas en las cuales se les separa en algunos casos por genero teniendo una educación diferenciada en perjuicio de esos niños o niñas que crecen sin el contacto y contraste de el otro sexo el cual creo es fundamental en el crecimiento de cualquier persona y su desenvolvimiento en la sociedad.

Hemos olvidado, la influencia occidental tal vez a sido demasiado fuerte, nuestra herencia mapuche en la cual la mujer era símbolo de espiritualidad, contacto terrenal de lo espíritus pues sólo era la machi capaz de curar, sanar y mantener viva la llama de sus antepasados en el pueblo.

Haciendo memoria en nuestro país uno de los hitos por el movimiento de emancipación de la mujer fue la llegada de Belén de Zarraga en 1913 joven anarquista española invitada por Emilio Recabarren a nuestro país con el fin de poder escuchar sus charlas multitudinarias en contra de el contrato de el matrimonio, la iglesia y en pos de el anarquismo. Fue invitada a Iquique para hablar a las mujeres sobre el movimiento que se estaba gestando en las salitreras y ellas respondieron creando clubes de libres pensadores llamados Belén de Zarraga. Hago alusión a esta anarquista por el gran revuelo y persecución política que generó. Ideas emancipadoras libertarias que la clase obrera de Chile por primera vez escuchaba la lucha de genero en nuestro país marco un hito al dejar las clases acomodadas burguesas para hacer partícipes a las mujeres de los mineros.

Hoy en día nuestro país ha vivido grandes cambios con la llegada a la presidencia de una mujer con la espera de reformas que puedan generar el crecimiento de nuestra nación. La línea de éste

mandato es muy fuerte en cuanto a genero, va en pos de detener el maltrato físico y psicológico en contra de la mujer con leyes que penan de forma más fuerte el femicidio y por otro lado en el ámbito laboral la igualdad de derechos en los trabajos, igualdad salarial y entregar prioridad a la mujer que es madre con la implementación de nuevas salas cunas de el estado y la posibilidad de alimentar a los niños menores de dos años en el trabajo, sólo nombrando las reformas de éste último año. Esto de alguna forma disminuiría la brecha que existe en nuestro país pues sólo en el 2004 (pues sólo hay datos hasta ese fecha disponibles) una mujer en promedio con estudios universitarios ganaba \$486.110 (879.042 USD) mientras que un hombre en promedio ganaba \$735.505 (1,330.03 USD).

Creo sin embargo que el cambio debe ser más profundo y radical puesto que acaso son las leyes las que dictan a los hombres y mujeres a actuar de cierta forma u otra o es su moral la que intrínsecamente le hace decidir?. Nuestros actos no pueden ser medidos desde una ley si no existe el verdadero sentimiento de que deben ser así las cosas , apelo a que sin embargo esta leyes si son beneficiosas no son la solución pues en la vida privada de la gente no ha cambiado nada, se actúa por obligación no por estar concientizados realmente el cambio se ve en los trabajos , en el sueldo pero no en la casa en el día a día. Mucha gente reclama que las feministas hacen de esto un problema que va más allá de lo público pues interfiere en lo privado en la pareja, la familia, en las casas, en el trabajo, puede acaso no ser así si? Si es en el diario vivir en cual está el problema. Al darnos cuenta de nuestra igualad ante el otro existe una especie de liberación que nos hace más fuertes pues tomamos conciencia que esto no es una cuestión de mujeres sino también de la sociedad. Me cansa sólo leer y escuchar a mujeres que reclaman por los derechos de sus pares puesto que los hombres también deberían cuestionarse el por qué sus parejas gana menos o el por que la educación de los niños es fundamentalmente relegado a la mujer si ellos pueden ser partícipes de esta etapa. No debería pensar que es la comodidad de algunos sino sólo que nunca se han cuestionado la forma de vivir de ellos ni de los demás ya que una persona conciente de su opresión lucha por su liberación y la de sus pares.

Ingrid Bahamonde Fortunatte
3º año de pedagogía en Filosofía
Universidad de Playa Ancha

Título de la ponencia: "Los derechos humanos, el paso medio de Latinoamérica"

Nombre: María Fernanda Aravena Avilés.

Carrera: Pedagogía en Historia y Geografía.

Institución: Universidad Católica Silva Henríquez

Dirección electrónica: feilinda@hotmail.com

"Los derechos humanos, el paso medio de Latinoamérica"

La presente ponencia desea dar a conocer una temática que se desarrolla a partir de los derechos inalienables de todo hombre y mujer componente de la sociedad, los cuales, tienen como fin garantizar la vida digna de las sociedades humanas, siendo establecidos desde la Organización de Estados Americanos como la Declaración Universal de los derechos humanos. En la actualidad, estos derechos no están establecidos de manera obligatoria en ningún Estado, pero si se originan como la base del respeto mutuo entre naciones, sociedades, etnias y personas que desean avanzar a partir de la cooperación y el diálogo.

Lo que actualmente no se garantiza es la igualdad de estos derechos en todos los individuos de nuestros países; la interrogante se genera a partir de las diversas etnias que componen cada país latinoamericano. Desde aquí se plantea la siguiente hipótesis: Las sociedades latinoamericanas son capaces de respetar los derechos humanos de manera igualitaria en todas las etnias que componen nuestros países. A partir de un análisis reflexivo - crítico que se respalda a lo largo del trabajo de ponencia puedo afirmar que en la actualidad los diferentes países de Latinoamérica (aunque han existido avances) no son capaces de garantizar la igualdad de derechos y oportunidades para todas las etnias componentes de nuestros países, viéndose reflejado de manera fehaciente en las oportunidades de inclusión ya sean educacionales, políticas, sociales; de las comunidades indígenas procedentes de Latinoamérica.

Palabras claves: Latinoamérica, Etnias, Igualdad, derechos humanos.

Nuestros países son grandes territorios que presentan una gran diversidad cultural y social, la cual, nos debería enriquecer como pueblos. Esto no siempre se presenta de esta manera, ya que, muchas veces el no ser igual al otro nos afecta no siendo capaces de aceptar las diferencias en cosas tan simples como rasgos corporales o una distinta lengua, sintiendo siempre que lo propio es lo perfecto y no debe existir más.

Esto es constantemente comprobado con la cabida que le damos a nuestros pueblos indígenas existentes en la actualidad, muchas veces son discriminados por no tener un mismo color de piel o una religión distinta, siendo incapaces de aceptar que América es un continente que en la actualidad presenta una gran diversidad de pueblos indígenas que deben tener las mismas posibilidades que podemos tener cada uno de nosotros.

Población Indígena:

"La población indígena abarca 250 millones en el mundo, que pertenecen a más de aproximadamente 5.000 grupos y viven en más de 70 países a lo ancho del mundo. Ellos

representan solamente 4 por ciento de la población global, pero constituyen del 70 al 80 por ciento de la diversidad cultural (...) Estos pueblos son generalmente minoría en los países donde viven¹⁰¹⁹.”

Según el estudio realizado por Jordán Pando, más del 40% de la población indígena se encuentra en Bolivia, Guatemala, Perú y Ecuador; del 5 al 20% en Belice, Honduras, México, Chile, El Salvador, Guayana, Panamá, Surinam y Nicaragua; del 1 al 4% en Guay. Francesa, Paraguay, Colombia, Venezuela, Jamaica, Puerto Rico, Trin. Tobago, Dominica, Costa Rica, Guadalupe, Barbados, Bahamas, Martinica, Ant. Y Barb y Argentina y del 0.01 a 0.0 encontramos a Brasil y Uruguay.

En el año 1948 la Asamblea de las Naciones Unidas el 10 de Diciembre se aprueba la declaración de los derechos humanos, con la cual se desea evitar el abuso y la violación de los derechos inalienables de cada hombre y mujer. Esta declaración, aunque no tiene fuerza legal es casi obligatoria moralmente respecto a sus preceptos y normas, siendo principal la igualdad y la no discriminación. A partir de aquí se logra un avance fundamental en el respeto y la equidad que debe existir respecto a los pueblos indígenas, ya que como derecho inalienable se presenta que todos somos iguales y tenemos sin importar el origen racial, sexo, religión, opinión o cualquier otra índole¹⁰²⁰.

Estos principios, poco a poco han llegado a formar parte de las constituciones de nuestros países, entre ellos podemos mencionar:

- Bolivia: con el gobierno de Evo Morales ha tenido grandes avances en las políticas indígenas, incluyéndolos en mecanismos de representación con participación real en la Asamblea Constituyente, preocupándose actualmente de la inclusión progresiva de la mujer indígena en estas políticas.
- Nicaragua: presenta avances principalmente en educación y salud, existen dos universidades nicaragüenses (URACCAN y BICU), han incorporado programas para pueblos indígenas en sus currículos, así como también se destaca el instituto de Medicina tradicional, promotora de la medicina indígena como una alternativa favorable.
- Ecuador: se han creado nuevas instituciones estatales para ayudar al avance en las políticas indígenas, reconociendo territorios indígenas, principalmente en la Amazonía, pero aún existen grandes dificultades respecto a la falta de oportunidades que afecta principalmente a las mujeres indígenas produciéndose desde aquí altos índices de pobreza entre los pueblos.
- Chile: se crea en 1993 la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), con el fin de proteger y ayudar en el avance y protección de los pueblos originarios pertenecientes al territorio chileno, aunque es imposible no reconocer que en la actualidad existen grandes problemas respecto a la entrega y expropiación de territorios en el sur del país con el pueblo Mapuche, que ha llevado a graves enfrentamientos.

¹⁰¹⁹ Cletus Gregor Barié: Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama, Ed. Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2003. Pp 43

¹⁰²⁰ Art. 2, Declaración Universal de los Derechos Humanos.

- En Guatemala: las necesidades se presentan a partir de las carencias educacionales de los pueblos indígenas, encontrándose una gran deserción estudiantil y un mínimo acceso a la universidad, es a partir de esto que en la actualidad el gobierno trabaja en una reforma del sistema educativo que ayude a integrar a los 23 pueblos indígenas existentes en este país.

Estos son algunos ejemplos del avance que en la actualidad se han desarrollado respecto a las políticas que avalen el cumplimiento de los derechos humanos en las etnias que componen nuestros países¹⁰²¹.

Aunque los avances son evidentes todavía no existe una real igualdad entre nuestros países y los distintos pueblos indígenas que se encuentran en ellos, esto se ve reflejado en diversos aspectos, ya sea económicos, educacionales, sociales, etc. Las distintas etnias indígenas que encontramos en nuestros países son observadas por cada uno de nosotros respecto a dos posiciones fundamentalmente opuestas en sus planteamientos, las cuales son vistas como propuestas de inclusión y exclusión, estas se presentan de la siguiente manera:

Inclusión: se considera a los pueblos indígenas como pueblos que poseen una gran cantidad de sabiduría ancestral de carácter fundamental para el desarrollo de las antiguas civilizaciones americanas, entre los cuales se pueden ver avances de tipo astronómicos, medicinales, formas de drenaje e irrigación, etc.; estos, son un gran aporte de todo tipo. Que, en la actualidad se pueden heredar como grandes avances y mitos, siendo los pueblos indígenas los últimos sobrevivientes de una gran cantidad de saberes y logros por lo que son considerados fundamentales en el desarrollo de todos los integrantes América Latina.

Exclusión: La llegada de los Europeos a América, fue una gran oportunidad de avance y logro, que ayudó a recomponer los miles de años de atraso que llevaba el mundo indígena respecto al mundo europeo, la muerte de gran cantidad de "barbaros" en este encuentro fue una consecuencia inevitable, pero, no se debe olvidar que la gran cantidad de enfermedades y rituales de sacrificio ayudaron a acrecentar el número de personas fallecidas fuertemente. En la actualidad no se debe hablar de indios, hay que enterrar ese pasado para dar paso a la era de la comunicación y el desarrollo latinoamericano¹⁰²².

A partir de aquí nos damos cuenta que partimos de una base dividida, en la cual algunos consideramos a los pueblos indígenas como entes fundamentales en el desarrollo de nuestros países y otros consideran que deben ser borrados y olvidados. Es este el fondo del problema, existe una gran dificultad al no haber acuerdo entre todos los componentes de Latinoamérica, es muy difícil realizar políticas de inclusión si no somos capaces de lograr que todos las apoyen, por eso aunque los avances respecto a la inclusión de las diversas etnias ha sido constante se ha efectuado lentamente.

¹⁰²¹ CEPAL (2006 : Políticas Públicas en América Latina para sus pueblos Indígenas.

http://www.parlatino.org.ve/paginas/comision_pueblos_indigenas/_doc/politicas%20publicas%20indigenas%20AL.pdf

¹⁰²² Cletus Gregor Barié: Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama, Ed. Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2003. Pp 42

Las dificultades principales que hoy encontramos son de tipo educacional, salud y discriminación, presentándose de la siguiente manera:

En materia educacional, como ya se mencionó anteriormente, existe una alta deserción escolar de los niños indígenas, en Chile por ejemplo, aunque se han creado escuelas interculturales, que favorecen la inclusión de los niños indígenas al colegio, no es fácil mantenerlos, ya que la pobreza existente en sus hogares los obliga muchas veces a abandonar los estudios teniendo que trabajar a muy temprana edad para lograr que sus familias puedan alimentarse, violando así no solo los derechos humanos, sino también los derechos del niño, respecto al trabajo infantil.

Respecto a la salud, la tasa de mortalidad infantil que encontramos en los pueblos indígenas es evidentemente mayor que los promedios nacionales, ya que, como se vio expuesto en el Encuentro Regional sobre Niñez realizado en Quito, Ecuador el año 2005 por UNICEF y la Fundación Rigoberta Menchú; la gran mayoría de la población indígena tiene un acceso mínimo a servicios básicos, como por ejemplo baños adecuados que garanticen la higiene necesaria para que exista una salud adecuada, además del acceso a hospitales si presentan enfermedades que requieran atención especializada.

Exclusión y discriminación: se puede establecer que en la actualidad todavía existe, viéndose reflejado claramente en los conflictos bélicos que se han presentado en países como Guatemala y Colombia, los indígenas se presentan como principales víctimas de la violencia y desplazamientos internos de población a los que son expuestos. También podemos destacar el acceso a oportunidades laborales, el cual no es equitativo, en la mayoría de los trabajos se prefiere gente nacional y no indígena, siendo discriminados por su aspecto y sus rasgos.

Reflexión

Podemos observar que en la actualidad si han existido avances respecto a las políticas que acogen y defienden a los pueblos indígenas, gracias a la declaración de los derechos humanos los países se han preocupado de establecer en sus constituciones distintas políticas que garanticen la inclusión y no discriminación de nuestros pueblos. Existen distintas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que intentan garantizar que los distintos derechos sean cumplidos respecto a los pueblos indígenas, a partir del respeto de su diversidad cultural y sus diversos logros a lo largo del tiempo.

Respecto a la afirmación planteada en el inicio del trabajo: “en la actualidad los diferentes países de Latinoamérica (aunque han existido avances) no son capaces de garantizar la igualdad de derechos y oportunidades para todas las etnias componentes de nuestros países” si se reafirma, ya que como mencione anteriormente si existen avances, pero todavía no somos capaces de garantizar una total igualdad de derechos y oportunidades entre todos los integrantes de América Latina, rescatando principalmente a los pueblos indígenas que a partir de esta “base dividida” respecto a su inclusión o exclusión, han sido muchas veces discriminados y atropellados en diversos ámbitos afectando su integridad no tan sólo como persona sino también como pueblos, creando así una herida que poco a poco distancia a las naciones de los representantes de nuestras raíces.

Debemos ser capaces de quitar esta base dividida, creando a partir del dialogo una sola base que garantice la igualdad y la integración de los distintos pueblos indígenas existentes en nuestro continente americano.

Necesitamos crear un sentimiento de pertenencia respecto a las etnias que componen nuestros territorios, si no somos capaces de crear una real integración perderemos definitivamente la gran riqueza que significa tener en nuestros países culturas de carácter legendario que pueden ser un aporte real en el avance significativo de Latinoamérica.

Bibliografía

- Cletus Gregor Barié: Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama, Ed. Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2003.
- Carlos Gómez Martínez: Sistemas culturales multiétnicos y derecho de integración. Ed. Consejo general del poder judicial, Madrid, 2006.
- Roque Roldan Ortega: Manual para la formación en derechos indígenas. Ed. Coica- Inwent- Alianza de Clima, 2005.
- República de Chile: La declaración de los derechos humanos. Corporación Nacional de reparación y reconciliación, 1994.
- www.cepal.cl
- www.pnud.cl
- www.parlatino.org.ve

La acción social de los curas obreros en Chile durante el periodo de dictadura.
Una mirada a su labor en las poblaciones, acción cimentada en la teología de la liberación.

Resumen

El tema principal de esta ponencia está dirigido a la acción social que ejecutan ciertos agentes de la iglesia que con su hegemonía religiosa han logrado contribuir a la reconstrucción de un orden social. Los curas obreros en Chile son aquellos individuos que actúan en respuesta a la visión hermética que posee la iglesia en función de los conflictos que conservan los sectores vulnerables de nuestro país.

El objetivo central es reflexionar y conocer acabadamente la intervención que han realizado en nuestro país personajes pertenecientes a la iglesia, y como han conjugado sus ideales valóricos con los de un tenor más bien político.

En relación a lo anterior, se considera necesario delimitar el rol que cumplieron estos personajes durante la década del 70° y 80° en nuestro país, enfocaremos nuestro análisis en la vida de uno de ellos, en particular nos referiremos a la del sacerdote Mariano Puga. Quién a pesar de los prejuicios e imaginarios negativos que se le otorgaban al lugar dónde fue enviado ("La legua"), fue capaz de intervenir espiritualmente, accionando en pos del cambio.

Es así como la teología de la liberación ha formado una conciencia activa frente a la realidad que se vive en los lugares de pobreza, marginación y desigualdad. Donde el concepto de "Iglesia de los pobres" ha hecho historia en Chile y Latinoamérica, pues la liberación que trae consigo aquella praxis eclesial, ha originado ideales que han desembocado en la lucha política por revertir el determinismo cultural al que se encuentran sometidos los habitantes de sitios en riesgo social.

Palabras clave.

Riesgo social, teología de la liberación, hermetismo, rol eclesial, determinismo cultural.

Summary

The principal topic of this paper is aimed at the social action of some agents that are running the church and its religious hegemony has managed to rebuild a social order.

Priests workers in Chile are those individuals acting in response to the vision that has sealed the church in light of the conflicts that keep vulnerable our country.

The central objective is to reflect and understand fully the statement made in our country, people belonging to the church, and have combined their ideal values with a more political meaning.

In relation to the previous thing, it is necessary to define the role these characters during the 70s and 80s in our country, our analysis will focus on the life of one of them, in particular we refer to the priest Mariano Puga.

Who despite the prejudices and negative images that are attached to the place where it was sent ('La Legua'), was capable of spiritual actions in pursuit of change.

That is how liberation theology has been an active conscience against the reality that we live in places of poverty, marginalization and inequality.

Where the concept of "Church of the poor" has made history in Chile and Latin America since the release that brings ecclesial praxis that has given rise to ideals that have led to the political struggle to reverse the cultural determinism that are subject to the inhabitants sites at risk.

Key Words

Social risk, liberation's theology, Hermeticism, Church role, Cultural determinism.

Introducción

En el presente tiene como propósito definir, delimitar y reconocer la propuesta que expone la Teología de la Liberación en Latinoamérica, pero especialmente ¿cómo? y ¿por quienes? Se lleva o se llevó a cabo en Chile durante un período, marcado por hechos muy importantes de índole social y político como lo fue la dictadura en este país.

Según lo investigado hemos logrado establecer que la Teología de la Liberación se presenta en Latinoamérica como respuesta tanto teórico-práctico como espiritual a lo establecido por una iglesia que en sus anales ha poseído un tipo de pensamiento y ritos creados bajo el alero de una mentalidad europeizada que no logra la creación de un lenguaje que se convierta en un instrumento facilitador de entendimiento entre un pueblo oprimido, como lo es el latinoamericano y la religión.

Son agentes de la misma iglesia quienes notan la clara deficiencia entre los códigos, entendiendo así, que son éstos los que no permiten que el mensaje logre ser entendido. Se proponen de esta manera un cambio de la técnica para encantar a las personas con la religión, la obra de Dios y de su hijo en la tierra, por lo que primero que todo, deben establecer, que ambos grupos poseen su propia visión de mundo, y es entorno a esta es donde se debe iniciar la acción de

mejora en pos del pobre, que es la condición que en su inmensa mayoría el pueblo Latinoamericano posee.

Entre estos actores de la iglesia católica es posible encontrar a los curas obreros, como exponentes de estos ideales que intentan llevarlos a la práctica de forma extrema según algunos, siendo partícipes de arduas jornadas de trabajo junto con la misma gente y recibiendo inclusive hasta igual salario que ellos, para así sentir, vivir y hablar desde la experiencia del propio hombre latinoamericano.

La reconstrucción del orden social que realizan estos curas está vinculada al trabajo que efectúan en sectores en los cuales viven personas que son constantes víctimas de la droga, la pobreza y los diversos flagelos que afectan a muchos lugares de nuestro extenso territorio latinoamericano.

Entre los curas anteriormente mencionados, encontramos a uno en especial, que ha dedicado gran parte de su quehacer religioso a la labor comunitaria en un sector marcado por la represión policial, la pobreza y la droga como lo es, la población "La Legua",

Lo primero que Mariano Puga Concha conoció de la Legua fue su fama.

-Te liquidaron, pos cura. ¿Qué hiciste para que te castigaran mandándote pa'llá?, le preguntó un feligrés de Pudahuel, donde Puga había sido párroco 12 años

- ¿Por qué? (respondió)

- es que en Pudahuel podemos ser malos, Pero esos de la Legua se pasaron de malos.

"Eso me lo decía un hombre de los bajos fondos. Incluso entre ellos, La legua era lo peor", recuerda el sacerdote.¹⁰²³

Este lugar no es un caso especial en Chile, ya que durante el gobierno militar ocurría de manera constante en sectores de este país el abuso por parte de las fuerzas de orden, el nombre de este sacerdote dedicado a cambiar el destino de muchos es Mariano Puga Concha, ícono sin lugar a dudas del trabajo de hombres regidos por un afán de mejora en términos políticos, económicos y valoricos, entre otros. Su trabajo lo realizó como sacerdote encargado de la parroquia de La Legua, y entre los innumerables aportes de su trabajo eclesial encontramos su rol como mentor de la pastoral universitaria en Chile, su menester como misionero en África y actualmente el trabajo que realiza en un pequeño y remoto lugar ubicado en el sur de Chile, específicamente en Chiloé, labor encargada por su misión religiosa.

La hipótesis del siguiente trabajo investigativo es "*La contribución de la acción realizada por los curas obreros en las poblaciones más vulnerables de Chile, en pos de la reconstrucción del orden social, que nacen de los fundamentos de la teología de la liberación.*

Marco Teórico

Contexto Histórico

Mundial, Latinoamericano.

La teología de la liberación es una corriente ideología basada en la temática de la iglesia de los pobres, que tiene como hito de inicio en 1962, cuando Juan XXIII, da un discurso donde explicita la

profunda inquietud de que los pobres tomen un lugar preferente dentro de las problemáticas que deben ser urgentemente resueltas. Logrado así iniciar una nueva etapa histórica en la teología.

Es un práctica compleja conceptualizar lo que estrictamente es la teología de la liberación, no obstante, se considera válido partir de la base que uno de sus objetivos es la búsqueda de un análisis profundo de lo que significa la pobreza y las etapas históricas que han desembocado en el empobrecimiento de ciertas sociedades o agrupaciones humanas. Cabe destacar, que para llegar a las respuestas de este tipo de problemáticas se acudió a una articulación entre la teoría económica y social del marxismo, entre otras ideologías sociales, conjugado con la una visión espiritual que le otorga transcendía a las luchas por la permanecía de los cambios fomentados por la revolución.

Ésta corriente subyace en América, como una necesidad de encontrar la manera de ser cristiano en un continente oprimido, es decir, subordinado incluso en lo eclesial, ya que, se le había implantado una teología que debía ser reflejo de aquella que se desarrollaba en Europa, por el hecho del ser la hegemonía.

"La incorporación de los cristianos a la lucha revolucionaria en Latinoamérica reviste caracteres políticos de gran importancia, ya que por razones histórico-culturales es la fe religiosa cristiana, especialmente en su modalidad católica, la predominante en América Latina."¹⁰²⁴

Éste tipo de teología posee un antecedente clave en su despliegue en Latinoamérica, se alude a que el epicentro de construcción liberadora es en Brasil, pues es allí donde la iglesia católica por primera vez en el continente se manifiesta de manera diferente, esto se refiere al Primer Plan Pastoral de América Latina. Es así como los movimientos de estudiantes y trabajadores tomaron fuerza, porque a través de la acción católica, se sintieron avalados por el espíritu, comprometiéndose con la sociedad. Sin embargo, este tipo de praxis fue tomando atisbos de conceptos marxistas revolucionarios para analizar la situación humana. Un misionero presbiteriano, manifestó la necesidad de que la revolución tuviese un sentido teológico, pues argumentaba que el luchar en post del cambio, intrínsecamente debía ser en función del bien común y la igualdad.

Los fundamentos teóricos que han reafirmado esta forma eclesial de cambiar el mundo están cimentados en textos, bíblicos; filosóficos; históricos, en discursos papales, entre otras manifestaciones lingüísticas. Un claro ejemplo es la siguiente cita: *Los derechos de los pobres son derechos de Dios* (Éxodo 22:21-23, Proverbios 14:31,17:5). Esto valida absolutamente, que quien se relaciona con pobre, lo hace con Jesucristo.

Es clave señalar que las principales ideas planteadas por esta corriente no sólo tienen como fundamento la fe cristiana sino que junto a esto se manifiesta una fuerte carga marxista, trayendo consigo ideas específicas que apuntan a que la salvación cristiana no puede realizarse sin la liberación económica, política, social e ideológica, lo que origina una simbiosis entre el evangelio y la vida política. Tal como cita el siguiente texto:

"Hace ya mucho tiempo que militantes sindicales, cristianos y marxistas han conocido las mismas celdas, los mismos patios de cuarteles"¹⁰²⁵

Así como los marxistas poseían la idea de abolir las luchas de clases, eliminar la explotación, lograr conciencia social, por otro lado los agentes eclesiales con la hegemonía coherente se hicieron partícipes de este proyecto pues adquirieron el compromiso, trabajando con y para los pobres, por ejemplo: *Los Curas obreros* quienes luchan contra la pobreza y todo aquello que ésta trae consigo, determinismo cultural, injusticia social, explotación, desigualdad, etc.

En Latinoamérica en un ambiente de opresión dictatorial, ésta corriente fue uno de los primeros atisbos de revolución en contra del sistema político militar que se estaba gestando en diversas naciones del continente, pues la injusticia e inhumanidad crece en los países industrializados, éste tipo de liberación ha contribuido a hacer frente al capitalismo, a la globalización mercantil.

Finalmente la relación entre el cristianismo y la pobreza, ha tomado un rol fundamental para la historia, pues ésta corriente se ha encargado de difundir el evangelio cristiano de una manera diferente, pues ya no es la elite quien tiene acceso a evangelizarse, educarse, lo cual desembocaría en una liberación integral del empobrecido. Asimismo Cristo es percibido como un liberador de la condición a la que están determinados los seres humanos nacidos en riesgo social.

“La incorporación cristiana da un salto cualitativo: el cristiano, impulsado por su amor al prójimo, se incorpora como cristiano, incluso como sacerdote en algunos casos, en la lucha revolucionaria.”¹⁰²⁶

Por lo tanto, el objetivo que posee la conjugación ya mencionada, es construir un hombre nuevo, con una conciencia social que evidencie su preocupación por la problemáticas humanas, alejándolo de la mentalidad capitalista; el espíritu de lucro, pues desde allí se puede lograr un cambio a nivel macro, es decir, transformación social.

Metodología

La metodología a utilizar en esta investigación es a través de un estudio acabado de la teoría que presenta la corriente de la teología de la liberación y cómo ésta se desarrolla en Latinoamérica, derivándonos a un caso específico de Chile, se hace alusión al sacerdote Mariano Puga Concha.

Los objetivos principales de este trabajo son, reflexionar y conocer acabadamente la acción de los entes religiosos para lograr una transformación social. Un segundo objetivo está ligado directamente con el delimitar el contexto histórico, y desde allí visualizar los argumentos de la conjugación teología-pobreza. Por último, se demostrará que la teología de la liberación ha traído consigo ideales que están en busca de revertir el determinismo cultural, a la cual están sometidos los seres más vulnerables de una sociedad. Se buscará alcanzar exitosamente estos objetivos, por medio, de la observación de hechos, lecturas, de entrevistas; material biográfico; bibliográfico; histórico, y teórico sobre la corriente liberadora y su implicancia en la praxis eclesial bajo un tenor político.

La técnica de análisis de corpus será presentando una contextualización histórica de lo que es la teología de la liberación, junto a esto indicar el momento clave donde se asume su concepto, posteriormente se podrá visualizar, el revuelo que tubo en Latinoamérica, cómo se desarrollo, el lugar que tomó dentro un periodo específico, y en última instancia poder codificar cuál fue el aporte

que se otorgó a la lucha por el cambio. Una segunda parte de la investigación se centra el estudio de un cura obrero, que manifestó sus ideales involucrándose activamente en el accionar político, de aquellos que anhelaban el término de las desigualdades sociales. Es así como se textualiza brevemente parte de su vida y el rol que cumplió en La Legua: lugar con una fuerte carga de represión social.

Las unidades de análisis serán los fundamentos teóricos que tenían los cristianos para adherirse a la actitud revolucionaria, compartiendo sus valores católicos conservaduristas con pensamientos de orden político-social. Particularmente se hará referencia la opción liberadora de Puga, infiriendo su posición social por medio de entrevistas y publicaciones periodísticas.

Mariano Puga Concha, el noble obrero de La Legua.

Es debido hacer referencia a la vida y obra del inspirador del presente escrito, para esto es necesario mencionar algunos datos que son sumamente importantes para el entendimiento del título que este apartado posee.

Mariano Puga Concha, sacerdote diocesano, que significa como según lo afirma la propia iglesia, ser “un puente entre sus hermanos y el mismo Dios”, es por ésto que este tipo de orden apunta a la convivencia de los sacerdotes con los mismos hombres, viviendo así en el mismo lugar dónde se trabaja y en el sector donde se oficia la propia misa, es por eso que los hombres con vocación sacerdotal eligen entre esta opción u otras. No podría ser de otra manera, el padre Mariano eligió este camino, ya que lleva consigo muchos de los ideales que a lo largo de su trayectoria como servidor de Cristo ha sostenido fervorosamente.

El pasado noble de este hombre es el que asombra en primera instancia a todo el que sea atraído por investigar su vida y obra, ya que este es totalmente contradictorio con la vida que Puga Concha ha llevado hasta entonces, siendo pariente directo de una familia muy importante de viñateros en Chile como lo son los de Concha y Toro, grandes terratenientes en un período importante de su país, así también es posible encontrar nexos en su vida que lo ligan directamente al presidente de la primera junta nacional de gobierno realizada en Chile, Don Mateo de Toro y Zambrano. Su padre presidente del partido Liberal Chileno por algún tiempo, creó en él una conciencia incesante, preocupada de abrir su mente hacia un mundo precario que necesitaba de la intervención de todo el que pudiese contribuir en la mejora de la vida de los seres más desvalidos, aunque no esperaba que uno de sus hijos se ordenara como sacerdote, sino que dedicara su vida a la arquitectura como en algún momento Puga Concha también lo pensó, ya que alcanzó a cursar un par de años en dicha carrera, comprendiendo más tarde que ese lugar no era el indicado para él.

“Estudió en el Grange y en la escuela militar, porque su padre quería que conociera la clase media. Fue la primera antigüedad de su curso, lo que sin embargo, no le valió mucho durante el gobierno militar: fue expulsado del país y estuvo siete veces detenido”¹⁰²⁷

Su intervención según lo investigado va más allá de una labor asistencialista, ya que con su predica enfocada constantemente en la entrega de oportunidades a los más necesitados, contribuye

de manera directa a la formación de una conciencia en pos de una ayuda eficaz que se asocia a planes de largo impulso y con soluciones concretas, en definitiva su propuesta se basa más bien en la construcción de una sociedad igualitaria en cuanto a lo económico y social.

El padre Mariano, en su afán por la recuperación de la libertad de los seres humanos, en todos los aspectos de la vida, comienza en principio por la liberación del espíritu de los mismos, hasta llegar a intervenir por la liberación y los derechos que le corresponden a todos los habitantes de una región que estaban siendo afectados por un régimen militar que estaba arrasando con todos los derechos básicos humanitarios, es por esto que se propone afrontar al personaje ícono de dicho proceso, como lo era Pinochet, lo realiza siguiendo el conducto regular que dicha entrevista requería, pidió una audiencia con el hombre que por medio de la fuerza había llegado al poder (pensamiento de muchos habitantes de la nación), que después de un largo tiempo fue aceptada y así pudo darle a conocer su pensamiento en cuanto al proceso que Chile aquel entonces sufría.

“Cuando terminó la audiencia me dijo que volviera luego de dos meses. Me fui dos meses al Perú, a trabajar en unas barriadas de Lima. Cuando volví me preguntó: “¿Cómo le fue Mariano?” Y le respondí que muy bien por esta iglesia que trataba de ser muy consecuente con Cristo, pero que me había ido muy mal por él. “¿Cómo que mal, Mariano?”, me preguntó de vuelta. Le dije que mal, pues veía que las cosas seguían igual o peor, con las torturas y las muertes. Sabe, Pinochet, me sorprendió, pues acordamos en que una vez al mes yo iba a ir a verle para contarle lo que estaba sucediendo. Llamó a sus subordinados para decirles que yo iría a verle constantemente y que me dieran audiencias. Durante tres meses seguidos intenté conseguir esas audiencias, pero nunca me las dieron. Al final le escribí una carta, pero estoy seguro que la cortaron entremedio, porque siempre tuve la impresión que la intención de Pinochet al ofrecirme eso fue muy sincera. Alguien debe haber obrado para que no me recibiera... hasta la misma Lucía pudo haberlo impedido.”¹⁰²⁸

*¿No has leído amor mío, en Novedades:
CENTINELA DE LA PAZ , GENIO DEL TRABAJO
PALADÍN DE LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA
DEFENSOR DEL CATOLICISMO EN AMÉRICA
EL PROTECTOR DEL PUEBLO
EL BENEFactor...?*

Le saquean al pueblo su lenguaje.

Y falsifican las palabras del pueblo.

(Exactamente como el dinero del pueblo.)

Por eso los poetas pulimos tanto un poema.

Y por eso son importantes mis poemas de amor.¹⁰²⁹

Ernesto Cardenal.

¿Es esta una manifestación del sentir popular latinoamericano entorno a sus gobernantes y en relación a las súper potencias económicas que dirigen en cada momento sus vidas, sus mercados y hasta el dinero qué deben o no tener en sus bolsillos?, sin duda creemos en un rol de la iglesia como agente interventor de la realidad que viven día a día los hombres de nuestra región, nos

preguntamos si los agentes activos de la iglesia con el hermetismo propio de su condición ¿solo esperan actuar en casos extremos como lo son las tomas del poder, las guerras civiles o el exterminio masivo de vidas humanas?, en estos momentos la no liberación del latinoamericano no está en manos de un personaje que con un afán de poder los subyuga a sus órdenes como ha sucedido en muchas regiones de nuestro territorio, sino más bien, está sometido al poder de la droga y del capitalismo desmesurado al que se han sometido nuestras naciones, tal como sucedió hace un par de años atrás la religión debe reinventarse y creemos que desde la teología de la liberación se puede comenzar, es esta la que bajo sus postulados esconde tanto las preguntas como las respuestas de lo que nuestro creador espera, ayudar a nuestro prójimo, no de una manera asistencialista, que es una medida a corto plazo, sino con soluciones más radicales que provengan de las instituciones encargadas de ejercer el poder, distribuir las riquezas y establecer los patrones del mercado, lamentablemente bajo el tipo de sociedad en la que vivimos actualmente la imagen del dinero posee una importancia que es transversal a todos los estratos sociales una imagen cargada de un valor inmenso que llega a niveles insospechados que llevan incluso a atentar contra la vida y bienestar tanto de sus familias como de su entorno (el caso de los narcotraficantes), situación en la que claramente están muchas regiones de nuestro continente.

En una de las tantas discusiones académicas que se sostuvieron para la creación del presente, llegamos a la conclusión, que sostiene que bajo el alero de la teología de la liberación es en donde podemos crear los cimientos de la religión del futuro, un tipo de creencia que sea acorde con el lenguaje y problemáticas contemporáneas para que así logremos concientizar a los hombres y mujeres de nuestra región con valores y principios que no tengan como fin la satisfacción de un dios, sino que la mejora sustancial de sus propias vidas.

Conclusión

Luego del análisis exhaustivo que se realizó en esta investigación, es relevante expresar que La teología de Liberación, se presenta en respuesta a la actitud hermetista de la iglesia frente a la pobreza, pues para aquellos los pobres son una especie de objetos a cual, se les debe ayudar por compasión o caridad. Por otro lado, dentro filosofía de ésta corriente los individuos vulnerables, son seres protagonistas de su propia historia, capaces de definirla, modificarla, y anhelarla como se ellos mismos se la propongan.

Los objetivos se lograron a medida que la investigación se fue expandiendo hasta llegar a un punto culmine, es así cómo desde lo particular a lo general se pudo afirmar que los planteamiento son válidos. En primera instancia se reflexionó, conoció qué es la Teología de la liberación, sus fundamentos cristianos que produjeron que se tomará un apego por el pobre llegando a actuar a favor de sus derechos, pues tal como se citó en la investigación: "*Los derechos de los pobres son derechos de Dios*", es así como se respalda el actuar para construir una sociedad justa y libre. El segundo objetivo planteado fue, delimitar el contexto histórico, para desde allí encontrar respuesta a conjugación teología- pobreza, dentro de aquello se encontró que ésta corriente nace en el Vaticano, después de unos de los discursos de Juan XXIII, quién manifiesta que el pobre debe tomar un lugar protagónico dentro de las problemáticas mas recurrentes de solucionar, lo cual desde allí el cristiano adquiere un sentimiento especial por formular un cambio de raíz en las desigualdades, lo que desembocó en ésta corriente al interior de la iglesia católica y sus súbditos. Finalmente se propuso demostrar que la teología de la liberación ha traído consigo ideales que están en busca de revertir el determinismo cultural, al cual están sometidos los seres más vulnerables de una sociedad, ya que,

como Mariano Puga y otros personajes cristianos, se dedicaron a trabajar por un cambio real, y no asistencialista sino que las desigualdades e injusticias sociales se terminarán desde el fondo, buscando mejores oportunidades educacionales y laborales, pues es aquella la verdadera forma de que el pobre pueda escalar socialmente, esto se refiere a tener acceso a ilustrarse, para formar conciencia y no perpetuar su condición.

En lo que respecta a la Hipótesis, “*La contribución de la acción realizada por los curas obreros en las poblaciones más vulnerables de Chile, en pos de la reconstrucción del orden social, que nacen de los fundamentos de la teología de la liberación*”, se reafirma que la contribución efectuada por los curas obreros, está cimentada en la Teología de la liberación pues es ésta quien les entrego las armas teóricas, para actuar no sólo a favor de los mas necesitados sino también en el nombre de Dios. No es casual que la figura de Jesucristo se haya identificado con los pobres, él nació dentro en una familia humilde con necesidades materiales. Gracias a esto y a otros argumentos cristianos el pobre debe ser protegido, dándole fin a la explotación y exclusión social a la que están sometidos.

Referentes Bibliográficos.

- ¹ Mariano Puga: Un cura en medio de la balacera
LA TERCERA 25 de enero de 1988
Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, web del centro de estudios
“Miguel Henríquez” CME
<http://www.archivo-chile.com>
- ² López Oliva Enrique. (1987) *¿Revolución en la Teología?* Casa de las Américas. La Habana: Instituto Cubano del libro. N 78 (48)
- ³ _____. (1987) *¿Revolución en la Teología?* Casa de las Américas. La Habana: Instituto Cubano del libro. N 78 (47)
- ⁴ _____. (1987) *¿Revolución en la Teología?* Casa de las Américas. La Habana: Instituto Cubano del libro. N 78 (48)
- ⁵ Mariano Puga: Un cura en medio de la balacera
LA TERCERA 25 de enero de 1988
Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, web del centro de estudios
“Miguel Henríquez” CME
<http://www.archivo-chile.com>
- ⁶ Entrevista realizada a Mariano Puga C. denominada;
Padre Mariano Puga Guerrillero de la fe,
© 2009 Revista Nos, Chacabuco 534 P2.
- ⁷ Cardenal Ernesto. (2003) *“Vida perdida”*. Nicaragua: Fondo de Cultura (23)

La crítica a la condición humana del sujeto contemporáneo latinoamericano en *El beso de la mujer araña* de Manuel Puig

María José Badaracco
Jael Bolla
Pedagogía en Castellano
Universidad Católica Silva Henríquez
Mary_11y6@hotmail.com

Resumen

Se considerará para analizar en *El beso de la mujer araña* de Manuel Puig, la construcción de un pensamiento alternativo, que utiliza la literatura como medio para exponer y expresar la crítica a la condición humana del sujeto contemporáneo latinoamericano, el cual se ve enfrentado a una cultura de masas, es decir, una cultura hegemónica que quiere implantarse y transformarse en la cultura propia de Latinoamérica, pero que lo hace para introducir una ideología dominante hegemónica y así dominar y establecer su pensamiento capitalista y represivo.

Palabras clave: (Sub)alterno, cultura de masas, condición humana, hegemonía, pensamiento alternativo, sujeto contemporáneo

Presentación

En *El beso de la mujer araña* de Manuel Puig, se presenta una construcción de la visión crítica de la condición y existencia humana, es decir, es a través del enmascaramiento de un narrador que desea utilizar el medio de la cultura de masas, en este caso el cine para encubrir una realidad distorsionada por los poderes establecidos, por lo tanto, esta realidad se expresa en la necesidad de dar a conocer un “escenario” que no necesariamente es develado en palabras explícitas.

***El beso*: lo (sub)alterno, la cultura de masas, la crítica y la condición humana**

En el artículo se revisarán fragmentos de la obra *El beso de la mujer araña*, que evidencien los supuestos que se propondrán. En un primer momento, se comprobará que la obra de Puig utiliza elementos de la cultura de masas para evidenciar la condición de (sub)alteridad en los sujetos. En un segundo momento, se evidenciará la condición humana de estos personajes y por qué sufren esta (sub)alteridad. En un tercer momento, se reflexionará sobre la convergencia de ambos postulados, relacionándolos con la actualidad y cómo se presenta a través del pensamiento alternativo.

Para llevar a cabo este artículo, se reflexionará entorno a la siguiente premisa: *El beso de la mujer araña* de Manuel Puig, se presenta como un pensamiento alternativo que utiliza la narrativa como metáfora para presentar, mediante la literatura, una crítica de la condición humana, en la cual se muestran sujetos (sub)alternos marginados e “insertados” dentro de una cultura y sociedad hegemónica.

Lo que se quiere alcanzar es analizar y aclarar si los temas propuestos en la premisa, es decir, si el pensamiento alternativo y los sujetos (sub)alternos en una cultura hegemónica, se evidencian o no en la obra.

El beso de la mujer araña: (sub)alteridad

En esta investigación se presenta un pensamiento alternativo que refleja el sentir de una época contemporánea en la que se piensa la (sub)alteridad y se cuestionan los modelos hegemónicos, donde se exterioriza el alterno americano, es decir, al "otro" como parte de esta hegemonía que lo transgrede y lo devora, convirtiéndolo así en subalterno: sub, porque es subdesarrollado, por lo tanto, está (de)bajo del desarrollo; alterno, porque es el otro, "lo otro" americano, raro, marginado y aislado de una sociedad que lo amenaza constantemente.

Se considerarán principalmente, los postulados de Roberto Echavarren y Enrique Giordano, específicamente de su obra *Manuel Puig: Montaje y alteridad del sujeto*, en el que hace un estudio innovador, importante y crítico sobre la obra de Manuel Puig; para el análisis tomaremos los capítulos "Los niveles del discurso en *El beso de la mujer araña*" de Enrique Giordano que pretende desentrañar discursos que se dan en la obra. También se abordará el capítulo "*El beso de la mujer araña* y las metáforas del sujeto" de Roberto Echavarren, en el que se analizan las imágenes de los personajes y la relación metafórica que se da entre ambos.

Se utilizará el artículo de "Técnica de suspensión y alienación en *El beso de la mujer araña*" de Raúl Silva Cáceres, porque se estudian la dicotomía de los espacios, es decir, el espacio alienante de la celda y el espacio suspendido del cine, también se recurrirá, al artículo "El discurso de masas en *El beso de la mujer araña*" de Alison Infante, que trata de la utilización de elementos de la cultura de masas en la obra del autor.

Adicionalmente, se considerará el artículo "Hegemonía y subalternidad" de Alberto Moreiras, que habla de la relación o articulación que se establece entre ambos conceptos, en la que explica que para ser un subalterno siempre hay antes un acuerdo previo donde se establecen las reglas para formar parte de esta hegemonía. Finalmente, se recurrirá al artículo "De la ideología a la cultura: subalternización y montaje" de John Kraniauskas, donde se establece que el cine es un aparato proveedor de modelos. Ambos artículos pertenecen al texto *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales* editado por Mabel Moraña.

El presente artículo consta de tres apartados. El primero se refiere al análisis de la visión de la articulación entre los conceptos de hegemonía y subalternidad a través de la cultura de masas, que se presenta de manera metafórica a través de la narración. El segundo, a la condición humana y la subalternidad en la que viven ambos personajes en un contexto latinoamericano. Finalmente, en el tercer apartado se explicará cómo la literatura es utilizada como medio para (de)mostrar el pensamiento alternativo y crítica a la condición humana del sujeto contemporáneo; en esta parte convergen los temas tratados en los apartados anteriores.

Contexto

El escritor Manuel Puig nace en General Villegas, Provincia de Buenos Aires en el año 1932; es considerado uno de los grandes exponentes del postboom latinoamericano, cuyo movimiento fue influenciado fuertemente por la cultura de masas que llega a América Latina a finales de los años sesenta y principio de los setenta con la televisión, el cine, la publicidad, entre otros medios. *El beso de la mujer araña* fue escrito y publicado en este contexto; en el año 1975 termina la novela en México y en 1976 es publicada por la Editorial Seix Barral. La novela fue prohibida y censurada en Argentina por el gobierno militar, por considerarse subversiva y en contra de las nuevas políticas de la nación.

El hecho de que el autor haya sido aficionado al cine desde pequeño, influyó en gran medida en su obra literaria, ya que en la mayoría de sus obras no sólo hay referencias a películas, sino que también utiliza elementos cinematográficos en su narrativa, como por ejemplo, el montaje, en el que se enmarcan imágenes múltiples en la obra.

La obra de Manuel Puig es diversa y siempre provocadora, entre ellas se encuentran *La traición de Rita Hayworth* publicada en 1968, *Boquitas pintadas* de 1969, *The Buenos Aires Affair* de 1973 que fue confiscado y tratada como un atentado al pudor; luego vino en 1976 *El beso de la mujer araña* publicada en España en 1976, *Pubis angelical* de 1979, *Maldición eterna a quien lea estas páginas* publicada en 1981, entre otros.

Las temáticas de sus obras se centran en lo "erótico", la homosexualidad, la crítica social realizada con cierta sutileza, manipulando los recursos de la cultura de masas especialmente el cine, que es una gran influencia en varias de sus novelas, destacando el uso frecuente del montaje para poder establecer imágenes en el lector que no sólo lee sus historias, sino que también las observa.

Cultura de masas: Hegemonía y (Sub)alternidad

La cultura de masas está presente en *El beso de la mujer araña*, representada en el personaje Molina, ya que este le cuenta películas aceptadas popularmente a su compañero de celda, Valentín. Esta cultura como señala Alison Infante, "es para muchos sinónimo irreductible de pseudocultura y hasta de kitsch, comienza a ganar importancia como fuente de una genuina praxis literaria en la contemporaneidad" (1997, parra 2). De esta forma se ve reflejado en la novela como recurso de una época influenciada por la "industria cultural" que provenía, principalmente, de Estados Unidos, como el cine hollywoodense; ya que Estados Unidos es el ideólogo central del concepto de "desarrollo" el cual quiere aplicar sobre los países (sub)alternos, como los países Sudamericanos, que pasan a ser subdesarrollados frente a esta "gran potencia", ya que Sudamérica es considerada extraña e inferior, por su historia, su cultura, su economía, y su "raza". Estas ideas de desarrollo, que "Norteamérica" intenta introducir en la parte del continente subdesarrollado, no lo hace sólo a través de la economía, sino que también, mediante la "industria cultural" o cultura de masas, vendiendo nuevos modelos y prototipos sociales, es decir, clichés. Cuando se habla de cliché, se refiere a un insertar un molde "ideal" y preestablecido, que sirva para que la cultura hegemónica pueda instalarse, sin mayores cuestionamientos, o sea, se trata de moldear una sociedad "ideal" para que esto se establezca. Una de estas formas como se mencionó anteriormente es el cine, y es este el recurso escogido por el autor para plasmar su obra que repleta de imágenes, hacen que Molina se transforme en narrador omnisciente de estas, es así como él "describe, comenta, selecciona episodios a voluntad, narra a su antojo, altera, cita diálogos (en forma directa) y ejerce su dominio sobre el espacio y el tiempo narrativo" (Silva, 1994: 124).

Este recurso de cultura de masas es la representación de la hegemonía y del discurso ajeno del cual es partícipe el personaje, ya que él se ve reflejado en las cuatro películas que le relata a su compañero de celda. Esto se establece mediante las representaciones de los protagonistas, sus historias que son mujeres heroínas, pero Molina no sólo da descripciones de un personaje ficticio, sino describe "la imagen ideal de sí mismo" (Giordano, 1986:69). Así se presenta en el siguiente fragmento:

"-A ella se le ve que algo raro tiene, que no es una mujer como todas. Parece muy joven, de unos veinticinco años cuanto más, una carita un poco de gata, la nariz chica, respingada, el corte de cara es... más redondo que ovalado, la frente ancha, los

cachetes también grandes, pero que después se van para abajo en punta, como los gatos" (Puig, 2004: 11).

Manuel Puig recoge de esta "cultura de masas", el cine, pero no hace un uso mercantil propio de esta "industria cultural", sino que "recicla" el cine, utilizándolo en la narrativa, para generar un pensamiento alternativo que hace una crítica encubierta de la condición humana y la subalternidad, que sufren no sólo los personajes de la novela, sino que también los sujetos de la sociedad contemporánea, por lo tanto, la novela se transforma en una crítica actual:

"la historia como experiencia y conocimiento desaparece por detrás de la pantalla mercancía-simulacro en un proceso de ideologización. No es, claro, que el cine en sí produzca tal proceso, pero sí que, como un aparato cultural (especialmente en su versión hollywoodense), lo provee de modelos, gramática y medios (que ahora, por ejemplo, facilitan la imbricación de las tecnologías televisivas y computacionales)" (Kraniauskas, 2000: 419).

Los personajes de la novela tienen visiones distintas sobre el cine; por ejemplo, Molina, el hombre homosexual, arrestado por "perversión de menores", utiliza la narración de las películas como una forma de evadirse de la realidad que le toca vivir junto a Valentín, el preso político, arrestado por subversión en la dictadura Argentina, y por creerse un revolucionario marxista, quien tiene otra visión sobre las películas que le relata su compañero, ya que las ve desde una perspectiva crítica, en la cual se hace evidente la crítica a la cultura de masas como método publicitario y "comerciante de modelos idealizados", o incluso fascistas como el mismo personaje lo señala:

"-Si me dieran a elegir una película que pudiera ver de nuevo elegiría ésta.

-¿Y por qué? Es una inmundicia nazi ¿o no te das cuenta?

-Mirá... mejor me callo.

-No te calles. Decí lo que ibas a decir, Molina.

- Basta, me voy a dormir.

-¿Qué te pasa?

-Por suerte no hay luz y no te tengo que ver la cara.

-¿Eso era lo que me tenías que decir?

-No, que la inmundicia serás vos y no la película. Y no me hables más.

-Disculpame.

-...

- De veras, disculpame. No creí que te iba a ofender tanto.

-No ofendés porque te...te creés que no... no me doy cuenta que es de propaganda na... nazi, pero sí a mi me gusta es porque está bien hecha, aparte de eso es una obra de arte, vos no sabés po... porque no la viste (Puig, 2004: 51).

La condición humana y la (Sub)alternidad

La condición humana en un espacio Latinoamericano, se toma desde su posición de un "otro" que se enfrenta a un subdesarrollo, catalogado desde un espacio externo, que corresponde a un lugar hegemónico. En *El beso de la mujer araña* es posible establecer que sus protagonistas cumplen un rol metafórico dentro de la obra para (re)presentar una realidad encubierta, que socialmente no es aceptable dentro de esta cultura y sociedad hegemónica, Molina es homosexual, por lo tanto, no sirve para los cánones establecidos, no es parte del modelo ideal. Valentín, es marxista-revolucionario, por lo tanto, va contra las ideas capitalistas y fascistas que quiere implantarle el nuevo orden hegemónico que se presenta; entonces ambos sujetos, en su condición de (sub)alternos y marginados no pueden, ni deben estar insertos en esta hegemonía. Se encuentra, desde luego, el problema de la alteridad, el reconocimiento de lo otro, pero lo otro que está (de)bajo, el (sub)alterno, que se censura e incluso se autocensura evadiéndose de la realidad, sin embargo, dentro de estas condiciones humanas que encontramos en ambos personajes, esta subalternidad es distinta, ya que Molina es más (sub)alterno o marginal que Valentín, no sólo por su condición de reo o de latinoamericano, sino que por su condición homosexual, es decir, es un reo, latinoamericano, homosexual, que además profesa un discurso ajeno, que lo apropia a su realidad, para auto-evadirse de ésta: "en una encuesta citada por el sociólogo, J.L. Simmons en su libro *Desviaciones*, se establece que los homosexuales son objeto de rechazo considerablemente mayor por parte de la gente que los alcohólicos, jugadores convulsivos, ex presidiarios y ex enfermos mentales" (Puig, 2004: 157).

Ambos personajes, si bien están condicionados por lo externo, ellos son capaces de crear y (re)construir un mundo interno y propio, totalmente ajeno y aparte de sus opresores; esto se manifiesta en la relación que intentan establecer dentro de un espacio físico limitado por barrotes, pero que se abre interiormente en estos sujetos, como expresa Valentín:

"- No sé si me entendés...pero aquí estamos los dos solos y nuestra relación, ¿cómo podría decirte?, la podemos moldear como queremos, nuestra relación no esta presionada por nadie.

-Sí, te escucho.

-En cierto modo estamos perfectamente libres de actuar como queremos el uno respecto al otro, ¿me explico? Es como si estuviéramos en una isla desierta. Una isla en la que tal vez estemos solos años. Porque, sí, fuera de la celda están nuestros opresores, pero adentro no. Aquí nadie oprime a nadie. Lo único que hay, de perturbador, para mi mente...cansada, o condicionada o deformada... es que alguien me quiere tratar bien, sin pedir nada a cambio" (Puig, 2004:163).

A pesar de que ambos sujetos sufren de distinta manera esta marginación, terminan finalmente reconociéndose dentro de esta (sub)alternidad, llegando incluso a transformarse en el "otro", confundiéndose y perdiendo la identidad propia, identidad que quizás nunca existió en estos sujetos, puesto que ambos, finalmente terminaron siendo devorados y excluidos por la sociedad.

La literatura como medio para mostrar el pensamiento alternativo y la crítica a la condición humana del sujeto contemporáneo

La literatura, históricamente, ha funcionado como un medio para presentar y expresar lo que ocurre, en un contexto determinado, pero desde una perspectiva crítica, y muchas veces utilizada como un elemento metafórico para denunciar, lo que ocurre en tal o cual contexto, pues si bien la literatura es

ficción, y además se presentan elementos de verosimilitud, que es el “efecto de realidad” que esta genera, no se puede dejar de señalar que a pesar de que tiene estas cualidades, hay una unión, que muchas veces no es poco inocente, sino que es intencionada por el autor, como es en este caso, es decir, hay una conexión entre la literatura y la realidad social y cultural del mundo que se pretende (re)presentar.

Por lo tanto, en *El beso de la mujer araña* la literatura cumple esta función; hay un pensamiento alternativo, hay “otro”, un autor latinoamericano, que muestra un contexto represivo y dominado por la cultura y sociedad hegemónicas de los años setenta, sin embargo, esta obra trasciende esta problemática, ya que el problema de los sujetos marginados y (subalternos) es una realidad contemporánea, frente a los nuevos sistemas de dominio, como es, por ejemplo, la globalización y el abuso de la cultura de masas que funciona como método de subyugación y de adormecimiento de los individuos pertenecientes a una sociedad determinada, que vende modelos y clichés que ya se mencionaron anteriormente. En el contexto latinoamericano, esta supremacía se lleva a cabo invadiendo las formas culturales y sometiéndolas para establecer el control que se espera en un medio subalterno, estas formas de manipulación se realiza a través de los diferentes medios de comunicación como se da actualmente la fuerte presencia e influencia de la televisión.

La narrativa del autor genera una crítica a través de diversos símbolos llevados a distintos planos, como se da en la crítica que establece en la posición de géneros, la relación que se da entre hombres y mujeres y las funciones o roles que se les asignan predeterminadamente por los poderes oficiales:

“-Quiero decirte que no tenés que pagar con algo, con favores, pedir perdón, porque te guste eso. No te tenés que... someter.

-Pero si un hombre... es mi marido, él tiene que mandar, para que se sienta bien. Eso es lo natural, porque él entonces... es el hombre de la casa.

-No, el hombre de la casa y la mujer de la casa tienen que estar a la par. Si no, eso es una explotación.

-Entonces no tiene gracia.

-¿Qué?

-Bueno, esto es muy íntimo, pero ya que querés saber... La gracia está en que cuando un hombre te abraza... le tengas un poco de miedo.

-No, eso está mal. Quién te habrá puesto esa idea en la cabeza, está muy mal eso.

-Pero yo lo siento así.

-Vos no lo sentís así, te hicieron el cuento del tío los que te llenaron la cabeza con esas macanas. Para ser mujer no hay que ser... qué sé yo... mártir. Mirá... si no fuera porque debe doler mucho te pediría que me lo hicieras vos a mí, para demostrarte que eso, ser macho, no da derecho a nada” (Puig, 2004: 193).

En la cita anterior, Molina ha sido, de alguna manera, influenciado profundamente por esta cultura hegemónica que entrega modelos idealistas entre las relaciones de género, ya que el personaje evidentemente tiene una posición patriarcal frente a las relaciones de “poder” que se dan entre hombre y mujer, pues Molina tiene la visión de la mujer latinoamericana subyugada y sometida al patriarcado, que también es parte importante de esta cultura hegemónica, que entrega los clichés o

los prototipos, a través de la cultura de masas. Esto se ve plasmado cuando Molina le cuenta las películas a su compañero Valentín, ya que “encarna el mundo de lo femenino y con él, lo estereotipos que la propia ideología dominante en Argentina proyecta al respecto: voluble, inconstante, inculto, poco inteligente, sentimental, sensorial, interesado en las modas, telas y decorados, dispuesto a la delación, excelente cocinero y “muy buena dueña de casa” (Silva, 1994:127). En cambio, Valentín cree en la igualdad de género y que ambos están en la misma condición de ser humano, ya que él no compra los modelos hegemónicos, sino que trata de enseñarle a su compañero que este “inocente medio” de entretención, tiene un fin social y mercantil, más que la mera diversión.

Entonces, se comprueba que “el discurso aparentemente “alternativo” de Puig está estructurado a partir de las mismas coordenadas del discurso dominante, al cual pretende suplantar” (Silva, 1994:128). Esta sustitución que realiza el autor da cuenta de la intención de utilizar los medios que llegan fácilmente a la masa, para generar una estimulación en el lector, a través de una posición que vaya en contra del pensamiento imperante.

Puig utiliza el mito de la caverna de Platón para encubrir o “enmascarar” de forma metafórica lo que viven estos personajes; es importante señalar, que el mito de la caverna se refiere a la dicotomía de la ignorancia/conocimiento: los hombres de la caverna ven sombras, y están de espaldas a luz (el conocimiento), por lo tanto, no pueden “conocer”, ni ver la “realidad” o la “verdad” que está fuera de la caverna. Esto mismo utiliza el autor, para presentar la dicotomía entre ambos personajes Molina/Valentín, inmersos en esta sociedad hegemónica que los invade, sin embargo, hay uno que sí logra ver “la luz”, es decir, logra ver la “realidad” y darse cuenta del sometimiento que sufre dentro de esta sociedad y dentro de la celda (caverna), celda en la que Molina no logra ver está “luz”, sino que solo se “divierte” mirando sombras, aunque la “ignorancia” de Molina es confusa, ya que él mismo reconoce que sí identifica los elementos comerciales y prototípicos dentro de las películas que él mismo narra, sin embargo, busca enajenarse y evadirse, por voluntad propia, es él, quien decide finalmente no ver “la verdad”, es él el que decide por acuerdo propio ser parte del discurso ajeno hegemónico cultural:

“-Molina

-¿Uhm?

-Mirá las sombras que echa el calentador.

-Sí, yo siempre las miro, ¿vos nunca las mirás?

-No, no me había dado cuenta.

-Sí, yo me entretengo mucho mirando las sombras mientras está el calentador prendido” (Puig, 2004: 147).

Conclusiones

El beso de la mujer araña es una obra que presenta la condición humana, del sujeto (sub)alterno y que además reflexiona sobre un pensamiento alternativo, generando así, o proponiendo, a la literatura como medio para (re)presentar este sujeto a través de sus metáforas y del nexo entre la cultura de masas (cultura hegemónica) con la literatura, que en este caso es utilizada, como una herramienta para exponer las problemáticas que se viven en una “industria cultural” dominada por los clichés y los “modelos” de un ideal social que le sirva a esta cultura hegemónica, para desarrollarse y dominar el continente subalterno latinoamericano.

Se ha validado, entonces que en la obra de Puig sí se presenta un pensamiento alternativo que utiliza la narrativa como metáfora para presentar una crítica a la condición humana, en la cual se muestran sujetos (sub)alternos marginados e “insertados” dentro de una cultura y sociedad hegemónica.

“El punto de vista subalternista encuentra su focalización en el estudio de las formaciones culturales excluidas por cualquier relación hegemónica dada” (Moreiras, 2000: 136) La existencia de sujetos (sub)alternos, permite la existencia de este tipo de literatura ligada a la cultura excluida, cultura que no pertenece a la masa, ni a la hegemonización mercantil, para expresar a través de los propios elementos de la cultura de masas, una denuncia y una visión crítica de la realidad de los sujetos latinoamericanos, que son parte de discursos ajenos que no son propios de la cultura “excluida” o propia.

La novela de Puig demuestra mediante la narrativa es posible generar una crítica a la condición humana, que se caracteriza por ser alterna a una sociedad dominante, que encuentra en una situación ficticia una salida de expresión a un mundo existente. Sus personajes son perfectamente reales, sobre todo en el contexto social de la época en que fue escrita. Llevado a una situación actual, de igual forma es factible encontrar dichas minorías, que se desenvuelven en un mundo que continúa utilizando a la cultura de masa como instrumento controlador y opresor, imponiendo ideas que intentan moldear a los sujetos, para generar modelos consumistas e inculcar, a la vez, el pensamiento ideológico liberal, como el capitalismo, el problema es que muchas veces los sujetos sí caen y compran estos modelos, considerados como algo “normal”, que se transforma en algo propio, que en el fondo no es propio, sino que es impuesto de manera “inteligente”, implícita, para que los sujetos no lo adviertan y no puedan ver la “realidad” de su condición humana y social, dominada por agentes externos, sin embargo:

“el subalternismo debe seguir siendo fiel a sí mismo en la apuesta permanente a favor de lo subalterno. Por lo tanto, hay una necesaria diferencia entre política hegemónica, entendida como acción política dentro de la relación hegemónica, y subalternismo. El subalternismo puede hacer política hegemónica, pero nunca quedará saciado en ella” (Moreiras, 2000: 139).

Finalmente, es necesario mencionar que a pesar, de que el autor utiliza los elementos de la cultura de masas, la obra no es absorbida por estos elementos empleados, sino que logra reciclarlos, es decir, utilizarlos a su favor, practicando una especie de “antropofagia” frente a esta cultura hegemónica, ya que los elementos los invierte, creando así, un nuevo estilo narrativo, para “denunciar” y expresar esta crítica a la condición subalterna que sufren los sujetos de Latinoamérica.

Bibliografía

Obra de la autor:

Puig, M. (1976; 2004). *El beso de la mujer araña*. Bogotá: Espasa.

Textos críticos y de referencia:

Echavarrén, R., & Giordano, E. (1986). *Manuel Puig: Montaje y alteridad del sujeto*. Santiago: Ediciones del Maitén.

Silva Cáceres, R. (1994). “Técnicas de suspensión y alienación en *El beso de la mujer araña*”. Actes du Colloque sur L’oeuvre de Puig et Vargas Llosa. Les Cahiers de Fontenay. N°26-27.

Kraniauskas, J. (2000). De la ideología a la cultura: subalternización y montaje. Yo el supremo como libro de historia. En Moraña, M. (Ed.), Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales. (pp. 417-425). Santiago: Cuarto propio.

Moreiras, A. (2000). Hegemonía y subalternidad. En Moraña, M. (Ed.), Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales. (pp.135-147). Santiago: Cuarto propio.

Páginas de Internet:

Datos biográficos del autor. Recuperado Mayo 29, 2009 de <http://www.literatura.org/puig/puig.html>

Infante, A. (1997). El discurso de masas en *El beso de la mujer araña*. Recuperado Mayo 29, 2009 de <http://www.letralia.com/37/en01-037.htm>

CURRÍCULUM VITAE

I.- Antecedentes personales:

- Nombre: Jael Tatiana Bolla Celis
- Fecha de nacimiento: 18 de agosto de 1982
- Domicilio: La Palma 0339, Puente Alto.
- Nacionalidad: Chilena
- Estado civil: Soltera
- Cédula Identidad: 15.380.849-K
- Teléfono: (02)725 67 88/ 81485987
- Correo Electrónico: jaelbolla@yahoo.es



Departamento de Humanidades y Educación Media
Pedagogía en Castellano

Agosto, 2009.

Politización de los Premios Literarios en países de América Latina.

Autor: **Fabián Andrés Cantillana Ortega.**

Eje Temático:

Nacionalidad: **Chileno.**

**Universidad Católica Silva Henríquez
Pedagogía en Castellano**

Correo : fchino87@hotmail.com

2.0 Resumen

Resumen:

En esta ponencia se abre la disyuntiva respecto a la validez de los premios literarios nacionales, en los países de América Latina, en particular en lo que respecta en Chile y Argentina, además de las polémicas que se generan al respecto.

El objetivo es reflexionar y analizar la validez de los premios en torno de la crítica que se desprende en el otorgamiento a dos destacados escritores: Raúl Zurita y Ricardo Piglia. Estos escritores tienen en particular el otorgamiento de premios literarios con un carácter subjetivo y poco riguroso. Los premios literarios en cuestión indagados son el Premio Nacional de Literatura otorgado el año 2000 al chileno Raúl Zurita y el premio Planeta 1997 otorgado al argentino Ricardo Piglia.

De acuerdo a esta investigación, la entrega de los galardones fue de carácter político por un lado en el caso del chileno, mientras que el otro tuvo un matiz poco correcto, no premiándose así el talento o trayectoria, de acuerdo a la crítica periodística de la época y el criterio de destacadas

celebridades, sino que simplemente el grado de manipulación fue lo que trascendió opacando la calidad del premio, marcando la diferencia.

A raíz de lo anterior se puede inferir como resultado que el criterio utilizado en dichos premios no es del todo objetivo, y la acción manipuladora de los escritores tendencian los premios, bajándoles el perfil. Se da cuenta de cómo la influencia de un escritor puede apagar a otros, transformándolos en premios al nombre y al predominio que ellos poseen en dicho momento.

Transitoriamente se concluye que el reconocimiento a los escritores, si bien es veces resulta forzado, no los hace mejores ni peores, pero constituye una parte esencial en su realización, y en la contribución del conocimiento tanto para América Latina, como el mundo en general.

Palabras claves: Crítica - Crítica literaria - Premio Literario - Reconocimiento

Mi discusión se reduce a la entrega del Premio Nacional de Literatura durante el año 2000 al poeta nacional Raúl Zurita envuelto en medio de una gran controversia, quien anteriormente había recibido en el año 1988 el Premio Pablo Neruda durante los tiempos de la Dictadura en Chile, cuyas críticas periodísticas lo enmarcaran en un tono político, y por otra parte, se tratará además el Premio Planeta otorgado a Ricardo Piglia el año 1997. Diversas fuentes nos revelan una postura con un tono negativo hacia la persona de Zurita, enjuiciando su calidad de escritor, y el merecimiento del galardón, acuñándole poco mérito y cercanía al presidente de la época, mientras que al otro escritor, se le acuña un manejo de la entrega del premio otorgado, relacionándose de manera particular con el mismo, a fin de tendenciar una obvia entrega hacia su persona bajándole el perfil al galardón mismo.

3.1 Objeto de estudio.

Mi objeto de estudio es sobre si la crítica periodística es la responsable de la entrega del Premio Nacional de Literatura a Raúl Zurita el año 2000 y el premio Planeta 1997 otorgado al argentino Ricardo Piglia, en Chile y Argentina, respectivamente.

3.2 Hipótesis.

Raúl Zurita recibe el Premio Nacional de Literatura en medio de serias controversias entre detractores y seguidores, fundamentado por su militancia política por sobre su trayectoria, mientras que Ricardo Piglia privilegia el manejo del otorgamiento del premio, en directa relación con la Editorial que lo entrega, que sesgan su entrega, independiente de la trayectoria y calidad de las obras presentadas a concurso.

3.3 Objetivo

Analizar la perspectiva de la crítica literaria y su aplicación al discurso poético de la obra de Raúl Zurita, la crítica periodística que envuelve tanto al Premio Nacional de Literatura de Chile y el Premio Planeta, durante los años 2000 y 1997 respectivamente.

3.4 Supuestos teóricos.

En esta comunicación se entiende por:

Crítica: (A. Kritik; en gr. Separación): Diferenciación, análisis, valoración; reseña valorativa de una obra de arte. Al encargado de elaborar dichos informes para la prensa, radio, tv, etc., se denomina crítico (de arte, de cine, de teatro musical. (p. 71)

Crítica de arte: la crítica de arte, como género literario que describe, explica y valora las obras de arte, nació a mediados del siglo XVIII en Francia (Salons de Diderot). (p. 72)

Crítica literaria: (A. Literaturkritik) : Análisis y enjuiciamiento de 4 obras literarias. El concepto dice relación, en general, a recensiones y ensayos sobre la literatura de la actualidad (no escritos, generalmente, por historiadores de la literatura). En Inglaterra y América, el concepto de Literary Criticism comprende también la ciencia literaria. (A. Literaturwissenschaft); los límites entre ambos sectores son también fluidos fuera del mundo anglosajón. (p. 72)

Premios literarios: (A. Literaturpreise): Distinciones concedidas a obras o autores literarios; generalmente, en forma de cantidades en metálico. (p. 234)

También se agrega a los anteriores el concepto *reconocer* extraído del Diccionario on-line de la RAE, entendido desde la siguiente acepción:

Reconocer: (Del lat. *recognoscere*). Acatar como legítima la autoridad o superioridad de alguien o cualquier otra de sus cualidades.

4.1 Caso Raúl Zurita.

Raúl Zurita sufre su primera detención política por parte de la dictadura pinochetista, en 1975 e inicia la redacción de los poemas que integraran purgatorio en (1979), su primera entrega poética. Algunos de ellos, bajo el título de “áreas verdes”, habían sido publicados en la efímera revista de manuscritos N° 1 de la Universidad de Chile, editada por Christian Hunneus.

En 1982 publica “*Anteparaíso*”, el poema principal de la obra “es la vida nueva”, un ambicioso proyecto, hasta el momento inédito en la poesía contemporánea. El poema se compone de quince frases y fue ejecutado en el cielo de New York, mediante cinco aviones que lo escribieron con letras de humo blanco a 6km de altura. Cada frase midió aproximadamente 8 km. de largo.

En 1984 en París recibe la beca Gugenheim para la creación poética. El objetivo fue la redacción de un nuevo volumen titulado *La vida Nueva* cuya finalización sería hacia 1988. Ese mismo año en 1984 publica en Santiago “El paraíso esta vacío”.

En 1985 publica “*Canto a su amor desaparecido*” en la editorial universitaria de Santiago, y en 1987 publica “El amor de Chile”.

Actualmente se desempeña como agregado cultural de la embajada de Chile en Italia.

- **Las dos obras más importantes de Raúl Zurita.**

La obra de Raúl Zurita, especialmente el conjunto compuesto por “*Purgatorio*”, “*Anteparaíso*”, destaca por su visión mítica de la poesía, y por el interés que presenta en reconstruir el paisaje chileno a través de la voz poética. En ella se invoca el tono sacro de salmos y cantos elegíacos, y lecturas que influyeron en Zurita como el *Popol Vuh* y la *Divina Comedia*, las que se entrecruzan con las playas, mares, montañas, cordilleras, cerros y desiertos de todo nuestro país.

- **Críticas respecto a la figura de Raúl Zurita.**

José Miguel Ibáñez Langlois conocido bajo el seudónimo de Ignacio Valente es un sacerdote perteneciente al Opus Dei que desde 1962 ha ejercido la docencia universitaria en España, Italia y Chile, además es un periodista y creador del libro “*La creación poética*”. Se ha desempeñado como crítico literario, y estas han sido publicadas en el diario *El Mercurio* de Santiago desde 1966 en adelante.

En el periodo de los años 1975, Valente se refiere a Zurita como un escritor innovador que irrumpe con una nueva técnica que rompe con los estándares establecidos de creación, con temas netamente geográficos, con un lenguaje técnico altamente científico como se describe en sus artículos.

Ganador del Premio Pablo Neruda, Zurita protagoniza diversas críticas que juegan a su favor, en que la mayoría trata de ponerlo como una figura que promete bastante a futuro. Una de aquellas críticas es la que realiza el diario *Fortín Mapocho*.¹⁰³⁰

¹⁰³⁰ Fortín Mapocho, 1988, p.22.

“El premio Pablo Neruda recayó en un autor que viene realizando una obra iluminada y alegórica, tan abierta de llagas como empapada de lágrimas, que dan cuenta de nuestra historia más actual.

Su obra debe ser tomada como un “proyecto de vida” señaló el poeta Jaime Quezada, uno de los integrantes del jurado que determinó el premio, junto a Jorge Vahe y Alfonso Calderón”

A diferencia de la crítica realizada por Ignacio Valente en el año 1975 que solo nos habla de su técnica de producción y de los tópicos utilizados, como la geografía de Chile, en la crítica realizada por el Pampino en el año 1988 evidencia los sentimientos provocados por el periodo dictatorial de Augusto Pinochet en Chile.

Los criterios utilizados para el otorgamiento del Premio Pablo Nerudadan cuenta de cómo Zurita va destacando poco a poco con más fuerza en la literatura nacional, siendo distinguido y reconocido en la crítica periodística de la época.¹⁰³¹

Destaca que Zurita tiene la capacidad de llamar a la reflexión a través de su escritura, y el lector será quien dé la interpretación a sus obras, siendo una poesía abierta. Lo ensalzan a lo largo de los años en diversas fuentes periodísticas¹⁰³²

Dentro de la crítica seleccionada, perteneciente a la década de los 90', también destaca Patricio Aguilar, quien realiza una interpretación más negativa de la obra y del sujeto, donde debate fuertemente la comparación que le han hecho con el poeta chileno Pablo Neruda, que realizó un medio televisivo. Destaca el hecho de que Pablo Neruda siempre fue un poeta "popular", es decir, que sus creaciones dependían de sus vivencias las cuales estaban relacionadas con las personas del pueblo, pero no así Zurita, quien se destaca por realizar una poesía basada en la metáfora de la metáfora, donde su lenguaje no es fácilmente captado por el común de las personas, que sólo escribe para un grupo selecto de entendimiento¹⁰³³

¹⁰³¹ Fundación Pablo Neruda, 2006, pp. 16:

"El Premio Pablo Neruda, en su significado y trascendencia, se ha constituido en valorar y reconocer no sólo a un poeta chileno no mayor de cuarenta años en su plena etapa creativa, en su persona y en su obra, sino también esa valoración y reconocimiento, un tener presente otras tantas voces actuales, representativas de la siempre notabilísima poesía chilena. Cumpliéndose así las realidades y sueños que el mismísimo autor de *Residencia en la tierra* tuvo vitalizadora y evocativamente en esta tierra: *"Mi canto no termina. Otros renovarán la forma y el sentido. Temblarán los libros en los anaqueles y nuevas palabras insólitas, nuevos signos y nuevos sellos sacudirán las puertas de la poesía"*

¹⁰³² Calderón, P.. *Zurita, poeta del cielo y tierra*. La Época, 1993, pp. 9

"Es sí, una poesía multidireccional, que permite diversas lecturas, visiones y significados. Es poesía abierta, que interpela, requiriendo del corazón de quien la lee para concluirse.

Posee además la característica (indudablemente no la exclusividad) de poner al Chile geográfico en un nivel metafísico, transformando en verbo patético la materialidad de sus pastos, plazas, rocas, desiertos y cielos.

Está claro que su lenguaje violenta la sintaxis lineal, pero lo más interesante es que esta transgresión no se limita sólo a su poesía escrita. Raúl Zurita es un poeta de fin de siglo, entregado a este- oficio divino y humano, al que pocos de su generación se han abocado.

Se puede concluir que su obra en general posee una emocionante coherencia creativa, hija de la reflexión, del azar, de fijaciones, de saber esperar, y de la confianza depositada en él por intelectuales, políticos y artistas, transformándolo en el poeta chileno de fin de siglo".

¹⁰³³ Aguilar, P., *Zurita en las antípodas de Neruda o... ni a las rodillas*. El Siglo, 1993. pp. 5

Variadas son las críticas negativas que ha recibido Raúl Zurita por su lenguaje transgresor, por una poesía diferente, aunque también se le critica la similitud literaria que tiene fuertemente con Pablo Neruda y con Vicente Huidobro, donde variadas veces se le ha acusado de plagio.

A partir de un artículo extraído del sitio de Educar Chile, fue posible acceder a los criterios del Premio nacional de Literatura, extracto dentro del cual se hace referencia a escritores destacados que han alcanzado este galardón, entre los que se cuentan los célebres poetas Gabriela Mistral y Pablo Neruda.¹⁰³⁴

En uno de los artículos encontrado en el Diario El Mercurio, se expresa, de manera casi fidedigna la polémica misma que existió al momento de otorgar el Premio Nacional de Literatura a Raúl Zurita, la deliberación que existió al respecto, y las críticas existentes hacia el escritor de parte de otros semejantes.¹⁰³⁵ El resultado le favoreció, pero no como se quisiese de manera unánime,

“Pablo Neruda, a fuerza de consecuencia y esfuerzo vital logró construir un arte poético que hacía de su voz un himno capaz de ser abrazado por los seres humanos en cualquier punto del planeta, sin distinción del credo particular de sus emociones.

Raúl Zurita, en cambio, optó por la minoría. Optó por la metáfora de la metáfora, por el abrazo fatal del lenguaje al oído, de no hacer daño y asaltar sin piedad, “sin pena ni miedo” según sus palabras, la superficie del planeta para que los siglos tuvieran que soportar la huella fatal de su apetito de inmortalidad.

Zurita, sin duda ni requiebro, se instala como el poeta del sistema. Depredador, egoísta y autorreferente, hace suya una parte del territorio como si el arte fuera suficiente excusa para desflorar la virginidad del desierto de Atacama en un acto de desamor a los gritos de preservación de lo poco que otras aves de rapiña neoliberal y posmodernista han dejado libre de sus garras monetaristas”.

¹⁰³⁴ EducarChile (n.f). Recuperado el 17 de Abril, 2009, de:
<http://www.educarchile.cl/Portal.Base/Web/verContenido.aspx?ID=130369>

“El primer escritor en ser galardonado en 1942 fue el novelista Augusto D’Halmar, luego vendrían Pablo Neruda en 1945, José Santos González Vera en 1950, Gabriela Mistral en 1951, Marta Brunet en 1961, Nicanor Parra en 1969, Carlos Droguett en 1970, Eduardo Anguita en 1988, Armando Uribe en 2004, entre muchos otros. Raúl Zurita por su parte recibe este premio el año 2000.”

¹⁰³⁵ Anónimo. *Más duelos poéticos*,. El Mercurio, 2000 pp. C 21:

“Se procedió entonces a votar. El resultado fue los votos, el de Calderón y Arteche para Delia Domínguez y dos votos, el de los rectores, para Raúl Zurita.” Debió romper el empate la señora Ministra...”, señala Arteche. Luego de inclinarse primero por Zurita y luego por Domínguez, la ministra voto por Zurita. “El Premio Nacional de Literatura se concedió entonces a Raúl Zurita. Entre otras cosas, como explico la señora Ministra en el gabinete y más tarde a otros medios de comunicación, por tratarse de un poeta ‘digno de Dante’, ‘ser el poeta más grande de la lengua’ y especialmente ‘dirigir talleres literarios del país’. Estos argumentos me impidieron firmar el acta por la cual se concede el premio y me retire por respeto a la dignidad de la Academia Chilena de la Lengua, institución que yo representaba en el jurado”. “El espíritu por el cual se creó el Premio Nacional de Literatura –idea que fue de Pedro Aguirre Cerda y concreto Juan Antonio Ríos en 1942-, fue galardonar a los escritores por la obra realizada durante toda su vida. Respetando el espíritu del Premio, Raúl Zurita debió esperar, Delia Domínguez ha entregado 50 años de su vida a

sino que fue por intercesión de la Ministra de Educación del gobierno de aquellos años, la señora Mariana Aylwin.

Mientras algunos centran la discusión en un admirado reconocimiento, otros como Gonzalo Milán ponen en tela de juicio la premiación, objetando que Zurita a pesar de sus obras *Anteparaíso* y *Purgatorio*, es un poeta aún en formación, y que el premio podría resultar venenoso y sobretodo patético, en vez de haber premiado una poesía crítica e incorruptible, a diferencia de otros que le adjudican el mérito suficiente.

Ignacio Valente durante el año 2000 hace referencia a un de las obras del escritor, resaltando su carácter netamente político, además de subrayar la intención de parte de sus poemas, vinculados netamente con la contingencia, como se muestra a continuación:

“Los dos hilos conductores de esta obra son la militancia (cívica, política, social) y el amor (a la amada, a las gentes, al pueblo). Son hilos que a ratos se alternan entre sí, pero que en los mejores momentos se entrelazan, y este tejido de amor y militancia es el mérito mayor del libro.

...El rumbo de estas ganas de cantar es indeciso, y sólo a ratos acierta con las imágenes adecuadas. Hay aquí un plus de adhesión a la Causa, que resulta extraliterario. Una muestra decidora son los sendos poemas dedicados a Pinochet y a Lagos. En el primero, percibimos que una cosa es maldecir (ah, maldito,/ maldito entre todos) y otra cosa es hacer palabra poética de la maldición, como León Bloy (que en realidad nunca maldice; digamos, vitupera con enorme talento). En el segundo caso, el plus extraverbal de adhesión (Presidente, Su Excelencia, Compañero) tampoco se hizo verdadera poesía. Además, este poema contiene todo un planteamiento poético-político, pero no sabemos bien cuál es, porque se disipa en las imágenes y no se aclara. (Valente, 2000)

Variadas críticas del Diario El Mercurio, reafirman la militancia del escritor hacia el año 2000, su eventual politización, y su vinculación con el presidente de la época además de su posible admiración. ¹⁰³⁶Ello explicaría el porqué de la adjudicación, que a gusto de muchos resta de valor al

la creación literaria y es algo más que una mujer ‘amorosa’. Su poesía es de una extrema belleza, culta y popular, y su precisión y oficio son notables”, sigue Arteché, quien finaliza su nota pidiendo un cambio definitivo en la ley que constituye el discutido Premio. Frente a la sorna y la descalificación personal que han movido hasta ahora la polémica, algunos autores más jóvenes tienen una opinión más templada: Sergio Gómez, escritor: “Estos son premios de trayectoria, en ese sentido me parece que merece el Premio Nacional de Literatura Francisco Coloane, aunque ya se lo dieron, pero deberían dárselo doble.”

¹⁰³⁶ Anónimo. *Premio de Literatura*. El Mercurio, 2000. pp. A3

“ El desacuerdo o la falta de unanimidad entre los miembros del jurado no debería ser objeto de inquietud o discusión. Lo normal es que los jurados literarios fallen por mayoría, y no por

deberse a una intervención política, en vez de la unanimidad de un jurado, más aún si es conformado por escritores y personas vinculadas a la literatura.

La crítica más reciente nos señala que Zurita podría haber sido merecedor del Premio por su trabajo, sin embargo fue ganador por otros parámetros de selección,¹⁰³⁷ lo que hizo perder el foco en su obra, y adherirle a ella cierto grado de politización, por sobre la trayectoria.

4.2 Caso Ricardo Piglia

Ricardo Piglia es un escritor argentino muy connotado debido a su larga trayectoria, y es sin duda un gran referente en lo que respecta a la crítica literaria, ámbito por el cual es bastante elogiado, y de cuyos libros se reeditan frecuentemente. Nació en Adrogué, provincia de Buenos Aires en 1941.

En 1967 apareció su primer libro de relatos: *“La Invasión”*. En 1980 publica *Respiración Artificial*, novela con gran repercusión en el ambiente literario y que ha llegado a ser considerada como una de las novelas más representativas de la nueva Literatura Argentina. Posteriormente

unanimidad. En esta ocasión, de la simple lectura de los postulantes se podía concluir que varios de ellos tenían méritos suficientes para llevarse el galardón en justicia. Esta abundancia debe ser motivo de orgullo, aunque, evidentemente, hace más compleja la elección. La discusión interna que ha trascendido más bien revela una sana divergencia que un sospechoso consenso. El reparo fundamental apunta a la cercanía -pública y no desmentida- de Raúl Zurita al Presidente Ricardo Lagos, a quien incluso le dedicó un poema en su último libro, *“Poemas Militantes”*. Pero, en verdad, sería tremendamente injusto establecer una causalidad entre estos dos acontecimientos, cuando la obra de Zurita genera desde sus primeros poemas (*“Manuscritos”*, 1975) un reconocimiento y crítica entusiastas, que se confirmaron en sus obras posteriores (*“Purgatorio”*, 1979; *“Anteparaiso”*, 1982 y *“La Vida Nueva”*, 1994) ... la obra de Zurita ha sido objeto de traducciones, investigaciones en importantes universidades extranjeras, publicaciones alusivas en revistas internacionales, y el poeta ha recibido invitaciones a seminarios y conferencias. Su última obra en verso, *“Poemas Militantes”*, no ha suscitado un reconocimiento crítico similar a sus trabajos anteriores, pero, en todo caso, el Premio Nacional de Literatura galardona una trayectoria, y no los méritos de esta o aquella obra concreta... es un poeta, y un poeta de prestigio, lo que debería ser suficiente frente a un galardón... La eventual “politización” de los premios nacionales es, sin duda, un tema relevante, pero su solución debe apuntar a reformar la composición del jurado que lo otorga, lo cual no es fácil, como quedó claramente demostrado en la última modificación al procedimiento para discernir los premios nacionales. En el ámbito literario resulta muy dudoso que, por ejemplo, un jurado integrado predominantemente por escritores, y que por ello pudiera calificarse de independiente, asegure la concesión de un premio más justo.”.

¹⁰³⁷ Montealegre, H., *Zurita Premio Nacional en crisis*. Cultura urbana N°3, 2001.

“Los méritos literarios de Raúl Zurita no están en cuestión, pero si la forma en que obtuvo el premio. Cuando llegue el momento de la próxima premiación todo el mundo pondrá el grito en el cielo, pero una vez más, será demasiado tarde”.

aparece la novela *Ciudad ausente*, la que demoró doce años en aparecer. Basado en esta novela, Piglia elabora en 1995 el texto de una ópera con música de Gerardo Gandini.

En 1997 recibe el Premio Planeta por la obra "*Plata Quemada*", otorgado por la misma editorial, cuya entrega del galardón comparte la final junto a dos chilenos. Entre ellos se encuentra Darío Osses, quien en una entrevista pudo acceder a su opinión personal sobre los hechos de aquella polémica entrega al estar vinculado directamente con la editorial, y que cuyo otorgamiento estuvo marcado por la unánime decisión del jurado compuesto por los escritores Augusto Roa Bastos, Mario Benedetti, Tomás Eloy Martínez y María Esther de Miguel. Se afirma que el escritor tuvo acceso a materiales confidenciales respecto a los testigos judiciales, la transcripción de las grabaciones secretas realizadas por la policía durante el dramático asedio, las declaraciones testimoniales y la crónica periodística, que en conjunto le fueron claves para entrelazar el material documental permitiéndole a Piglia armar la historia y reconstruir a los personajes, el habla, la época, la trama y el drama con admirable precisión.

Posteriormente continúa escribiendo grandes obras, y a su vez se dedica a ser un gran aporte en lo que se considera la crítica literaria.

- **¿Roberto Luminari o Ricardo Piglia?**

El autor de la novela *Plata Quemada* no se presenta con su nombre real Ricardo Piglia, sino que entra a la competencia utilizando el seudónimo de Roberto Luminari, y con la misma novela con un título provisorio denominada *Por amor al arte*.

- **Darío Osses sobre el Premio Planeta 1997**

Poeta, Periodista y Escritor chileno, Darío Osses fue uno de los tres finalistas junto a Ricardo Piglia aquel año en que se le otorgó a este último el Premio Planeta.

Ricardo Piglia se presentó aquel año con la novela *Plata Quemada*, sobre la cual en una entrevista vía mail, Darío Osses manifiesta su opinión tanto como lector, como también finalista de aquel año, dando a conocer su percepción frente a los hechos, de modo más fidedigno a lo que aconteció aquel año:¹⁰³⁸

¹⁰³⁸ En una eventual entrevista, Darío Osses responde su visión frente a los hechos, desde el punto de vista de quien protagonista junto al escritor argentino del premio en cuestión otorgado en el año 1997:

“1.-¿A leído la novela *PLATA QUEMADA* de R. Piglia?

Sí, he leído más de una vez *Plata quemada*

2.- ¿Qué opinión tiene respecto a ella?

La considero una de las mejores novelas latinoamericanas contemporáneas. Es un modelo de relato que conjuga una tensión sostenida, una historia tan excepcional como verdadera,

- **Críticas respecto a la entrega.**

Considerada por algunos como “la novela del fraude”, Plata Quemada se encuentra reconocida por sí misma como una gran obra sin discusión, empañada hasta entonces por la manipulación existente en la entrega del galardón. Gustavo Nielsen, uno de los finalistas del premio, tomó el toro por las astas, decidiendo entablar juicio a la editorial, al escritor y al editor responsable, Guillermo Schavelzon. Posteriormente, transcurrido siete años, la Cámara de Apelaciones resolvió que, evidentemente, hubo “predisposición o predeterminación” en favor de Piglia. Se desprende que la novela de Piglia jamás tuvo que presentarse a ese concurso ya que se comprobó que su edición ya estaba comprometida con el mismo grupo editorial, aspecto clave ya prohibido expresamente en las bases.¹⁰³⁹ De acuerdo a lo mencionado, el diario *El Mundo* detalla lo siguiente:

personajes extraordinariamente bien construido y un tono de tragedia y un pathos que son difíciles de encontrar en las letras hispanoamericanas. Creo que es una novela sobresaliente aún dentro de la narrativa de Piglia. Otros libros de él no me han entusiasmado tanto.

3.- - ¿Qué opinión le merece Ricardo Piglia?

Lo conocí personalmente, le hice una larga entrevista, me impresionó su amplia cultura y su lucidez en relación con temas literarios.

4.- - ¿Encuentra objetiva la decisión de aquel año? ¿por qué? No creo que nunca haya habido una decisión objetiva en ningún concurso. Los jurados son personas, tienen una subjetividad que no pueden sacarse para dirimir el premio. Además, creo que en todos los concursos hay un factor de preferencias personales. Ni siquiera puedo decir si la decisión del jurado fue justa. Para eso tendría que haber leído todas las novelas que se presentaron al concurso o por lo menos todas las finalistas. Y sólo he leído tres: la de Piglia, la de Sergio y la mía. Si yo hubiera sido jurado y hubiera tenido que decidir entre esas tres novelas, no habría vacilado en elegir la de Piglia.

5.- - ¿Existió según usted alguna influencia política en aquel otorgamiento que explique los resultados?

Sé que casi siempre hay manejos oscuros en los concursos. Eso no es un misterio para nadie. Pero no sé cuáles pudo haber en este caso. Si los hubo, creo que pudieron haber sido inútiles. Me parece, a juzgar por su calidad y aunque no conozco la mayor parte de las obras que concursaron, a Plata quemada para ganar, le bastaba con su propia calidad.”

¹⁰³⁹ Irigaray, Juan Ignacio *Un juez declara amañado el Premio Planeta argentino de 1997*, extraído el día viernes 21 de agosto de 2009 del sitio:

<http://www.elmundo.es/papel/2005/03/02/cultura/1762985.html>

“Un juez declara amañado el Premio Planeta argentino de 1997. La filial de la editorial española, que recurrirá el fallo, ya había adquirido al autor Ricardo Piglia los derechos de la obra ganadora, 'Plata quemada' Juan Ignacio Irigaray. Especial para EL MUNDO.

BUENOS AIRES.- Era un secreto a voces desde ocho años atrás en el mundillo cultural de

“Contrato en 1994.

Ese contrato databa de junio de 1994, «para el aprovechamiento económico futuro de los derechos emergentes de diversas obras» de Piglia, quien por ese motivo al momento del Premio Planeta 1997 ya llevaba cobrado el equivalente a 77.000 euros, según la Cámara Civil.

Pero, como «dicha producción no había generado el rédito inicialmente previsto», según los jueces, «se vislumbró la posibilidad cierta de una razonable recomposición patrimonial mediante la adjudicación del premio correspondiente a 1997 a la obra de Piglia, acompañada con amplia publicidad de méritos y difusión».

...La sentencia condena a Planeta Argentina, a Piglia y a Shavelzon a indemnizar con el equivalente a 7.500 euros al escritor Gustavo Nielsen, que llegó a finalista con su novela *El amor enfermo* y que en protesta había puesto la querrela.”

(Irigaray, Juan (2005) *Un juez declara amañado el Premio Planeta argentino de 1997*. *Diario El Mundo*. Extraído el 21 de agosto del 2009, del sitio: <http://www.elmundo.es/papel/2005/03/02/cultura/1762985.html>)

Con ello se deja en evidencia, que si bien se buscó premiar como corresponde el mérito de los escritores, ello fue empañado por los vínculos existentes entre Piglia y la editorial que otorgaba el premio, quitándole la validez a este último y a su vez desprestigiando la obra, que en opinión de muchos es bastante notable.

5.0 Conclusión

Tanto Raúl Zurita como Ricardo Piglia, son destacados escritores de Chile y Argentina, respectivamente. No obstante, la trayectoria de cada uno de ellos, estuvo empañada por los reconocimientos manipulados que obtuvieron, que nos les resta mérito, sino que el cuestionamiento se produce en la forma en que obtuvieron los galardones discutidos.

El pensamiento latinoamericano de los escritores debe ser reconocido tanto por quienes se encuentran cercanos a la escritura como por quienes se decidan a ella. Para que este reconocimiento sea noble, debe estar marginado quienes postulan a los premios de las decisiones que pudiesen tomarse. No cabe duda de que de acuerdo a la gran mayoría, ellos merecían las distinciones, sin embargo, se empañan sus méritos cuando la vinculación con las mismas es directa, ya que se sesga la decisión y se torna en mera

En esta investigación, la entrega de los galardones fue de carácter político por un lado en el caso del chileno, mientras que el otro tuvo un matiz poco correcto, opacándose así el talento o trayectoria, que en vista de la crítica periodística de la época y el criterio de destacadas

Argentina y finalmente terminó siendo oficializado por la Justicia: la edición local del Premio Planeta de Novela 1997 fue tramposa, pues consagró ganadora a una obra que habría sido contratada antes por el grupo editorial.

celebridades, se deja constancia que a veces la atención se centra en los nombres y no en lo que estos pueden aportar por medio de sus obras. Al existir vinculaciones que hacen perder el foco de atención respecto a las distinciones y las convierten en manipulaciones de bajo perfil.

Cultivar el reconocimiento a los escritores, si bien es veces resulta forzado, contribuye a su mejora y a su vez una parte esencial en su realización, y en la contribución del conocimiento tanto para América Latina, como el mundo en general.

6.0 Bibliografía

6.1 Textos referidos al objeto de estudio:

- Méndez, Adán. (2006). *Antología Poética Premio Pablo Neruda 1987-2005*. Santiago: Fundación Pablo Neruda, p.16
- Zurita, R. (1991). *Anteparaíso*, Santiago: Visor Madrid.
- Zurita, R. (1979). *Purgatorio*. Santiago: Universitaria
- Valoración múltiple (2000). *Ricardo Piglia al cuidado de Jorge Fornet*, Centro de Investigaciones literarias "Casa de las Américas", Bogotá, Colombia D.C.

6.2 Diarios referidos al objeto de estudio:

- Aguilar, P. (1993). Zurita en las antípodas de Neruda o... ni a las rodillas. *El Siglo*, pp. 5
- Anónimo (1988). Premio Pablo Neruda obtuvo Raúl Zurita. *Fortín Mapocho*, pp. 22
- Anónimo. (1988). Raúl Zurita, gran poeta. *El Pampino*, pp. 9
- Anónimo. (2000). Más duelos poéticos. *El Mercurio*, pp. C21
- Anónimo. (2000). Premio de Literatura. *El Mercurio*, pp. A3
- Calderón, P. (1993). Zurita, poeta del cielo y tierra. *La Época*, pp. 9
- Valente, I. (1975). El poeta Zurita. *El Mercurio*, pp.3

6.3 Revistas referidas al objeto de análisis:

- Montealegre, H. (2001). Zurita Premio Nacional en crisis. *Cultura urbana, N°3*.
- Valente, I. (2000). *Revista de Libros de El Mercurio*, Sábado 10 de junio de 2000.

6.4 Diccionario:

- Sagredo, J. (1973). *Diccionario Rioduero Literatura I*. Madrid: Rioduero6.5 Páginas de Internet:
- <http://www.literatura.org/Piglia/premio.html>
- http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=reconocimiento
- <http://www.elmundo.es/papel/2005/03/02/cultura/1762985.html>
- Educar Chile (n.f). Recuperado el 17 de Abril, 2009, de <http://www.educarchile.cl/Portal.Base/Web/verContenido.aspx?ID=130369>

Título: Diálogo con la obra poética de Juan Antonio Massone

Autoras:

Daniela Castañeda

Marcela Monsalves

Eje Temático: La condición humana y el arte

Nacionalidad: Chilenas.

Universidad: Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez

Carrera: Pedagogía en Castellano

Correo:

dany_poesiabella@hotmail.com

marcelinda19_@msn.com

Resumen:

La presente ponencia tiene como propósito dialogar con la poesía de Juan Antonio Massone, identificando temas, motivos y figuras dentro de una selección de poemas incluidos en las obras *A Raíz de estar despierto* y *Alguien hablará por mí silencio*.

La hipótesis es la siguiente: en la poesía de Juan Massone prevalece, ante todo, el sentimentalismo que refleja su interioridad como Hablante Lírico que se devela y trasluce una biografía cargada de experiencias privadas y públicas. El Hablante, desarrolla temáticas evidentemente románticas del siglo XIX y que, actualmente, desde una postura ciertamente genérica, sólo se identificarían con la escritura femenina.

Las obras del poeta, al igual que muchos escritos de mujeres, corresponden a textos que no poseen gran masificación comercial, a obras no incluidas dentro del canon, por lo que las hemos tomado para hacer una relectura de los pensamientos del escritor e intelectual en términos de su aporte a la lírica chilena para intentar demostrar que aún hay vestigios de romanticismo en poetas como Juan Antonio Massone.

Se espera concluir, desde un acercamiento hermenéutico, que la obra de este poeta es un aporte a la lírica latinoamericana y chilena, escrita en un español facturado en la precisión y calidad de las figuras que nos sitúan en lo mejor de la tradición hispánica.

Palabras clave: hermenéutica-diálogo- romanticismo-género-poesía

Introducción

En el presente trabajo de investigación nuestro objetivo es: Establecer un diálogo hermenéutico con la obra de Juan Massone del Campo, puntualizando evidentemente los rasgos de romanticismo del siglo XIX que se aprecian en su creación poética. El análisis se realizará a partir de sus obras "*A raíz de estar despierto*" "*De alguien hablará por mí el silencio*" y "*Pedazos enteros*", desde una postura crítico-interpretativa.

¿Qué elementos románticos prevalecen en su creación artística? ¿Qué motivos y temas se reiteran a lo largo de su obra? ¿Leemos a Juan Massone para recuperar el sentimentalismo perdido en las últimas décadas? ¿El género masculino es capaz de crear grandes obras poéticas para nuestro siglo? Las preguntas anteriores son los principales cuestionamientos que tenemos al

momento de comenzar nuestro trabajo, es una investigación en la cual debemos empaparnos de este autor, siendo que es la manera que tenemos de conocer un poco más de su obra y el deber que convenimos desarrollar como artífices de la interpretación literaria.

La hipótesis que discutiremos es la siguiente: en la poesía de Juan Massone prevalece, ante todo, el sentimentalismo que refleja su interioridad como Hablante Lírico que se devela y trasluce una biografía cargada de experiencias privadas y públicas. El Hablante, desarrolla temáticas evidentemente románticas del siglo XIX y que, actualmente, desde una postura ciertamente genérica, sólo se identificarían con la escritura femenina.

Juan Massone, poeta maduro que con una larga trayectoria tanto en las letras como en la docencia, nos muestra el silencioso detalle que puede haber tras aquella voz enigmática y seductora, que sólo a través de su poesía es posible develar y reconocer que en la juventud y madurez se puede amar con igual intensidad y frescura. Lo anterior, nos permite llevar a cabo una revisión transparente de su poesía, desde una propuesta eminentemente artístico-literaria que amplía expansivamente los límites de la sensibilidad poética no respetando géneros ni edades.

De esta forma el presente estudio nos ha llevado a inspeccionar en diferentes ámbitos de la literatura y su contexto estético, considerando que el romanticismo tanto europeo como latinoamericano poseen como elemento común la presencia de la subjetivación humana atribuible a la naturaleza, el paisaje y el amor, explotando los más íntimos sentimientos del alma en la poesía, como bien sabe hacerlo nuestro poeta nacional.

Marco Teórico

1. La sensibilidad poética del autor.

Son variadas las temáticas trabajadas por el autor en sus creaciones poéticas, sin embargo es necesario delimitar nuestro campo de análisis donde nos centraremos puntualmente en la visión romántica de la vida y el amor que tiene el escritor, en la más allá de caer en la banalidad del espacio, produce la identificación el lector en su obra, lo internaliza, promueve la ruptura de aquel espectro que separa el texto, las palabras y el hombre, el cual es capaz de espejarse en cada una de sus letras, situación que no se da continuamente en todas las obras poéticas legibles.

2. Romanticismo siglo XIX: sentido estético.

Como se menciona en nuestra introducción no se pretende fundamentar nuestro análisis en el origen del romanticismo, mas bien, cimentar la propuesta en cuanto a valoración estética de la obra de arte fundamentalmente poética.

De acuerdo a los antecedentes que nos entrega la literatura del siglo XIX en Europa, es relevante hacer notar que el hombre romántico de aquella época centraba su creación artística en expresar sentimientos y emociones propias humanas, cargadas de sinceridad que hasta en la actualidad es posible percibir en sus creaciones históricamente invaluable. El hombre reivindica su pensamiento, ya no guarda silencio, su interior se vuelve presentación frente al mundo y no duda en exteriorizar aquello que alguna vez no fue capaz de mostrar. Incluso, es posible agregar que en aquella época con la revolución del romanticismo la sociedad fue fiel testigo de múltiples suicidios a causa de aquel sentimiento tan fuerte. En base a mencionado haremos referencia a lo que Hoppers y Beardsley nos introducen en su obra "*Estética: Historia y fundamentos*":

“Una nueva versión del enfoque cognoscitivo del arte prevaleció en el concepto de la imaginación como facultad inmediatamente captadora de verdad, distinta y acaso superior a la razón y el entendimiento: un don especial del artista. La imaginación es a la vez creadora y reveladora de la naturaleza y de lo que se oculta tras ella (...)” (1)

(1) Beardsley, Monroe C. y Hospers, John. (1990). *Estética. Historia y fundamentos*. Cátedra: Madrid. p 66.

3. Autor, lector y texto.

El afán por hallar el verdadero poder interventor del lector en la obra literaria, se vuelve totalmente complejo al momento de difuminar el prototipo cultural que tiene enraizado sólo como intérprete de una obra. Sin embargo, es evidente que con el paso de los años se van conociendo nuevos métodos e individuos que hacen uso variado de la literatura según sus necesidades personales y conocimientos de la misma, a lo cual nos parece certero encausar la temática de forma sencilla, en los tipos de lectores existentes, ya que abordaremos solamente la función que éste ocupa en el proceso de producción literaria y su intervención en ella.

Ricardo Piglia alude eficazmente al concepto de lector, donde su estudio no está centrado en intervención del nivel o uso que haga de la lectura, solo mencionando que el lector es aquel que lee: *“Un lector es también el que lee mal, distorsiona, percibe confusamente. En la clínica del arte de leer, no siempre el que tiene mejor vista lee mejor”*. (2)

Es importante mencionar el lugar que ocupa en la praxis literaria el autor. Es percibido como el genio precursor de la temática aplicada, que promueve el dilucidar la realidad del lector de acuerdo a las necesidades de la época. Se presenta totalmente aglutinadora y arbitraria tal afirmación, porque como bien es sabido por los lectores, tienen la posibilidad de evidenciar nuevos caminos y modalidades interpretativas al momento de leer un obra y hacerla parte de sus propias vivencias. El autor más allá de ser el creador de la obra, no ha cumplido su trabajo en completitud; vivimos en una realidad bidimensional donde todos necesitamos del otro como obligación primaria, por ejemplo: no hay médico sin enfermo, educador sin alumno, madre sin hijos, etc. Lo cual alude que no hay obra terminada sin un lector que la interprete, ni autor sin un lector que trabaje en conjunto con él, a lo cual podemos mencionar la indivisible relación dialéctica entre ambos.

4. Romanticismo en la obra de Juan Massone.

Luego de exponer las temáticas fundamentales de nuestro estudio, es fundamental aplicarlas al autor en cuestión. En primer lugar es posible confirmar que Massone es un autor que hace preponderar el sentimentalismo frente a la razón, posee un espíritu literario que le permite, de alguna manera, crear y cristalizar ese sentimiento de amor constante hacia las creaciones que nos proporciona la vida en sí misma, cada uno de los elementos que nos rodean, verlos gracias a la imaginación de otra manera.

(2) Piglia, Ricardo. (2005). *El último lector*. Barcelona: Editorial Anagrama. p 19.

En cuanto a esto, refiriéndonos a los antecedentes experienciales que poseemos en cuanto al autor en sí mismo, éste vive la vida como la poesía misma conforme a su interioridad, concede a la obra de arte un calibre poético tanto en literatura como a la experiencia misma de estar vivos y detenerse ante las imágenes que pasan ante nuestros ojos. El espíritu creador del poeta, deja aquel espacio

vacío en su literatura que el lector es capaz de consumir y relacionar con sus vivencias personales la creación leída donde la uniformidad de los motivos trabajados por el poeta son simples, claros y no se difuminan en palabras complejas; la realidad actual resulta ambivalente en tales temas, sin embargo él intenta acercarse al lector mucho más a su obra sin que se interponga el léxico más allá de la valoración estético- espiritual.

En cuanto a la concepción de romanticismo existen bastantes a las que podemos hacer referencia, no obstante, cabe destacar que hemos seleccionado aquella que con más énfasis se logra acercarse a la creación poética de Juan Massone, impulsando nuestro propósito y reconocimiento de ciertos caracteres románticos en su obra: *“El romanticismo es el rechazo de todos los límites que se le pongan al arte en lo referente a la selección del contenido de su forma. Cualquier cosa es un tema apropiado- el mundo sensible y el trascendental, la realidad, así como el sueño y el ensueño, lo sublime y lo grotesco; todo puede mezclarse con cualquier cosa, tal y como sucede muchas veces en la vida”*. (3)

Análisis de los datos

La poesía nace del encuentro de dos mundos, el exterior, esclavo de la inocencia de lo mundano, y el interior, arraigado a lo que brota desde las experiencias terrenales y las transforma en divinas.

El análisis se llevará a cabo desde una postura estético romántica aplicada a dos obras del autor, donde este nos concede desde la cotidianeidad, fragmentos de su alma, que con experiencia creativa, nos transportan hasta aquel momento íntimo entre las letras y el poeta.

Para comenzar utilizaremos el poema “De tanta multitud” extraído del libro *Pedazos enteros*, y continuaremos con “Te creíste permanente” del libro *Alguien hablará por mi silencio*:

(3) Tatarkiewicz, Wladyslaw. (1976). *Historia de las seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Tecnos: Madrid. p 227.

De tanta multitud

“De tanta multitud estamos hechos,
De parda soledad y calles y sorpresas.

Mirando pasar costumbres del sol
En las veredas desamparadas
Del mucho andar por ellas los adioses.

De tarde estamos hechos y de ansias,
Y en tanta soledad nos queda el pecho
Diciéndose palabras que no saben decirse,
Como una ceremonia de aprecio tristes
O suponiendo un alma secreta en cada cosa.

Enfática inquietud del alma sola.
No existe palabra que no quede en el silencio”

El poema comienza situándonos como seres humanos en la multitud, ésta como creadora, como base de nuestra corteza natural, el autor escribe:

*“De tanta multitud estamos hechos,
De parda soledad y calles y sorpresas”.*

Habla desde lo habitual, de lo que se funda más allá de la piel y los huesos, de la identidad del hombre, arraigada a los instantes que le depara el entorno, a la simplicidad de lo que existe como cuna del alma misma. Hace referencia al entorno mundano donde se crean instancias para reflexionar y encontrar sentimientos colmados de manía:

*“Mirando pasar costumbres del sol
En las veredas desamparadas
Del mucho andar por ellas los adioses”*

A continuación, nos habla acerca de la oscuridad de la que estamos hechos, de las esperanzas que nos nutren y la soledad que se refleja en este sentido, donde las palabras no bastan para calmar la fiebre del ser que vive en el interior del hombre común, el que necesita identificar como propio a cada objeto que lo rodea, puesto que sólo así podrá asemejarse dentro de un escenario tan impreciso:

*“De tarde estamos hechos y de ansias,
Y en tanta soledad nos queda el pecho
Diciéndose palabras que no saben decirse,
Como una ceremonia de aprecios tristes
O suponiendo un alma secreta en cada cosa”*

El poema concluye hablándonos de la inquietud que nace desde un alma solitaria, un alma que se sella desde la fugacidad de sus experiencias, las que aunque muten en palabras serán finalmente silencio, pues es el silencio el ideal de comunicación, una charla entre los códigos internos del hombre, y que no necesitan de signos, ya que el corazón entiende sin el dominio de las letras.

*“Enfática inquietud del alma sola.
No existe palabra que no quede en el silencio”*

El poema *“De tanta multitud”* nos pone frente a la realidad de la experiencia de ser hombre, donde desde los instantes cotidianos se crean diálogos, la multitud que nos rodea, pero que finalmente nos lleva a la soledad, donde las palabras no son necesarias para comprender.

Nos habla del ser humano creado en base a infinitas características, las que se mezclan entre lo interno y externo formando nuestra carne y alma. Estamos hechos tanto de banalidad, como inmortalidad.

Te creíste permanente

A veces en un instante se esclarece
de golpe súbito lo que hemos hecho
y advertimos entre absortos y deshechos

que otra cosa muy distinta aparece.

Lo que cogiste del amor no fue el amor
sino el relumbrón mortal de una caricia
cuando vino anunciando su delicia
que luego mudó en triste desamor.

Para siempre quisiste una persona
sin saber o adivinar que te engañabas
creyéndote permanente en lo que dabas
hasta que un día te dejaron sin persona.

La ilusión te fue tan necesaria
como el agua que vino de tus ojos
cuando roto el cristal de aquel antojo
huyó el sol y quedaste innecesario.

El poema comienza relatando el quiebre de la cotidianeidad cuando se roza con la realidad tangible, con la idealización mutilada por el tibio vapor de lo innegable, el autor dice:

*“A veces en un instante se esclarece
de golpe súbito lo que hemos hecho
y advertimos entre absortos y deshechos
que otra cosa muy distinta aparece”*

Se refiere al tema de aquel amor que no es amor, de ese sentimiento que obtiene respuesta en una sola dirección, que no viaja a través de los sentidos de los amantes, sino colma un sólo corazón y lo envuelve en pensamientos abstractos y solitarios:

*“Lo que cogiste del amor no fue el amor
sino el relumbrón mortal de una caricia
cuando vino anunciando su delicia
que luego mudó en triste desamor”*

Hace referencia a la ilusión rota, a la pérdida de sentido de entregar y no recibir nada a cambio, al engaño, a esos sentimientos que sólo puede percibir un hombre altamente susceptible a lo que lo rodea. Su lenguaje revela una inquietud hacia la verdad, dejando fuera la idealización inicial.

Los últimos dos párrafos nos hablan de la representación final de la realidad, donde a pesar de intentar huir de lo cotidiano, que es tan obvio, se aclara el paisaje en contra de las ilusiones iniciales, cuando el todo se antepone a los sueños y no queda más que el recuerdo añejo de lo que lo hacía sonreír, pero que sin lugar a dudas vale la pena, pues para nuestro autor, lo que lleva dentro es el motor de su experiencia terrenal. Te creíste permanente nos habla del amor frustrado, ajeno a la circunstancias y rodeado de ilusión.

En base a nuestro análisis anterior, que claramente, es sólo un bosquejo de la experiencia literaria del autor, podemos apreciar una forma de de vivir, de encarar la existencia humana. En la creación de Juan Massone prima el sentimiento frente a la razón, al igual que al poeta propiamente romántico del siglo XIX. Existe además un deseo de manifestar lo inefable, donde junto con sentir, también está el reflexionar, el percibir y anhelar.

Sus letras francas manifiestan junto al mundo de lo interior (Yo interno), la realidad de lo externo, también como objeto del poema, ambos escenarios se vinculan. El lenguaje de Juan Massone es un lenguaje más bien concentrado, que aspira a tener la verdad de lo dicho, pero es una propiedad creativa fuera del lugar común.

A través de la expresión lírica Massone, podemos ver la esencia del ser humano romántico, su inquietud como hombre, una constante indagación interior que se afana en el sentimiento de insatisfacción. La continua búsqueda del ser completo, de lo absoluto, lo divino y la necesidad imperiosa de reflejarla en sus letras melancólicas y ricas en la sencillez de quién se apropia de la vida misma.

En propias palabras de Juan Massone del Campo, entrega su apreciación en cuanto a la poesía diciendo: *“La poesía es una intensificación del existir”* (4). Con lo anterior nos clarifica mucho más la perspectiva de lo que él piensa en cuanto a la creación poética, no intenta escribir con palabras complejas, más bien decir clara e intensamente lo que siente un hombre que no se olvida de los sentimientos.

Para finalizar nuestro estudio, se considera necesario citar a Federico Tatteb, el cual es un fiel crítico del autor y se refiere a su creación:

“Sus versos son siempre mensajes de nostalgia y de vivencia. Viajero del estío en busca de amor y Dios en la inmensidad” (5).

(4) Massone, Juan Antonio. (1992). Diario la época. Viernes 17 de abril. Santiago de Chile.

(5) Tatteb, Federico. (1978). Diario la prensa. Osorno. P 8

Conclusiones

Cuando el hombre ejerce el arte de leer, experimenta el goce y desarrolla la labor de arquitecto en una obra no terminada, donde los detalles y el encauzamiento correcto pueden abocarse en un fructífero desenlace, enriquecido de la experiencia viva y emergente del creador de las terminaciones finales del trabajo artístico, es decir estamos frente al conocido “escritor al revés”, donde la ambivalencia de las posibilidades que posee son inmensas y el desarrollo del gusto estético y el placer en sí mismo, cualidades inherentes de un lector atento y consciente de su función creadora frente a la palabra en todo su esplendor, donde dialoga con el autor y viceversa.

Retomando lo mencionado en el apartado anterior, más la hipótesis planteada en el comienzo de nuestro trabajo, nos fue posible validar lo propuesto y añadir la concepción religiosa que también se evidencia en muchos de los poemas del autor, el cual logra transformar las experiencias terrenales en divinas, espiritualizando el concepto del amor tanto hacia una pareja, como la familia y Dios por sobre la experiencia humana. Por lo tanto, se asume que Juan Massone posee un espíritu romántico sin parangón alguno con autores contemporáneos de nuestro país. A través de sus obras demuestra además, que el género masculino también puede conceder su cuota de sensibilidad y gusto por la delicadeza de los asuntos amorosos, que con el paso de los años se ha estigmatizado a la mujer con cierto nivel de expresión artística.

Finalmente con el presente estudio, pretendemos que los lectores y curiosos de la literatura, se interioricen sobre el autor en cuestión y valoren las letras poéticas de nuestro siglo, ya que sin lugar a dudas estamos en una época de artistas jóvenes y adultos que no puede ser vulnerada por la banalización que sufre la inexperiencia hoy en día en asuntos de literatura a nivel adolescente.

Bibliografía

Textos

- Beardsley, Monroe C. y Hospers, John. (1990). *Estética. Historia y fundamentos*. Cátedra: Madrid.
- Massone del Campo, Juan. (1978). *Alguien hablará por mi silencio*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Línea
- Massone del Campo, Juan. (1995). *A raíz de estar despierto*. Santiago de Chile: Ediciones Rumbos.
- Piglia, Ricardo. (2005). *El último lector*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw. (1976). *Historia de las seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Tecnos: Madrid

Revistas y artículos

- Massone, Juan Antonio. (1992). Diario la época. Viernes 17 de abril. Santiago de Chile.
- Tatted, Federico. (1978). Diario la prensa. Osorno. P 8

Fray Bentos 10 de Julio 2009

Juan Carlos Clivio de leon

Estudiante de IFD 1° año Filosofía

Integración Social Interinstitucional y Educación

En esta ponencia se tratara el tema de la familia y los medios de comunicación y su incidencia en la educación formal, y cómo el Estado podría y debería incidir activamente para modificar esta realidad.

Complementa esta reflexión una mirada critica a las tecnologías y su aplicación (positivas y o negativas), en el desarrollo de los educandos.

Todos sabemos y creo que no quedan dudas, de que la familia es la institución que va a influenciar a lo largo de nuestra vida de forma mas marcada nuestra conducta, y nuestra forma personalizada de enfrentar los diferentes desafíos, no solo porque en ella, en nuestros primeros días de vida encontramos cobijo para nuestras necesidades básicas, sino que antes de nacer tenemos padres que tienen una conducta para transmitirnos y me animaría a decir que genéticamente heredamos conductas de nuestros progenitores recordando el dicho popular " La Sangre no es Agua" , es sabido que la evolución de las instituciones y por lo tanto diferentes procesos de socialización están regulado por el conjunto de la sociedad (situación política, situación económica, situación cultural), esto tiene que tomarse también dentro de la situación general en la cual nuestros padres fueron educados, en el seno de sus familias y de la educación "Formal" y vivencias particulares que formaron su personalidad, y que transmitirán a las nuevas generaciones, esta incidencia del pasado y el vivir presente, plantean nuevas necesidades y nuevos desafíos para los futuros padres y estos traspondrán a sus hijos esta cultura para su desarrollo posterior.

Después que el niño a adquirido determinada cultura y esta biológica y psicológicamente apto para ingresar a la **Escuela**, que a mi entender, mas que el segundo eslabón en la integración social, es el primer gran paradigma que el niño enfrenta a nivel de su proceso de socialización, suplantando a la casa por el edificio educativo a la madre por los adultos que integran dicho espacio y lo mas trascendente de todo los vínculos que hereda de sus compañeros, retroalimentandose con ellos que son sus iguales, compartiendo y mezclándose con otras culturas otros hábitos y otras costumbres, que levantarán paredes en la personalidad de este hombre del mañana..

Las diferencias institucionales entre la **Familia** y la **Escuela**, están determinadas por los diferentes tiempos ni que hablar de las diferentes culturas y sociedades en la que se desarrollan, ya que las mismas tratan de educar en base a la demanda de los integrantes del momento, es también pertinente recalcar que la **Familia** es una institución que no se puede elegir y que si bien nos educa y nos prepara para la vida en sociedad es la **Escuela** la que nos brinda una educación formal, y moldea nuestras funciones mentales de tipo tres y tipo cuatro acondicionándonos para

hacerle frente a el mundo que nos rodea, es en este contexto es donde yo planteo un modelo de Educación interinstitucional.

Teniendo este concepto es bueno recalcar la importancia que tiene en particular nuestro tiempo, que esta monitreado por un tercer agente de socialización que empieza a suplantar las relaciones cálidas de hombre a hombre, Son las nuevas tecnologías ¿Liberación u Opresión de la humanidad?, Tecnologías (de la información, de la diversión, de la educación etc), que llevan un grano de libertad con relación a la cantidad sublime de información y a la variada oferta de juegos en red accesos a libros, música, pintura, teatro y una infinita gama de contenidos, que se posicionan junto con la **Escuela y la Familia** en un tercer agente que genera valores, conductas , hábitos, cultura.

El **Estado** tendría que generar políticas de control que sancionen la a los medios de comunicación que desvían información y exageran con la misma, creando una comisión de control y la educación sería el motor para generar conciencia crítica en los niños, en los adolescentes y en los padres, para juzgar los contenidos y los problemas que los medios difunden.
“**Es mejor una cabeza bien hecha que bien llena**” (Montaigne)

Datos Personales

JUAN CARLOS
CLIVIO DE LEÓN
24 AÑOS
4264353-3
LAA 44386
04/05/85
FRAY BENTOS
ORIENTAL
SOLTERO
E. Devia 1479(FRAY BENTOS)

(056)24484 / cel 098779740
Catetomago@gmail.com

Título de la ponencia: Reconstrucción histórica por medio del arte visual.

Nombre: Daniela Beatriz Donoso Vásquez

Carrera: Pedagogía en Historia y geografía.

Institución: Universidad Católica Silva Henríquez

Dirección electrónica: lana_donbear@hotmail.com

Esta ponencia se basa en la idea de reconstrucción de la historia por medio de fuentes no formales. Un ejemplo de ello es la historia oral; sin embargo, el trabajo a desarrollar hace mención, además, a otro tipo de fuentes no escritas y que encuentran su raíz en el arte visual como por ejemplo, monumentos, vestimenta, música, entre otras, que de alguna manera han marcado tendencias y procesos históricos que se reflejan en estas manifestaciones. Su propósito es dar a conocer cómo es posible legitimar la historia por medio de fuentes que carecen de un registro material de carácter lingüístico

El supuesto de investigación es: la reconstrucción histórica, a partir de diferentes fuentes permite rescatar su contenido y resignificación, en función de los espacios que para el hombre han sido importantes e incluso determinantes en su desarrollo social, que son transmitidos por medio del arte visual, reconociendo la relevancia de estos recursos como fuentes de información e investigación.

El resultado estaría representado por momentos o períodos históricos posibles de estudiar por medio de los recursos señalados e anticipar que a partir de ellos es pertinente vislumbrar, en cierto modo, lo que el hombre es, lo que el hombre siente y se plantea por medio de distintas manifestaciones artísticas, culturales, musicales, arquitectónicas y otras.

Palabras clave: reconstrucción, manifestación, arte.

Dentro del proceso desarrollado por los historiadores de reconstruir la historia; estos se enfrentan a una ardua labor en la que deben contrastar distintas fuentes con el fin de reconstruir una historia que poco diste de la realidad acaecida.

El presente trabajo pretende aludir y dar auge al arte visual como medio de aporte de datos que fuentes escritas no proporciona al historiador.

A lo largo de la historia, la principal fuente de extracción de datos han sido las fuentes escritas; esto principalmente por dejar de lado la tradición oral; forma de transmitir cultura de generación en generación y que fue característica principalmente de grupos humanos que carecían de escritura, dígase comunidades aborígenes que habitaron el continente.

La incorporación de la escritura a la historia (conocida como fuente de inmortalidad o antídoto del olvido) permite principalmente dos grandes progresos; la conmemoración y formalización de la historia antes verbalizada y que por medio de este avance se materializa en un documento escrito.

Se dice que con este avance, la historia rompe con la temporalidad y la espacialidad ya que comunica a través del tiempo y el espacio; materializados en la visión y la escritura.

De las fuentes de la historia que conocemos podemos diferenciar de forma marcada las fuentes escritas como principal medio de reconstrucción histórica, de estas fuentes escritas podemos encontrar públicas y privadas, aludiendo las primeras a los testamentos, decretos, leyes, crónicas, entre otras, y de las fuentes escritas privadas podemos mencionar las cartas y diarios personales que sin duda y pese a difícil alcance, también aportan de manera significativa a la recuperación de datos.

Para la concepción positivista de la historia, principalmente en el siglo XIX, la historia se reconstruía por medio de documentos oficiales, hecho que le recae gran crítica ya que se considera solo la historia de los vencedores y no la historia desde abajo, la de los vencidos.

Sin embargo podemos destacar también otro tipo de fuentes que dista bastante en estructura de las fuentes escritas y que son producto o fruto principalmente del quehacer humano (interés de la historia), y que a lo largo del tiempo han sido menos consideradas por historiadores, o consideradas como fuentes secundarias principalmente por la subjetividad a la que están expuestas, y por los distintos contextos en que han ocurrido que quizá disten de la realidad que representan.

“Los historiadores... prefieren ocuparse de textos y de hechos políticos o económicos, y no de los niveles más profundos de la experiencia que las imágenes se encargan de sondear”¹⁰⁴⁰

En este marco podemos aludir a construcciones, como monumentos, escultura, casas y obras cívicas, por ejemplo, las cuales nos hablan de un contexto, sobre el cual fueron construidos; éste contexto en el cual se insertó quien los construyó, el hombre que es indudablemente interés de la historia.

Panofsky, observaba la arquitectura gótica y la filosofía escolástica asociada a Santo Tomás de Aquino, a partir de estos dos elementos estudió la propagación de la filosofía hacia la arquitectura, hecho que lo hizo temer por críticas hacia su especulación.¹⁰⁴¹

“Burckhart, que escribió varias obras sobre el arte italiano, calificaba las imágenes y monumentos de “testimonios de las fases preteritas del desarrollo del espíritu humano, de objetos a través de los cuales podemos leer las estructuras de pensamiento y representación de una determinada época”¹⁰⁴²

Con esto comprendemos cómo es posible apropiarse del contexto o la estructura que está detrás del monumento o construcción que se nos presenta, muy probablemente como se anuncia arriba, son las estructuras de una determinada época.

Por otro lado la arqueología, nos aporta utensilios básicos de la vida material del hombre; llámese platos, comidas, depósitos, ornamentos humanas y basura entre otras.

La iconografía, dentro de ella los murales, pinturas, fotografías, telares, etc. Nos indican la tendencia de quien la hizo, producto del tiempo en el que vivió el autor, lo que marca tendencias fuertes en el arte sobre todo.

En este aspecto y referido a las imágenes religiosas, podemos agregar que: *“a nivel iconológico, los cambios experimentados por el estilo de las imágenes sagradas también proporcionan un testimonio valioso a los historiadores”¹⁰⁴³*

La música y la ropa son otro tipo de fuentes que a menudo podemos acudir con el fin de recabar datos sobre todo del tiempo histórico del objeto de estudio, sin duda la interpretación que se logre de determinada vestimenta o música, puede aportar de manera significativa al estudio del pasado.

Podemos ver esta situación, en el caso latinoamericano, en donde la generación de los años 80 levantaba canciones de corte más bien popular y ligado a las protestas sociales en contra de los

¹⁰⁴⁰ GORDON FYFC Y JOHN LAW, ON THE INVISIBILITY, CITADO POR PETER BURKE EN, VISTO Y NO VISTO, EDITORIAL CRÍTICA, BARCELONA ESPAÑA, 2001, PP.12.

¹⁰⁴¹ BURKE PETER, ¿QUÉ ES LA HISTORIA CULTURAL?, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA S.A., BARCELONA ESPAÑA, 2006.

¹⁰⁴² BURKE PETER, VISTO Y NO VISTO, EDITORIAL CRÍTICA, PRIMERA EDICIÓN, BARCELONA, ESPAÑA, 2001.PP.13.

¹⁰⁴³ BURKE PETER, VISTO Y NO VISTO, EDITORIAL CRÍTICA, PRIMERA EDICIÓN, BARCELONA, ESPAÑA, 2001.PP.63.

gobiernos de facto, en donde la principal bandera de lucha eran las ideas de democracia, igualdad y libertad, entre otras.

Con estos ejemplos, podemos aludir que estas distintas manifestaciones principalmente artísticas ya sea visual o musical como también la arqueología y la arquitectura, nos permiten tener una visión más amplia del objeto estudiado y poder observarlo desde distintas aristas en donde el hombre se manifiesta con distintas expresiones que se mantienen en el tiempo, y que es posible recuperar por medio de distintas disciplinas que portan a la recuperación de estas fuentes no escritas, que están más enriquecidas, que abarcan distintos espacios físicos y mentales en los que el hombre se desenvuelve, y que nos lleva a comprender a que tendencia, período, u/o contexto de desarrollo en que se inscribe, nos permite conocer de forma más abierta al hombre manifestado en distintas disciplinas.

El autor Inglés Peter Burke, nos aporta respecto a este tema libros que son un apoyo en la búsqueda de la historia, "Formas de hacer historia"¹⁰⁴⁴ y "Visto y no visto"¹⁰⁴⁵, por medio de los cuales alude principalmente a cuáles son estas formas alternativas de reconstruir historia por medio de la historia femenina, historia oral, microhistoria, historia visual, historia medioambiental, historia del pensamiento político historia del cuerpo entre otros en su libro formas de hacer historia.

En él el autor nos habla de una nueva forma metodológica de hacer historia, la llamada nueva historia, que se enmarca en el ámbito de buscar áreas interdisciplinarias de investigación histórica, en donde es posible reconstruir esta historia "desde abajo".

En "Visto y no Visto", Burke, nos habla de las imágenes como documento histórico, a esto le llama visto y no visto en relación a este "documento", los que este libro se propone analizar es en qué medida los distintos tipos de imágenes son consideradas testimonios de la historia, para él, la imagen es útil en la medida en que se sabe leerla, ello equivale a conocer los contextos.

En síntesis; Peter Burke asume una postura optimista respecto a porqué, utilizar imágenes por sobre textos en la historia y al respecto alude que:

*"Las imágenes son una guía para el estudio de los cambios experimentados por las ideas... de belleza, salud, enfermedad"*¹⁰⁴⁶

*"Pinturas, estatuas, estampas, etc., permiten a la posteridad compartir las experiencias y los conocimientos no verbales de las culturas del pasado"*¹⁰⁴⁷

*"... Al igual que los textos o los testimonios orales, las imágenes son una forma importante de documento histórico, reflejan un testimonio ocular"*¹⁰⁴⁸

Por lo antes mencionado, podemos agregar que lo que más destaca de esta perspectiva de reconstrucción por medio de arte visual y más directamente por medio de las imágenes, aporta en distintas aristas que son casi imperceptibles para las fuentes escritas y que permiten una contextualización del objeto en estudio, por lo que las más positivas opiniones respecto a esta técnica alude a la posibilidad de abarcar distintas áreas, tiempos, espacios y realidades en las cuales fueron testigo, relevando a la vez no solo al mundo social, sino , también a las visiones de ese mundo propias de una época.

¹⁰⁴⁴ BURKE PETER, FORMAS DE HACER HISTORIA, EDITORIAL ALIANZA UNIVERSIDAD, SEGUNDA EDICIÓN, MADRID, ESPAÑA. 2003.

¹⁰⁴⁵ BURKE PETER, VISTO Y NO VISTO, EDITORIAL CRÍTICA, PRIMERA EDICIÓN, BARCELONA, ESPAÑA, 2001.

¹⁰⁴⁶ BURKE PETER, VISTO Y NO VISTO, EDITORIAL CRÍTICA, PRIMERA EDICIÓN, BARCELONA, ESPAÑA, 2001.PP.11.

¹⁰⁴⁷ IDEM, PP.16.

¹⁰⁴⁸ IDEM, PP.17.

Finalmente, podemos concluir que, por medio de las fuentes no lingüísticas, podemos recuperar gran parte de la historia que textos ya sean públicos o privados, no contienen, podemos también atribuir a este tipo de fuentes “no tradicionales” gran responsabilidad, en el marco del conocimiento antropológico que podemos hacer respecto a nuestra o una antepasada generación; es decir las fuentes no tradicionales de la historia como son la arqueología, la paleontología, el arte visual, las construcciones, entre otras nos permiten comprender y analizar aspectos de índole identitario, ideológico y en algunos casos político, que las fuentes escritas carecen.

El presente trabajo tuvo por fin aludir a ellas de una forma general, buscando por medio de ejemplos simple como es posible, recabar información valiosa para el historiador, por ello, instamos a reconsiderar estos instrumentos como recursos absolutamente válidos en la historia, instrumentos contruidos y desarrollados por el propio Hombre, protagonista de su propio medio, que transmite por medio del arte, su visión y concepción de mundo.

Con lo antes señalado, nos referimos principalmente a la idea de instalar estos medios en la legitimación cotidiana de información, en donde a menudo, solo se considera el hecho, el dato duro de la historia en donde no se analiza la estructura de fondo del acontecimiento, y en cambio se contentan con ver la superficie que entrega a diario hechos y más hechos que solo nublan la visión del historiador en su reconstrucción histórica, por el contrario, al estudiar la estructura de fondo del creador o autor, podemos vislumbrar la situación ideológica en que se encontraba el protagonista, por medio de esto llevar a cabo un análisis que se sustenta en la estructura mental de quien lo realizó, permitiendo conocer su contexto, y dándole, al propio Hombre la capacidad de conocer su pasado, comprender su presente y proyectar su futuro, como la historia ya se lo ha planteado.

Bibliografía.

- Burke Peter, formas de hacer historia, editorial Alianza universidad, segunda edición, Madrid, 2003. España.
- Burke Peter, ¿Qué es la historia cultural?, ediciones Paidós Ibérica S.A., Barcelona, 2006, España.
- Burke Peter, visto y no visto, editorial Crítica, primera edición, Barcelona, 2001, España.
- Le Goff Jacques, el orden de la memoria, editorial Paidós Ibérica S.A., Barcelona, 1991, España.
- Somarriva Q., Marcelo, cada imagen cuenta una historia, artículo, de El mercurio, domingo 29 de junio de 2007. Cuerpo E.

Autor: Nibaldo Andrés Flores Navarro.
Institución: Universidad Arturo Prat.
Carrera: Pedagogía en Historia y Geografía.
Correo: nibaldoflores@hotmail.com
Titulo ponencia: **La memoria, soporte de la historia.**

El propósito de esta ponencia pretende visualizar el cambio en los usos de suelo nativo de América Latina, producto de la instalación de grandes empresas, tanto nacionales como multinacionales que, para potenciar sus ganancias intervienen en territorios que están cargados de significación histórica y que al cambiar su uso, pierden gran parte de su contenido tanto cultural como histórico.

A partir de esta situación es que nos aproximaremos a desarrollar (cómo, o más bien,) de qué manera es posible recuperar esa significación perdida a causa de estos hechos; es por esto que el trabajo que se plantea instala a la memoria humana como recurso alternativo para rescatar el simbolismo y la importancia histórica de estos espacios; lo que se espera alcanzar es realzar el valor que implica la memoria del hombre, testigo de importantes acontecimientos políticos, sociales, y muchas veces militares, que han marcado su vida y también aquellos espacios que para el hombre han sido y siguen siendo significativos en su desarrollo social, y que producto de la pérdida de estos también se está perdiendo la historia y la cultura, es por esto que instamos a acudir a la memoria, que por medio de la oralidad devuelve a los espacios, la importancia histórica de la que han sido protagonista durante años.

La construcción de espacios sociales y de espacios simbólicos, dependen de formas culturales e históricas cuyos parámetros se encuentran en las costumbres tradicionales y valores propios de las sociedades.

*"Cada cultura posee sus propios espacios sociales y simbólicos que son consustanciales e intrínsecos a esa cultura y que no pueden ser explicados desde fuera de ella. En otras palabras, los espacios sociales y simbólicos de una cultura determinada no tiene significados ni contenido fuera de los ámbitos de la cultura y sociedad en que se originan"*¹⁰⁴⁹.

Hoy en día, la modernidad nos muestra un camino en que las comunidades aborígenes se ven alteradas y en donde nuestros pueblos viven en un mundo pleno de incertidumbre, es por lo anterior que nuestra región necesita mentes abiertas, con alternativas de cambios culturales para construir y valorar la memoria ancestral.

Lo que se pretende es alzar un paralelo entre lo que implica la memoria ancestral, que enriquece la cultura popular y tradicional, y que devuelve la importancia a estos espacios con carga histórica, con

¹⁰⁴⁹ Salgado Rocha, Jorge. Educación, Desarrollo y Multiculturalidad, Derechos reservados, Enero 2005.pp 67.

la historia oral, principalmente, aludiendo a que es por medio de la memoria verbalizada, que permite a los indígenas, transmitir memoria e historia ancestral, es por esto que podemos aludir a la historia oral como el canal por el cual se transmite esta memoria ancestral que resignifica espacios, tradiciones, y cultura entre otras.

A partir de esto mismo podemos considerar que, la historia oral está ampliando los límites de nuestro conocimiento histórico, muy en particular en el área de la historia social, sin embargo, como acto eminentemente narrativo, este recurso tan antiguo como la propia historia conlleva a una constante búsqueda de las raíces, por ende se ajusta a la necesidad de incorporar la experiencia humana en el registro histórico y sociológico, a su vez este recurso relacionado con la historia popular, revive el esfuerzo de autenticar las diversas experiencias de grupos étnicos en la cultura. Y muy en particular en nuestro caso de estudio, de revalidar la importancia de la memoria en los indígenas.

El propio desarrollo de la metodología de investigación por medio de fuentes orales, conlleva a lo largo del siglo al cuestionamiento de una supuesta oposición entre la historia oficial “la de los vencedores y las clases dominantes” y, una historia verdadera, que correspondería al pueblo¹⁰⁵⁰; en efecto, la historia oral reconstruye desde la realidad popular y no desde los aparatos hegemónicos de poder.

La transmisión oral ha sido, desde el comienzo de la historia de la humanidad, forma más tradicional de conservar la memoria colectiva. Mucho antes de que se escribiera la historia, cantores, fabulistas, relatores de cuentos y leyendas, transmitían su propia visión de los hechos más relevantes considerados por la comunidad.

Hacer historia oral implica el inquirir a las personas acerca de su pasado, sus experiencias y su participación en la gestación de un hecho histórico, esto podemos verlo en los ayllus, donde el abuelo lleno de sabiduría trasmite de generación en generación la importancia de la tierra, los valores y la historia de su comunidad.

Respecto a lo anterior es que podemos afirmar que la historia oral juega un rol muy importante en las sociedades ágrafas, ya que cuando no existe escritura o prácticamente no se encuentra presente, recae la responsabilidad de la reconstrucción histórica en la oralidad.

La contribución de los recuerdos aportado a los historiadores sociales como Paul Thomson, parte de la utilización de la información oral para dar voz a los sin voz, la información oral en las sociedades contemporáneas, es la voz del pasado, según el mismo Thomson, la historia oral reconstituye minuciosamente los detalles de las vidas de gente común. Así los recuerdos personales aportan frescura y riqueza de detalles, imposibles de encontrar en otras maneras de adquisición de información, sobre todo en lo que respecta a historias a pequeña escala, es lo que Clifford Geertz ha llamado “descripción sustanciosa”, aludiendo a relatos con profundidad y matices necesarios para un adecuado análisis antropológico.

Es el mismo Thomson quien en su texto *¿Que es la historia oral?* la define como:

“La forma de hacer historia que recurre a la memoria y a la experiencia para acercarse a la vida cotidiana y a las formas de vida no registradas por las fuentes tradicionales”.

En relación a las bases de la historia oral podemos agregar que esta tiene sus fundamentos en la memoria de las personas, para Leroi-Gourham la memoria se da de tres tipos: la memoria específica, la memoria étnica, y la memoria artificial.

¹⁰⁵⁰ Secretaría de cultura, Instituto Histórico de la ciudad de Buenos Aires, Temas de historia oral, Municipalidad de Buenos Aires, Argentina, 1995.

“En la mayor parte de las culturas sin escritura, y en numerosos sectores de la nuestra, la acumulación de elementos dentro de la memoria forma parte de la vida cotidiana”¹⁰⁵¹

Aludiendo a lo anterior, en las Comunidades Andinas tenemos un ejemplo claro; los *quipus* fueron utilizados fundamentalmente como una forma de memoria administrativa, pero que también pueden haber contenido nociones de una memoria histórica entre estos indígenas.

La memoria según el mismo autor es la capacidad de conservar determinadas informaciones, este proceso remite a un complejo sistema de funciones psíquicas.

No obstante, estudios antropológicos han documentado la historia oral de muchas sociedades de todo el mundo y en este proceso han elaborado muchas evidencias de valor potencial de la memoria humana como prueba histórica. Con respecto a esto Bárbara Allen y Lynwood Montel aluden:

“La afirmación de que no se puede confiar en la memoria humana sido expuesta como falsa por investigaciones entre grupos de personas de todo el mundo, las que tienen una marcada propensión a retener las verdades históricas durante mucho tiempo. Los etnohistoriadores han demostrado la veracidad de la historia comunicada oralmente entre los indios de Norteamérica, los africanos y los grupos del sur de Asia, cuyas culturas son abrumadoramente orales y abundan en antiguas tradiciones históricas...”¹⁰⁵²

La Humanidad hoy en día está siendo quebrantada por un sistema egoísta e individualista, en donde el capital es la única opción de sobrevivencia, y la manipulación de estos grandes capitalistas esta borrando y matando de forma acelerada los espacios sagrados y simbólicos de nuestros pueblos, pero sin duda, es la memoria, a través de la oralidad, que tiene a nuestros pueblos luchando día a día por sus territorios cargados de identidad, simbolismo, y en donde conviven diariamente con sus deidades y ancestros.

Aludiendo a lo anterior y a pesar de la incompreensión social de parte del otro y la opresión y represión política que han sido objeto, ejemplificado con la Nación Mapuche en Chile, vemos como las estructuras mentales mantienen viva la noción de sus derechos y atribuciones sobre las tierras donde viven, y en donde vivieron por ende sus antepasados.

“En este nuevo contexto, tanto los elementos históricos, fundamentalmente la memoria histórica, como los elementos culturales, la práctica de las tradiciones religiosas y la autoidentificación, ya no tiene la misma fuerza porque carecen de una base de sustentación que es la tierra y el territorio”¹⁰⁵³

Sin duda las comunidades indígenas se ven forzadas en muchas oportunidades a dejar sus territorios en manos de personas que no tienen una conciencia social y en donde no entienden el valor, y la pérdida histórica de ese suelo, es entonces por medio de la oralidad que se recupera esa cultura, historia e identidad perdida, la identidad de la tierra, del sustento de vida, fuente de fertilidad y fecundidad, que le entrega vida al Hombre indígena, y mantiene con él una comunicación extraterrenal, ya no la de la oralidad, mucho menos la de los textos, mantienen la comunicación por medio del lenguaje de la tierra.

Finalmente cabe destacar que la historia oral con su riqueza de detalles, su humanidad y su emoción frecuente y con su marcado escepticismo sobre el quehacer histórico, se encuentra mejor preparada para estos componentes de vitales en la labor del historiador: la tradición y el recuerdo, el pasado y el presente. Sin la posibilidad de estos recursos, los historiadores de las sociedades modernas

¹⁰⁵¹ Le Goff Jacques, El orden de la memoria, Editorial Paidós Ibérica S.A., Barcelona, 1991

¹⁰⁵² Sitton Thad, Historia oral, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

¹⁰⁵³ Curivil Paillavil, Ramón Fco. La fuerza de la Religión de la Tierra, una herencia de nuestros antepasados. Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez. Chile 2007. PP. 32.

languidecerían encerrados en su propia cultura; es por ello que aunque en menor cantidad la historia oral sigue siendo en la actualidad un recurso rescatable dentro de las fuentes históricas; de ellas obtenemos gran parte de la historia de antiguas civilizaciones; el testigo era clave en la descripción de hechos y fuente fidedigna para la reconstrucción histórica, hoy se hayan técnicas más concretas de información, pero sin duda este recurso seguirá siendo un aporte para el desarrollo de la historia.

BIBLIOGRAFÍA.

- 1.- Burke Peter. Formas de hacer historia, Editorial Alianza S.A., Madrid, 1999.
- 2.- Curivil Paillavil, Ramón Fco. La fuerza de la Religión de la Tierra, una herencia de nuestros antepasados. Ediciones Universidad Católica Silva Enríquez. Chile 2007.
- 3.- Estudios Atacameños, Revista N° 26 de la Universidad Católica del Norte.
- 4.- Le Goff Jacques. El orden de la memoria, el tiempo como imaginario, Editorial Paidós Ibérica S.A., Barcelona, 1991.
- 5.-Montserrat, Marcelo. Usos de la Memoria, razón, ideología e imaginación históricas. Editorial Sudamericana Universidad de San Andrés, Buenos Aires, 1996.
- 6.- Salgado Rocha, Jorge. Educación, Desarrollo y Multiculturalidad, Derechos reservados, Enero 2005.
- 7.- Sitton Thad. Historia oral, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- 8.- Secretaría de cultura, Instituto Histórico de la ciudad de Buenos Aires, Temas de historia oral, Municipalidad de Buenos Aires, Argentina, 1995.
- 9.-Wallmapu Ngulam, Aukiñ. El Pueblo Mapuche y sus Derechos Fundamentales, Consejo de Todas las Tierras, Temuco 1997.

Influencia masónica en la instauración de los cementerios laicos en Chile

Nicolás Francisco Gajardo Contreras
Pedagogía en historia y geografía
Universidad Católica Silva Henríquez
Karpediem_@hotmail.com

Resumen

Esta ponencia tiene como motivación acotar una reflexión sobre el problema de los cementerios laicos y confesionales en Chile a fines del siglo XIX. Inicialmente se pregunta ¿cómo influyeron las ideas masónicas, a través de qué mecanismos y debates cobran un protagonismo y qué impacto de carácter histórico-político tuvieron los acuerdos? El propósito es describir y analizar la verdadera influencia masónica en Chile, tomando como referencia el hecho particular de la instauración de los cementerios laicos que se aplicó durante el siglo XIX y su vigencia hasta el día de hoy.

El resultado de esta reflexión converge hacia la importancia de la masonería en Chile, las causas que originaron la controversia en el mundo político y con la iglesia Católica, quien poseía la totalidad de los derechos ceremoniales y de enterramiento y, luego, la pérdida definitiva de la hegemonía católica y de otras confesiones.

Como conclusión se puede adelantar que la disputa entre masones y católicos deriva, a través del siglo XX, en el reparto de un negocio entre el Estado (que en la actualidad sólo cobra impuestos mínimos) y la institución religiosa que aún posee su cuota de terrenos y de recintos sagrados para enterrar a sus muertos y cobijar las reliquias.

Palabras claves: masonería, cementerio, catolicismo, ideología, Estado.

Introducción

Como bien es sabido desde que existe la masonería, ha tenido un rol participativo, tanto en asuntos sociales como políticos, y es por esto mismo que Chile no ha sido la excepción, desde la independencia que la masonería ha puesto un “poco de su cosecha” para de a poco ir instaurando en la sociedad su pensamiento.

Antes de comenzar a denotar los lineamientos del trabajo hay que dejar en claro el origen de la masonería especulativa, al respecto se ha señalado:

“Si bien es cierto tomó forma entre los antiguos gremios de canteros y albañiles en la Europa del gótico medieval, fue durante los siglos XVIII y XIX cuando las logias masónicas disfrutaron del mayor apogeo político y social llegando a tener gran cantidad de seguidores tanto en Europa como en América, y conformando una institución a la que fueron adhiriéndose intelectuales, artistas, científicos y políticos de muy diversas nacionalidades y convicciones religiosas sociales, académicas”¹⁰⁵⁴.

¹⁰⁵⁴ Miguel Martín Albo, “La masonería, Una hermandad de carácter secreto” Editorial LIBSA, España, 2005, p.7.

Por lo que podemos ver hay un variopinto de oficios, que posibilitaron una influencia en diversos sectores de la vida, tanto pública como privada.

Por lo anterior se puede decir “que se trata de una sociedad universal, filosófica y progresiva, que procura perfeccionar a sus adeptos o iniciados dentro del altruismo y la tolerancia”¹⁰⁵⁵. Así por ejemplo, la idea de cementerios católicos era inconcebible.

En base a lo anterior se tratará de explicar ¿cómo influyeron las ideas masónicas, a través de qué mecanismos y debates cobran un protagonismo y qué impacto de carácter histórico-político tuvieron los acuerdos?

El propósito es describir y analizar la verdadera influencia masónica en Chile, tomando como referencia el hecho particular de la instauración de los cementerios laicos que se aplicó durante el siglo XIX y su vigencia hasta el día de hoy.

El resultado de esta reflexión converge hacia la importancia de la masonería en Chile, las causas que originaron la controversia en el mundo político y con la iglesia Católica, quien poseía la totalidad de los derechos ceremoniales y de enterramiento y, luego, la pérdida definitiva de la hegemonía católica y de otras confesiones.

Influencia masónica en la instauración de los cementerios laicos

Antes de comenzar a hablar sobre el asunto de los cementerios laicos, hay que dejar en claro el origen y sustento ideológico de la masonería, para de esta manera poder entender el porqué de la instauración de cementerios laicos.

A grandes rasgos el origen radica

“entre los antiguos gremios de canteros y albañiles en la Europa del Gótico medieval, fue durante los siglos XVIII y XIX cuando las logias masónicas disfrutaron de mayor apogeo político y social llegando a tener gran cantidad de seguidores tanto en Europa como en América, y conformando una institución a la que fueron adhiriéndose intelectuales, artistas, científicos y políticos de muy diversas nacionalidades y convicciones religiosas, sociales o académicas”¹⁰⁵⁶

Con esto podemos ver la gran gama de oficios pertenecientes a dicha institución, la cual en 1717 decide instaurarse en Londres, la Gran Logia, donde “un grupo de personas ilustradas y librepensadoras, mantuvieron el espíritu de las antiguas cofradías de constructores”¹⁰⁵⁷, por lo que todo el hermetismo de la sociedad es proveniente de este tiempo (canteros y albañiles), ya que los secretos de cómo construir las iglesias no era revelado fácilmente, al igual que el ideario de la institución.

Al tener en claro a grandes rasgos el origen de la masonería, esto no puede solamente quedar en un recuento histórico, ya que esta sociedad masónica poseía un sustento ideológico que ha permanecido a lo largo del tiempo, y que dejan en claro que “ se encuentra integrada por hombres libres, de todas las razas, clases sociales, convicciones políticas y religiosas, ya que tan

¹⁰⁵⁵ Fernando Pinto Lagarrigue, “La masonería y su influencia en Chile”, Editorial Impresos Universitaria S.A., Chile, 1997, p.8.

¹⁰⁵⁶ Miguel Martín Albo, “La masonería, Una hermandad de carácter secreto” Editorial LIBSA, España, 2005, p.7.

¹⁰⁵⁷ Miguel Martín Albo, “La masonería, Una hermandad de carácter secreto” Editorial LIBSA, España, 2005, p.15.

sólo es una escuela formadora de hombres de bien, para que reafirmen sus ideales y propósitos positivos, trabajando en el progreso individual y el bien colectivo ¹⁰⁵⁸.

Desde un principio la masonería, ha estado en contra de la religión, estando más cerca de los círculos de la ilustración, ya desde el siglo XVIII, sin negar lo sobrenatural se tiende a ser más racional, no llegando a la irreligiosidad, sino que al libre pensamiento, mostrando de a poco el proceso que se irá a vivir en Chile, ya que los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, chocan con los cementerios netamente católicos, donde los principios de igualdad y libertad se obvian, ya que se le quita a la gente se le quitaba el derecho de poder enterrar a sus muertos en cementerios católicos si es que no prosiguen dicha doctrina.

Para comprender la ley de cementerios laicos hay que entender que corría la segunda mitad del siglo XIX donde en Chile se venían pregonando ideas con un carácter fuertemente liberal donde las tensiones se orientaron a una discusión ideológica-religiosa. “Domingo Santa maría (1881-1886) había insistido en el nombramiento de Taforó, creándose una serie de dificultades con la Santa Sede y adelantando de paso la promulgación de las leyes laicas (1883)”¹⁰⁵⁹.

Como se sabe a lo largo de la historia las leyes no son algo que ocurren de la noche a la mañana, sino que necesitan de algo que las inspire, o las motive y en el caso de la ley de cementerios laicos se comenzará a explicar el porque se llegó a plantear dicha ley.

La iglesia veía que su poder se venía perdiendo hace tiempo, al tiempo que las logias en Chile aumentaban considerablemente, y por lo mismo para poder defender lo que era de ellos se negaban a sepultar a las personas contrarias al credo, siendo varios los casos tanto en Santiago como en provincias, “uno de los más característicos, de la incomprensible situación que comentamos, fue el ocurrido a raíz del fallecimiento del coronel Manuel Zañartu, acaecido el 5 de octubre de 1871 en la ciudad de Concepción” ¹⁰⁶⁰, Manuel Zañartu era un oficial de la Guerra de independencia, el cual se había separado, y mientras el intendente Francisco Masenlli “ordenaba los honores, el obispo Hipólito Salas se opuso, tenazmente, a que los restos del coronel fuesen sepultados en el cementerio de la localidad, pues su concubinato había sido notorio y a su muerte no había demostrado arrepentimiento alguno” ¹⁰⁶¹, aquí podemos darnos cuenta de que la iglesia sin importar la persona, si contrariaban sus creencias, no podían ser sepultados, pero a pesar de lo hecho por el obispo, el intendente gracias a los miembros de la Logia *Fraternidad* de Concepción pudieron realizar el funeral. Debido a esto el obispo envía una carta con fecha de 17 de octubre en protesta al Gobierno por la actitud del intendente el cual había violado y ultrajado las leyes de la iglesia.

Debido a lo anterior en la Cámara de diputados, el ministro Abdón Cifuentes, toma la defensa de la Iglesia y Domingo Santa María, destacado del *Club de la Reforma* decía que la autoridad eclesiástica, estaba desconociendo la legislación del país y quería seguir rigiéndose por las antiguas disposiciones españolas, y para dejar en claro lo anterior se expondrá parte del discurso:

¹⁰⁵⁸ Alfredo Palacios Roa “Muerte e intolerancia religiosa: La influencia masónica en el establecimiento de los cementerios laicos” en **revista de historia y geografía** N° 20 p. 123, 2006.

¹⁰⁵⁹ Eduardo Cavieres, “Panorama de la historia de Chile en el siglo XIX: hechos y procesos”, Editorial ISECH, Chile, 1989, p.119.

¹⁰⁶⁰ Fernando Pinto Lagarrigue, “La masonería y su influencia en Chile”, Editorial Impresos Universitaria S.A., Chile, 1997, p.267.

¹⁰⁶¹ Fernando Pinto Lagarrigue, “La masonería y su influencia en Chile”, Editorial Impresos Universitaria S.A., Chile, 1997, p.267.

“El señor Santa María.-... Gracias a Dios en estos tiempos los cadáveres reposan tranquilos en los sepulcros; no se les procesa, no se les exhuma, ni se les condena. La responsabilidad de los actos humanos termina, para con la sociedad, con la muerte. Por eso la ley se detiene y se desarma al borde de la tumba”.

“Sin embargo el señor Obispo no se ha contenido por ninguna consideración. Apropiándose una jurisdicción que no tiene, ha interrogado testigos que nadie conoce hasta ahora, y mediante el testimonio de ellos, no ha trepidado en difamar la memoria de una persona muerta y en ultrajar el nombre de una persona viva”.

“Es de preguntarse, ¿con qué propósito se ha empleado una conducta semejante? Para negar la sepultura al Coronel Zañartu ¿era por ventura necesaria esta investigación inquisitorial, no autorizada por ninguna ley, no permitida por ningún código? ¡Ah! Al señor Obispo le bastaba, obedeciendo a sus escrúpulos, a su celo religioso, es decir al Gobierno: me consta que Zañartu ha muerto impenitente, y muerto así no puede ser sepultado en el Cementerio de Concepción”.

“Una reclamación de esta naturaleza no habría tenido nada de insólito, nada de vejatorio y habría sido simplemente extraña, porque ella sólo habría manifestado el desconocimiento de nuestras leyes...”¹⁰⁶², todo esto produjo que saliera un Decreto de 21 de diciembre de 1871, en donde a través de doce artículos se reservaba un lugar para enterrar cadáveres de individuos a quienes las disposiciones canónicas niegan el derecho a ser sepultados.

A comienzos de Agosto de 1882, el presidente Santa María, en su mensaje al congreso recomendaba el despacho, por el senado, de la Ley de cementerios Laicos, ya sancionada por la Cámara de Diputados.

En junio de 1883 el proyecto vuelve a la Cámara de Diputados, y es aquí donde interviene el diputado y doctor Guillermo Puelma Tupper, activo masón:

“No hay secta alguna que pueda responderme que el día de mañana, cirios y responsos, no será un hereje o un libre pensador, y que, por lo tanto, no se suscitarán, para su entierro, las mismas dificultades, las mismas luchas de familia que hoy queremos evitar. Hay más: no son muchas las personas que al comprar una tumba en un cementerio religioso puedan asegurar que permanecerán en esta misma creencia hasta la hora de su muerte. Y así como los católicos aseguran que todos nosotros nos hemos de convertir en el último momento, yo les vuelvo el argumento y les digo que no hay ninguna de ellos que pueda estar cierto que por obra de la instrucción y del desarrollo de sus conocimientos nos abandone su creencia y haga imposible su entierro en el cementerio religioso”.

“En suma, la cuestión de cementerio es muy sencillo. Se trata de que al lado de Perico abuelo, que era católico, se pueda enterrar a Perico hijo que no cree en la inhabilidad del Papa, y, al lado de éste, Perico nieto, que apenas es deísta, y a Perico bisnieto, que no sabe nada de creencias y que tal vez lo llamen enemigo de Dios”.

“Siendo este el problema ¿podría alguna secta religioso darle garantías al Estado de que no surgirán conflictos religiosos en el cementerio que va a abrir?”.

“No, señores; la existencia de cementerios religiosos no tiene razón de ser; yo no les reconozco el derecho, porque se los niego en nombre de la moral humana y de los altos sentimientos de la familia y del hogar”.

“Yo pienso que en ley es bueno lo oportuno, es justo lo que hace feliz a la sociedad en que se aplica, y no fundo por lo tanto el derecho en el principio abstracto de la libertad, fuente de abusos de discordias, sino en el hecho mismo de los que puede hacerse sin molestar hoy ni mañana a tercero”.

¹⁰⁶² Cámara de Diputados Extraordinaria año 1871, Sesión de 12 de diciembre, citado por Lagarrigue en La masonería y su influencia en Chile, p. 268, 1997

“¿Por qué, entonces no hemos ido derecho al objeto? ¿Por qué no hemos secularizado todos los cementerios de Chile?...”¹⁰⁶³.

Debido a este tipo de argumentos y después de los últimos trámites constitucionales, el 5 de agosto de 1883 se promulgo la ley, que constaba de un solo artículo:

Artículo único. En los cementerios sujetos a la administración del Estado o las Municipalidades, no podrá impedirse, por ningún motivo, la inhumación de los cadáveres de las personas que hayan adquirido o adquieran sepulturas particulares o de familia, ni la inhumación de los pobres de solemnidad.

Y por cuanto, oído el Consejo de Estado, he tenido a bien aprobarlo y sancionarlo; por tanto, promúlguese y llévese a efecto como ley de la República.

Domingo Santa María.- J.M. Balmaceda.

Aquí se trató de dejar en claro el como se llevó a cabo la ley de cementerios laicos y las diversas intervenciones de personeros que estaban a favor de la ley de cementerios, la cual proseguía el ideario masónico, y que remarca los conflictos entre ésta institución y la iglesia católica, y gracias a esta ley y todas las relacionadas a la secularización se logró en 1925 la promulgación de la constitución en donde se dejaba explicitada la separación total entre la iglesia y el estado.

Por lo anteriormente expuesto se trató de lograr verificar y esclarecer, que el pensamiento masónico, se encuentra imbricado en la promulgación de la ley, ya que como se dejó en claro, la masonería es una sociedad librepensadora, donde se evita la discriminación por los credos que profesen los integrantes, ya que en esta institución, no habían personas totalmente a-religiosas, sino que habían católicos, judíos, de todas las religiones. Por esto mismo, al relacionar estos lineamientos, en los que se enfocan las logias no es de extrañar que acepten los diversos credos, siendo la ideología más acorde a esto, la del laicismo.

En las líneas precedentes se dejó en claro en el discurso de Tupper, el cual estipula, que sin importar el credo de la persona o lo que haya hecho en vida, no se le puede negar el sepulcro, ya que al momento de la muerte esas cosas se terminan, y como lo estipuló en un ejemplo de que familiares que prosigan credos distintos no tienen porque sepultarse en cementerios distintos, estando todo centrado en el ideario de la libertad, y la igualdad, que trata de dejar en claro el pensamiento masónico, y que se reflejó en la instauración de los cementerios laicos, además como se ha visto a lo largo de la historia, la masonería siempre ha estado en pugna con la iglesia católica, y este conflicto fue una de las formas de poder quitar poder a la iglesia.

¹⁰⁶³ Sesiones ordinarias de la Cámara de diputados año 1883. Sesión de 30 de junio citado en Lagarrigue, p. 279-280-281, 1997.

Impacto de la promulgación de la ley

Esta ley sobre cementerios laicos obviamente no se iba a aceptar de la mejor manera posible debido a que la iglesia no iba a dejar que le quitaran uno de los lugares donde ejerce influencia, además la población no se iba a acostumbrar de la noche a la mañana a no ser enterrada en cementerios católicos, ya que tenían muy imbricado su ideario religioso y de que si no se enterraban a la hora de su muerte en un cementerio sagrado no iban a llegar donde el Dios que lo iba a recibir.

La ley, al prohibir que la gente pudiera enterrar a sus muertos en los cementerios católicos, comenzó a "llevar los cadáveres de sus deudos en busca de alguna tierra bendita, a escondidas en las altas horas de la noche"¹⁰⁶⁴, dejando en claro lo que en las líneas precedentes se había comentado de la difícil aceptación de la ley.

Debido a esto comienza la caza de cadáveres que la gente se ingeniaba para burlar la vigilancia, como por ejemplo ocultando a los enfermos graves, para poder trasladar al muerto a través de las casas vecinas.

"...Fueron muchos los casos de estratagema a que acudieron los deudos de algunas familias aristocráticas. El ataúd del difunto se colocaba en la capilla ardiente de la casa, se la llevaba en seguida a la iglesia para hacerle las solemnes exequias de costumbre y en seguida se le conducía al cementerio execrado, donde estaba el mausoleo de la familia, con el grande acompañamiento acostumbrado de parientes y amigos; al cabo de algún tiempo se vino a descubrir que aquellos ataúdes estaban llenos de piedras, envueltos en trajes o aserrín, para evitar su ruido y el cadáver había hasta viajado en ferrocarril, con variados disfraces, en busca de algún cementerio del campo, donde pudiera dormir a la sombra de la cruz."¹⁰⁶⁵

Con esto se trata de clarificar que la gente hacía lo imposible para poder enterrar a sus parientes en cementerios católicos ya que una cosa es que se promulguen leyes a favor del laicismo y lo otro es que el ideario y la forma de hacer las cosas de las personas cambien de la noche a la mañana.

Esta ley para algunos generaba muchas dudas ya que según Fábres "es honrosa para los tres o cuatro impíos u hombres malos que en el espacio de algunos años mueren impenitentes de modo que la inicua lei de 4 de agosto para favorecer a tres o cuatro habitantes de la república, i de los de ménos importancia, ultraja a la iglesia i veja a la unanimidad de los restantes, que son las personas más morales, de más importancia que han formado una familia honrada i que han prestado mejores servicios a la nación"¹⁰⁶⁶, además esta ley lo que hacía era "quitar el carácter sagrado a los cementerios"¹⁰⁶⁷.

¹⁰⁶⁴ Eduardo Cavieres, "Panorama de la historia de Chile en el siglo XIX: hechos y procesos", Editorial ISECH, Chile, 1989, p.124.

¹⁰⁶⁵ Eduardo Cavieres, "Panorama de la historia de Chile en el siglo XIX: hechos y procesos", Editorial ISECH, Chile, 1989, p.125.

¹⁰⁶⁶ José Clemente Fábres, *Los cementerios Católicos*, Santiago, Imprenta "El coreo", 1883, p.7.

¹⁰⁶⁷ José Clemente Fábres, *Los cementerios Católicos*, Santiago, Imprenta "El coreo", 1883, p.21.

La iglesia “ponía claramente de manifiesto el deseo de mantener el fuego sagrado por parte de la Curia; y no era el asunto de los cementerios su único objetivo, sino mitigar los progresos del pensamiento laico mediante el temor difundido a sus fieles...En dicho impreso, citando las palabras de *La revista Católica*, escribía: “¿Qué importancia tiene un voto del Congreso contra las instituciones y enseñanzas de la Iglesia de Dios? Absolutamente ninguna. En una palabra, el voto de la Cámara es un voto absurdo, un voto sacrilego y hasta un voto ridículo...”la iglesia Católica no consentirá jamás que los cadáveres de sus hijos se entierren en lugares profanos”¹⁰⁶⁸, con esto se muestra que el carácter de la iglesia encontraba que la ley no era de gran importancia ya que era hecha por hombres y los asuntos de Dios no se podían tratar.

Con lo dicho en líneas precedentes se puede percatar de que la ley de cementerios laicos no apareció en el país sin repercusiones, y lo que se trató de hacer fue poner de manifiesto algunas de las repercusiones de dicha ley, pero cabe destacar que estas no fueron las únicas sino que hubieron muchas más, y de muy variada índole, ya que la iglesia no iba a permitir que le robaran sus lugares santos, los cuales eran sus lugares donde podían imponerse, ya que la gente en este sentido era más influenciable, ya que se jugaba con su fe, y por lo mismo no los iban a contrariar, reflejándose en que sin importar las limitaciones, se trataba de hacer lo posible para que sus muertos fueran enterrados en cementerios católicos, ya que la ley los ponía entre la espada y la pared, ya que por una parte era seguir y acatar la ley y por el otro lado era hacer cosas contrarias a su credo.

La comunidad en un principio rechazó la disposición del parlamento ya que la iglesia católica había influido desde la colonia en el territorio nacional, por lo que una disposición de esta envergadura, era obvio que la población no iba a acatar la medida de la noche a la mañana, pero que mientras pasaba el tiempo, la ley se hizo normal y la gente no temió el enterrar a sus familiares, en lugares laicos.

Por otro lado la religión Católica era obvio que no iba a aceptar la medida, ya que se le estaba quitando influencia, en unos de sus lugares santos, pero como ya se iba viviendo la sociedad, la iglesia tenía que aceptar la medida si o si, teniendo que aceptar que la iglesia ya no poseía la misma influencia de antes, y que el país estaba obligado a dirigirse por el camino del laicismo, y que la iglesia debía limitar su influencia a ciertos asuntos de la sociedad.

Últimas apreciaciones sobre la cuestión de los cementerios

Como se pudo ver en las líneas precedentes, el cambio de cementerios católicos a laicos, no fue una medida que surgiera, sin un motivo aparte, sino que la medida llevaba imbricado un pensamiento masónico, el ayudó al cambio de directrices, argumentando que el seguir con disposiciones coloniales, iba a mantener al país con retrasados, que se debían superar.

Pese a que esta medida tenía imbricado un sustento de fe, la medida no sólo cambiaba, el ideario católico por uno más laico, sino que generaba un cambio en las remuneraciones que generaban el enterrar a las personas, las que a partir de la promulgación de la ley, los ingresos pasan tanto a manos privadas como a públicas, las cuales no sólo se tiene que pagar por enterrar a la persona en un nicho, sino que a su vez se tienen que desembolsar dinero, como es el comprar un ataúd, donde los más baratos, en la actualidad, entre \$40.000 y \$45.000, junto con comprar la sepultura, donde los precios varían si es en tierra, en un nicho, o en un parque privado, donde los precios fluctúan, en \$28.950, por cinco años, \$252.000, y es por 10 años, y desde \$500.000

¹⁰⁶⁸ ¹⁰⁶⁸ Fernando Pinto Lagarrigue, “La masonería y su influencia en Chile”, Editorial Impresos Universitaria S.A., Chile, 1997, p.270.

aproximadamente, respectivamente¹⁰⁶⁹. Junto con esto el cementerio Católico, igual cobra, para que un ser querido logre el descanso eterno.

Estas últimas consideraciones, nos damos cuenta que al instaurar cementerios laicos, se amplía por un lado el tipo de personas que pueden ser enterradas, y por otro lado los ingresos serán mayores, ya que no se hacen distinciones, de credo, sólo de dinero, lo que dependerá e que lugar será enterrado.

Conclusión

A modo de conclusión cabría destacar que la influencia de la masonería junto con su pensamiento a la hora de la instauración de los cementerios laicos en Chile fue tan grande, que pudo romper con uno de los fuertes de la iglesia católica, es decir, su lugar santo, donde supuestamente era una puerta para poder llegar al cielo, ya que se dejaba en claro que al ser enterrados en dicho cementerio ya iban consagrados.

La masonería no iba a permitir, en base a su pensamiento que los cementerios existentes fueron solamente para un credo, ya que al pregonar por ideales de igualdad, la idea de cementerios solamente católicos era inconcebible, y se pudo dejar en claro que dicho pensamiento tuvo más validez, que lo dicho por la iglesia, ya que a final de cuentas, este ideario impuso la instauración de una ley de cementerios laicos, independiente de si esta se vio pregonada por un hecho en particular, lo dicho por Tupper tenía demasiada razón, al hacer el comentario de que en una familia lo más probable es que su pensamiento religioso variase y no por eso tendrían que enterrarse en cementerios distintos, ya que siguen siendo familia, por otro lado lo que uno hace en vida se queda en vida y se termina todo con la muerte, por lo que la sepultura de cada uno no se debiera ver influida, ya que si uno dejaba de lado el pensamiento católico, no por eso, se le privaba el derecho de sepultura, siendo la promulgación de la ley de cementerios la forma de apaliar esa medida adoptada por la iglesia.

Por otro lado pese a que en un principio un porcentaje importante de la población estaba en contra de la medida, de igual forma se fue acostumbrando y ahora las personas no tienen problemas con enterrar a las personas en cementerios laicos. Por esto, si se mira el lado funcional, un cementerio laico era un tanto más funcional que un cementerio católico, ya que al aceptar diversos credos, se evitaba que personas no católicas fuesen enterradas en cualquier sitio, así que por un lado fue una medida ideológica, que se sustentaba en el ideario masónico, pero por el otro lado, fue una medida para mejorar la salubridad, tanto para las personas que visitaban a sus muertos, como para el sector en sí mismo que contuviera a los muertos, ya que antes de la ley los muertos se enterraban en las iglesias, por lo que al descomponerse los cadáveres no era lo más salubre, que uno pudiera imaginar.

Por último, al realizar dicho cambio, generó que particulares se beneficiaran con el enterramiento, ya que al quitarle el control a la iglesia, públicos, como particulares, y sobre todos los últimos se vieron beneficiados con la medida, ya que son estos, los que venden los féretros, y muchos de los servicios son entregados por privados, así que pese a que fue una medida con un carácter de fe imbricado, por otro, tuvo un fin económico que no se le puede restar importancia.

¹⁰⁶⁹ <http://www.bcn.cl/guias/defunciones>

Bibliografía

- *"Muerte e intolerancia religiosa: La influencia masónica en el establecimiento de los cementerios laicos"* en revista de historia y geografía N° 20, Alfredo Palacios Roa, 2006, Editorial LOM
- *La masonería, una hermandad de carácter secreto*, Miguel Martín-Albo, Editorial LIBSA, 2005, Madrid, España.
- *La masonería y su influencia en Chile*, Fernando Pinto Lagarrigue, Editorial "impresos universitaria S.A.", 1997, Santiago, Chile.
- *Los cementerios Católicos*, José Clemente Fábres, Santiago, Imprenta "El coreo", 1883.
- *Panorama de la historia de Chile en el siglo XIX: hechos y procesos*, Eduardo Caviares, Editorial ISECH, 1989, Santiago, Chile.
- <http://www.bcn.cl/guias/defunciones>

Curriculum Vitae

Nombre: Nicolás Francisco Gajardo Contreras
Fecha de Nacimiento: 24 de abril, 1989
Nacionalidad: Chileno
R.U.T: 17.103.732-8
Mail: Karpediem@hotmail.com
Universidad: Universidad Católica Silva Henríquez
Carrera: Pedagogía en historia y geografía
Año: 2

Migración: ¿un camino al futuro?

Florencia Gómez

Formación: pre-universitaria en derecho y ciencias sociales.

Instituto Habilitado Hermanas Capuchinas.

Mail: florgomez_17@hotmail.com

Santiago Píriz

Formación: pre-universitaria en derecho y ciencias sociales.

Instituto Habilitado Hermanas Capuchinas.

Mail: santipiriz@hotmail.com

Alejandro Quinteros

Formación: pre-universitaria en derecho y ciencias sociales.

Instituto Habilitado Hermanas Capuchinas.

Mail: aiqa91@hotmail.com

“Migración ¿un camino al futuro? “.

Se considera la migración como problemática mundial, desde lo geocultural y lo geopolítico porque influye de manera determinante en los países donde se produce este fenómeno alcanzando los distintos aspectos de la sociedad tanto en lo socioeconómico, sociocultural, sociopolítico y social.

Es un enfoque que a posteriori termina por repercutir en las bases mismas de nuestra sociedad, debido a que se confrontan diferentes culturas.

Las paradojas, las contradicciones, los conflictos, están presentes y atraviesan la migración, por un lado hay flexibilidad de políticas para la circulación de capitales y productos, mientras que por otro lado, se cierran fronteras y endurecen políticas migratorias para las personas.

Países de emigrantes se tornan en receptores, países receptores se torna expulsadores; hay una ampliación de lugares de destinos, principalmente en países con más recursos y niveles de vida superiores.

Tendencias al endurecimiento de las políticas migratorias en un marco de políticas de “seguridad democráticas”, marcos jurídicos de países receptores y ausentes de una visión de protección de Derechos Humanos.

Los derechos de las personas que migran, se desplazan o buscan asilo en otros países, son constantemente violentados tanto en sus países de origen como en los destinos, considerando también los países de tránsito.

Conceptos claves: Migración – Cultura – Política – DDHH

Introducción

Se denomina migración a todo desplazamiento de población que se produce de un lugar de origen a otro destino y lleva consigo un cambio de la residencia habitual, personas procedentes de todos los continentes llegan a los países de destino con la expectativa de permanecer por un tiempo o talvez de construir una vida en ellos.

Desde el paleolítico hasta nuestros días los seres humanos se han desplazado por los territorios y continentes por diversas razones.

Muchas teorías sobre la migración se centran en los llamados factores “empujan y tiran”.

Los que empujan eran las dinámicas que se producían dentro de cada país de origen y que llevaban a las personas a migrar entre ellos la guerra, la hambruna, la opresión política o las presiones demográficas. Por su parte los que “tiran” eran aquellos que, dentro de los países receptores, atraían a los inmigrantes; por ejemplo, unos mercados laborales prósperos, unas mejores condiciones de vida generales y una menor densidad de población eran factores que podían “tirar” de los inmigrantes procedentes de otras zonas.

En los últimos tiempos, este tipo de teoría ha sido criticada, los estudios de la migración cada vez se centran más en las pautas migratorias globales considerándolas “sistemas” que se generan mediante la interacción de procesos macro y micro. Esta idea es bastante simple. Los factores de nivel macro hacen alusión a cuestiones de carácter general, como cambios que registra la economía internacional. Por su parte, los factores de nivel micro tienen que ver con los recursos, conocimientos e interpretaciones de las propias poblaciones emigrantes.

La presencia de la migración internacional en el Uruguay.

La migración internacional ha tenido un impacto fundamental en la historia de la población uruguaya. Al igual que otros países americanos, Uruguay recibió parte de las corrientes originadas en Europa y en Medio Oriente que se incorporaron al territorio americano en el proceso colonial y; más adelante, parte de la gran emigración europea del siglo XIX y primera mitad del XX. También, en virtud de su ubicación geográfica entre dos grandes imperios coloniales y luego entre dos grandes países de América del Sur, Uruguay fue escenario de movimientos migratorios desde y hacia los países vecinos. A partir de mediados del siglo XIX, el país recibió un aporte sustancial de inmigración europea fundamentalmente en Montevideo, aunque también en otros lugares del país. A si mismo, existió de manera regular inmigración brasileña en el norte y Argentina en litoral y sur del territorio. Si bien existieron, desde muy temprano en la historia nacional, corrientes de emigración hacia los países vecinos sobre todo hacia Argentina, se puede considerar que hasta avanzada la década de 1960 Uruguay podía ser considerado país de inmigración, con un saldo migratorio positivo sostenido en el tiempo.

A partir de la década de 1960, comienzan a desarrollarse corrientes migratorias hacia los países industriales, al igual que en otros países de Latinoamérica. Estos países industrializados fueron el origen de corrientes de inmigrantes en la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del siglo XX.

A las fuerzas que alentaban a la inmigración de parte de los países desarrollados, se incorporaron las originadas por causas internas, ya que es en los años 1960 cuando se instala una crisis económica persistente seguida por una crisis política y un gran deterioro social y económico. La agudización fue generando un clima de violencia y represión que condujo al golpe de estado de junio de 1973 y a la subsiguiente instalación de una dictadura militar que duró más de once años. La situación económica, unida a la consolidación de un gobierno autocrático, provocó una corriente de emigración que alcanzó niveles muy importantes. A partir de la década de 1960, la tasa de emigración alcanzaron los niveles más altos conocidos en el Uruguay y se aceleraron los movimientos hacia Argentina, y también los flujos hacia Estados Unidos y otros países

desarrollados. La emigración de la década de 1970 y la primera mitad de 1980 estuvo causada por una conjunción de factores políticos y económicos. El fin de la dictadura militar en 1985 tuvo como consecuencia un movimiento de retorno de emigrantes, que fue estimulado por programas de apoyo tendiente a la reincorporación de los emigrantes a la sociedad. De todas maneras, la emigración se instaló como un elemento estructural de la sociedad uruguaya.

Uruguay se ha integrado a las corrientes latinoamericanas que emigran fundamentalmente hacia los países desarrollados aunque también se ha mantenido un flujo hacia otros países de la región.

Durante los años de la crisis aguda la sociedad uruguaya respondió con aumentos significativos de los niveles de emigración, evidenciando que la misma se ha instalado como una práctica común entre los uruguayos; la crisis que se aceleró en 2002 evidenció una reacción rápida de la población, una parte de la cual recurrió a la emigración para enfrentar sus consecuencias.

Lejos del terruño pero sin dejar el país

La desigualdad en las oportunidades y servicios que ofrece en la región y la localidad del país genera un intenso movimiento migratorio interno.

Un 20.4% de la población uruguaya vive en un departamento distinto de aquel en el que nació y 117.100 personas cambiaron de departamento entre 2001 y 2006, según datos de la encuesta nacional de hogares ampliada (ENHA).

Se mantiene la atracción de la región sur, Montevideo sigue siendo el “ombiligo demográfico” concentrando la mayor parte de los flujos migratorios. Pero Canelones y Maldonado han trascendido su papel en el sur y se han transformado en centros de atracción de dimensión nacional, señala el estudio.

Rocha se destaca como el departamento con una mayor tasa de expulsión con 12.6 emigrantes cada 1000 habitantes; mientras que Maldonado es el mayor receptor en relación a su población con 14,3 inmigrantes cada 1000 habitantes.

Entre 2001 y 2006, Montevideo recibió 13.500 migrantes desde Canelones, flujos migratorios de más de 2000 personas desde Maldonado, Rivera y Rocha, y de más 1000 desde Artigas, Colonia, Durazno, Lavalleja, Paysandú, Salto, San José y Tacuarembó. Un 24% dijo que buscaban acceso a la educación.

Canelones recibió 20400 montevideanos, y flujos de más de 1000 personas desde Colonia, San José y Soriano. Atrajo a más en busca de viviendas (10%) que por motivos laborales.

Maldonado recibió más de 4000 migrantes desde Montevideo, y flujos de más de 1000 desde Canelones y Rocha. En el departamento que recibió una mayor proporción (20%) de personas que migraron porque no tenían trabajo.

La crisis pone en riesgo a la era migratoria

La migración se ve afectada con la crisis económica. Hay menos perspectivas de empleo en los países ricos. Las políticas anti migratorias son cada vez más duras: Disminuye un 30% el flujo de emigrantes del sur al norte.

Con escasas perspectivas de empleo hasta en los países más ricos y un marcado incremento de las políticas anti inmigración, los posibles inmigrantes de tercer mundo han desechado sus planes de mudarse al norte, a las naciones más industrializadas.

El libre flujo de bienes, servicios, dinero y personas que definieron la globalización impulsaron un periodo extraordinario de crecimiento global desde fines de los años 70 se esta cerrando. Los bancos restringen el crédito, el comercio se enlentece y la migración esta bajo ataque. En efecto, en muchos lugares el viaje de retorno ya comenzó.

La organización Internacional del Trabajo estima que la declinación económica destruirá 52 millones de empleos en todo el mundo, en el corriente año. La demanda se derrumbó en el sector energético, la manufactura liviana, la construcción y la salud, entre otros sectores que son imanes para trabajadores migrantes, tanto extranjeros como locales.

En Japón gigantes como Toyota tambalean, 10000 de los 317000 trabajadores brasileños temporarios que viven allí perdieron sus empleos en los últimos cuatro meses.

Mientras, unos 20 millones de campesinos chinos, que se trasladaron masivamente a las ciudades para aprovechar la economía en auge están retornando al campo.

Un fenómeno similar ocurre en India, a medida que las plantas industriales urbanas se cierran. Lo peor es que el alivio no esta a la vista. "Esta es la peor crisis económica desde la depresión y para los inmigrantes, probablemente va a ser más perversas", digo Demetrios Papademetrio, director del Instituto de Política Migratoria, un centro de estudios en Estados Unidos.

La mayoría de los países industrializados le dio la bienvenida a los inmigrantes y al final de los años 90, el 3% de la población mundial estaba compuesta por migrantes y se mantuvo alrededor de esa tasa durante la última década. Pero ahora, pese al crecimiento de la población global, le porcentaje de migrantes esta declinando.

La creciente Urbanización y el número de mujeres en el mercado laboral ayudaron a reducir las tasas de fertilidad en el tercer mundo ayudando a reducir la ola de presión demográfica que obligo a millones a irse al exterior. Mejores condiciones en los mercados emergentes percurdieron a más personas a permanecer en sus países.

Se van menos y vuelven más

Uruguay en los últimos años ha experimentado una constante desaceleración de la migración y a la vez ha comenzado a registrar un sostenido incremento de ciudadanos que retornan al país luego de haberse radicado en el extranjero. La crisis global golpea a la población migratoria mundial entre ella a la diáspora de uruguayos en el exterior.

La predisposición a emigrar es un claro indicador de disconformidad con la situación personal, familiar o del país en general. En noviembre de 2008, el 17% de los encuestados expresaba este deseo y un 82% de ellos decía contar con posibilidades reales de hacerlo, un 14% de los mayores de 17 años. De los 445.073 compatriotas residentes en el exterior, 230.332 son hombres y 215.267 mujeres.

En tanto, de acuerdo a la estructura de edades, 140.840 personas entre los 45 y 59 años abandonaron el país en el período señalado, la cifra más alta, y unas 131.940 de 30 a 44 años.

Según Carlos Flanagan (Director general de Asuntos Consulares y Vinculación) aseguro "Se ha frenado la emigración de ciudadanos uruguayos"

A raíz de la crisis financiera económica mundial, se estima que la emigración de ciudadanos uruguayos hacia otros países en forma significativa, teniendo en cuenta además que los destinos preferidos como España y Estados Unidos son las economías más golpeadas.

A esta tendencia de una menor emigración de uruguayos hacia el exterior, se suma el interés de aquellas personas que debieron emigrar y en la actualidad desean retornar el país.

La ley 18.250 promulgada hace un año por el Poder Ejecutivo establece facilidades para propiciar el retorno de compatriotas.

Si bien aún los economistas no se han puesto de acuerdo si se ha llegado el momento de la crisis o cuanto durara la misma lo cierto es que la desocupación que está golpeando la economía de Estados Unidos y Europa afecta en mayor grupo a los emigrantes.

El principal destino continúa siendo España, en el 48% de los casos. Sigue Estados Unidos con 10%, Brasil con el 9%, Italia con el 6% y Argentina con el 5%.

El 2009 culminaría por primera vez en décadas con saldos emigratorios positivos.

Conclusión

Como respuesta a nuestro planteo inicial llegamos a la conclusión que a la hora del hombre poder construir su historia busca establecerse en lugares que puedan ofrecerle mejor estándar de vida como ser los países industrializados de Europa y América del Norte principalmente.

Pero estos países establecen un juego con los emigrantes porque si se precisa de los mismo para desempeñar trabajos que los locatarios rechazan se flexibilizan las políticas migratorias, sin embargo cuando la situación del país receptor empeora los emigrantes son expulsados y los nuevos se encuentran con pautas emigratorias endurecidas dificultando su ingreso.

Si bien en estos últimos años Uruguay se ha caracterizado por ser un país de emigrantes, actualmente la situación se ha revertido con la esperanza de terminar el año 2009 con un saldo migratorio positivo.

Esta situación se ha dado por varios motivos entre ellas la crisis económica, el endurecimiento de las políticas migratorias y la constante violación de los derechos de las personas que emigran. Como son el derecho a la salud, al trabajo, a una vivienda digna, entre otras.

Debemos tener en cuenta que la crisis económica ha significado la pérdida de miles de empleos en especial el de los inmigrantes.

El hombre a la hora de decidir si emigra o no, migra buscando construir un futuro mejor que el que le ofrece su país de origen muchas veces creyendo que la realidad en los otros países es mejor, encontrándose con una realidad que no es la que ellos imaginaban.

Vemos entonces como el hombre a la hora de poder construir su vida se ve cortado en su propio accionar encontrándose con una realidad completamente distinta a la que habían imaginado.

Bibliografía

Enciclopedia- Encarta año 2006

Enciclopedia – Encarta año 2007

Enciclopedia- Encarta año 2008

Acceso Web – Wikipedia

Acceso Web-Uruguay en el mundo

Informe practico- encuesta nacional de hogares ampliada 2006

Diario “El país” Uruguay

Diario “La Republica” Uruguay

Fenómenos externos en la percepción y uso de la imagen indígena: Chile siglo XIX y XXI.

Nombre: Germán González S.

Dirección mail: gh.german@gmail.com

Resumen:

El objetivo de esta ponencia pretende rescatar las imágenes que en Chile se muestran del ser indígena en el siglo XIX y XXI ¿Cuáles fenómenos, factores o influencias construyen dichas imágenes del indígena en Chile?

La hipótesis es la siguiente: el factor de la Ilustración, en el siglo XIX, y el de la Globalización, en el siglo XXI, son los fenómenos principales que determinan mayormente la construcción de dicha imagen.

El problema se refiere y contextualiza a través de las imágenes “idealizadas” del indígena, en referencia a la lucha independentista por su anterior resistencia, en el siglo XVIII, contra el español. En la actualidad se releva un valor cultural y de identidad nacional, realzado por el ideal democrático. En ambos casos, la imagen se somete a los “valores” que predominan en el mundo occidental. La Ilustración promueve la razón por sobre la superstición que se encuentra en el indígena, detectándose una falta de integración entre el sujeto y su discurso respecto a la imagen que se tiene de la nación. En la actualidad, la Globalización promueve la integración de las culturas y de las diferencias raciales.

Se podría concluir que los fenómenos externos mundiales determinan la imagen que el ser indígena adquiere en cada época histórica de Chile, nítidamente diferenciada en el siglo XIX y XX.

Palabras Claves: Imagen - Ilustración – Globalización – Ser Indígena – Chile

Introducción: Percepción y uso de la imagen indígena: Chile siglo XIX y XXI.

Existen dentro de la construcción de una Nación una serie de imágenes. Dichas imágenes pueden ser guerras de gran importancia, personajes de igual condición, e inclusive aspectos típicos de una cultura, su folclor.

Me aventurare a entrar en otra imagen que otorga identidad a una nación, hablo de la imagen de sus pueblos originarios (que en el caso chileno es preponderantemente Mapuche), es decir de aquellas imágenes que representan al ser indígena. Puntualmente hablo de la Nación Chilena, y más

específicamente de aquel siglo que fue el que determinó el porvenir de este país, el siglo XIX. También habré de incluir de modo comparativo el actual siglo que nos acompaña, el siglo XXI. Todo ello por ser un siglo donde se observan otros tantos ámbitos que determinan diversas representaciones del ser indígena en el país. En ambos periodos buscare describir que fenómenos, factores o circunstancias determinan la imagen del indígena.

Considerare para ello, las circunstancias históricas. Las cuales nos hablan en un inicio de una concreción por la lucha independentista contra el español. Y posteriormente en la actualidad, la de una re-definición de identidad para con esta Nación. Buscaremos con todo ello demostrar como el contexto del país y del mundo pueden determinar la relación del indígena para con la Nación Chilena, determinando con ello una representación o imagen.¹⁰⁷⁰

Planteado el objetivo, mi hipótesis rondará en torno a dos conceptos claves. Dentro del siglo XIX defenderemos la idea de que es la Ilustración y su pensamiento, uno de los factores claves que hicieron de la imagen indígena, una imagen usada como icono dentro de la lucha independentista. Para con el siglo XXI el factor clave es la Globalización, por cuanto es un promotor de conceptos de integración que impregnado en el común de la gente, revaloriza sus raíces promoviendo a estos a una idealización, las cuales desde luego han de construir imágenes de cierto tipo del indígena.

Las más importantes fuentes se han de encontrar en el historiador Jorge Pinto, el cual por medio de su trabajo "De la Inclusión a la Exclusión"¹⁰⁷¹, ha de plantear argumentos que contextualizan la relación del indígena para con la nación chilena. Desde allí reconoceremos el contexto general, argumentando la producción de imágenes, en el trabajo, "Iconos de la Identidad Mapuche" la cual bajo la guía de la profesora Margarita Alvarado desarrolla un trabajo de análisis de las diversas imágenes que involucran el imaginario mapuche.

Fenómeno Ilustración y su llegada a nuestras tierras

El periodo de la formación de la Nación la podemos situar específicamente en el siglo XIX, paralelamente a este periodo se había configurado en el ámbito europeo un siglo que habría de ser heredero inmediato de las ideas revolucionarias proveniente con mayor fuerza en Francia, ideas que habían determinado la Revolución Francesa la cual habría de dar a luz una nueva circunstancia de orden social.

La Revolución fue la expresión poderosa de una idea que fue la de imponerse sobre las bases del sistema monárquico, derrocándolo incluso al punto de deslegitimizarlo. Todas estas ideas en Francia son denominadas con el nombre de Ilustración o Siglo de las Luces, en ella los pensadores habrían de manifestar el pensamiento de que la razón humana era el arma necesaria ante la ignorancia y la superstición entre otros elementos. Su expresión intelectual llegó a ámbitos tan amplios como lo fueron las de carácter estético que fueron denominadas posteriormente como Neoclasicismo.

Al llegar dicho pensamiento a tierras nacionales la situación interna entre españoles y criollos era de tensión, en torno a que la percepción mutua se declaraba: "*como una antipatía entre criollos y peninsulares engendrada por la diferencia de los temperamentos y caracteres...Esto genera una recíproca antipatía unos y otros se enlazaban en los sentimientos de fidelidad al Rey, pero ambos se detestaban...*"¹⁰⁷². Y que más aun se reafirmaba en la declaración de que "*Al español le irritan las holgazanerías, la imprevisión y la ligereza del Criollo; lo siente en la sangre un inferior un bastardo de su raza; un calavera y un hablantín incapaz de nada serio... A su turno, el criollo odia con toda su*

¹⁰⁷⁰ En este trabajo, lo fundamental será entender que factores, circunstancias o influencias determinaron un tipo de imagen del ser indígena.

¹⁰⁷¹ *De la inclusión a la exclusión; la formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche.* Jorge Pinto Rodríguez, 2000.

¹⁰⁷² *Encina – Castedo, 1954, Pág. 447*

*alma al peninsular; la tardanza intelectual del gallego se le representa como estupidez; en el catalán se ve un avaro; en el vasco un ave de rapiña, y en todos, advenedizos ordinarios y intrusos que acaparan las fortunas y los empleos y las más ricas herederas”*¹⁰⁷³

Todo esto proyectaba ya en un inicio el fenómeno que podría darse con la sola inclusión de una idea fuerte, que encabezara un ideal de separación y de reconsideración de una circunstancia independentista que siendo en contra de una figura monárquica sería de intenciones semejantes a las ocurridas en Europa, es decir una lucha por la Independencia, ya que si bien se respetaba el nombre del Rey Fernando VII, este al no encontrarse por estar preso en las manos de Napoleón perdía fuerzas

Toda esta situación vendría a sumarse a instancias de influencia, proveniente de hijos nacidos en familias aristocráticas locales que habiendo viajado a Europa traían consigo ideales directamente del núcleo ilustrador. Tal como lo habríamos citado en anteriores párrafos, tanto Francia como Europa se encontraban en el apogeo de la Ilustración y es por ello que no fue raro que el arribo de estos ideales a nuestras tierras se diese en el tiempo cercano.

*“La mayor facilidad de los viajes entre España y Chile, había permitido a algunas personas de este país, visitar la metrópoli; y cuando a muy pocas les había sido dado recorrer los otros pueblos de Europa, habían comprendido que aquella ocupaba entonces un rango muy subalterno entre las naciones de Europa... En la Metrópolis, conocían a algunos hijos de las otras colonias, y en su trato oían que en todas estas existían los mismos vicios y el mismo cansancio contra el régimen al que estaban sometidos”*¹⁰⁷⁴.

Un ejemplo claro de estos nombres es el de Manuel de Salas el cual es uno de los considerados fundador de la República y fue un gran partidario de la independencia, formando parte del primer Congreso nacional que precedió al gobierno militar de José Miguel Carrera, a Manuel de Salas se sumaría, Juan Martínez de Rozas Correa el cual de lecturas ilustradores (Montesquie, Roseeau) habrían de participar en la Primera Junta de Gobierno.

La consecuencia ideológica; La independencia y la imagen del pueblo mapuche integrado

El proceso independentista ya se había afianzado con la ideología ilustradora y lo había hecho por medio de la inicial Primera Junta Nacional de Gobierno que con ideales europeos había dado al territorio el paso al proceso de lucha por la independencia que sería constante hasta el año 1818.

Es este periodo de lucha por la independencia que se ha de incluir al Mapuche al proyecto nacional, partiendo desde el aspecto de la resistencia todo ello debido a que *“las nuevas autoridades que estaban asumiendo el control del país miraron hacia la Frontera tratando de asociar su lucha a la resistencia que había puesto el pueblo mapuche al conquistador español”*¹⁰⁷⁵

Bien adentrado en el proceso de consagración independentista, el icono mapuche se habría de consolidar en ideales políticos *“...después de la Independencia de nuestra patria ningún acontecimiento favorable podría darme mayor satisfacción que presenciar la civilización de todos los hijos de Chile de ambas bandas de la gran cordillera y su unión en una gran familia...”*

*Yo me gozo, pues, mi querido general en la confianza de que no ande muy distante el día en que el bárbaro y errante leñador de las Pampas se convierta en un civilizado pastor, y el pobre desnudo salvaje de la Tierra de Fuego en un industrioso y acomodado pescador”*¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷³ *Óp. Cit, Pág. 478*

¹⁰⁷⁴ *Barros Arana, D, año 1886, Pág. 476*

¹⁰⁷⁵ *Pinto Rodríguez J, año 2000, Pág. 46*

¹⁰⁷⁶ *Carta de O’Higgins a Prieto, Lima, 24 de Octubre de 1830*

Imágenes como reflejo de una ideología

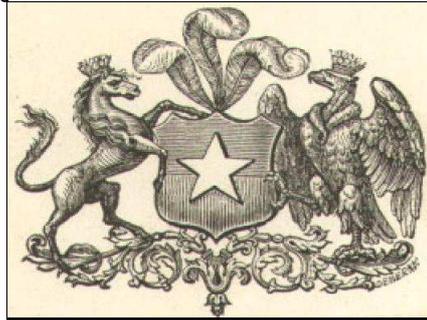


1077



1078

La imagen de Lautaro corresponde a los primeros años del siglo XX, pero corresponde a una representación de una idea proveniente del siglo XIX, por cuanto en el podemos ver una evolución proveniente de la continua imagen que corresponde a la representación de "La Fundación de Santiago" desde donde "se instala una visión del mapuche que lo ubica en un tiempo histórico, más que como sujeto étnico".¹⁰⁷⁹ Desde aquí es que podemos ver la fuerza que toma nuestro icono guerrero que en su cabeza posee unas plumas con los colores de la bandera nacional. Toda una representación de integración y uso ideológico.



La imagen de la izquierda corresponde al primer escudo nacional es del 30 de septiembre de 1812, en ella vemos a dos indígenas bajo la frase de "Post tenebras lux" (traducido del latín significa "Después de las tinieblas, la luz"). A modo anécdota encontramos en la figura de la derecha, una de las primeras imágenes del escudo nacional que al ser confeccionado en Europa (cuna de las artes) no logro confeccionar un huemul, por el sencillo hecho de no conocerlo.

Periodo actual, influencias externas, manifestaciones Artísticas

El fenómeno de la Globalización

Cuando denominamos con un nombre un fenómeno es porque sin duda su fuerza es conocida, y entendamos fuerza por cuanto es amplia y profunda en los sentidos que a ella lo involucren. Para algunos, entendiendo a esos algunos como la amplia gama que busca definir el concepto de

¹⁰⁷⁷ Lautaro, habitualmente considerado como el mayor estratega mapuche, según retrato idealizado de principios del siglo XX. Autor Pedro Subercaseaux.

¹⁰⁷⁸ Pedro Lira, *La Fundación de Santiago*, óleo sobre tela, Museo de Bellas Artes, Santiago

¹⁰⁷⁹ http://www.puc.cl/sw_educ/icomapu/html/mu_frame.htm

Globalización, este fenómeno es la continuación histórica de procesos anteriores en el curso de la modernización de occidente; *“de la internacionalización que se inicia con las navegaciones transoceánicas en el siglo XV, y de la transnacionalización y expansión de capitales de fines del siglo XIX y primera mitad del veinte”* ¹⁰⁸⁰

Esta sin duda sería parte del análisis económico, que desde luego consideraría aquel fenómeno como dentro de este tipo.

Una perspectiva más amplia y ya algo menos conformista considera que es también un fenómeno en que fundamentalmente se da una asimetría, dándose globalizadores, globalizados y excluidos. Existen desde luego otras percepciones y juicios pero para los fines de este trabajo no son de gran utilidad, debido a que concentran un “malestar” en torno a quienes considerar culpable de dicho fenómeno, entiéndase Norteamérica y específicamente Estados Unidos.

De todos modos lo importante es que consideremos a este fenómeno, que aunque carente de grandes fundamentos intelectuales, posee en cierta medida la transnacionalización de culturas antiguamente mucho más distantes que a la hoy distancia de un clic! Y que sin duda han puesto a prueba los pilares identitarios tanto de cada ser humano como de cada nación.

Es este fenómeno de análisis identitario donde más nos concentraremos, debido a que es en ella que hemos de observar un cuestionamiento que se enraiza en nuestra Nación.

Primero observemos como de gran manera el sentido de identidad se ha moldeado en torno a una identificación global. ¿Quiénes somos? ¿Cuáles son nuestras “raíces” como seres de un espacio, de una nación? ¿Qué nos distingue del otro? Sin duda la Globalización ha traído ciertas reflexiones, “Comunidad Global”, viene a resaltar la idea de que todos estamos “on – line” con el mundo y que más aun estamos todos dentro de un gran escenario global.

Lo conflictivo y lo determinante viene cuando *“en el escenario del tiempo globalizado que estamos viviendo se advierte en ámbitos dispares, que no tienen conexión entre sí, los pueblos indígenas, las reformas educativas, las culturas de ancestros... se advierte, un clima de ideas en común, alimentado básicamente por la idea – fuerza de la diversidad y por la valoración y defensa de los particularismo culturales, sean estos étnicos”*. ¹⁰⁸¹

Y lo entendemos conflictivo en tanto han de desarrollarse en el discurso globalizado conceptos que apuntan a favorecer la perspectiva de la Globalización, estos conceptos son Democracia, Libre Comercio, Derechos Humanos, “ciudadano global” entre otros conceptos innovadores y/o de renovado uso. Y que en el resultado de su aplicación se ven contradecidos en la exclusión de aquellos que al no reunir los requisitos se han de ver fuera de esta “aldea global”, ya fuese por pertenecer al tercer mundo, como sencillamente por no saber usar un celular.

Al momento de abrir el escenario del mundo en torno a quienes conformamos dicho espacio global, estamos abriendo los aspectos de diversidad cultural *“que a su vez constituye un fenómeno de cohesión social y de apelación identitaria”* ¹⁰⁸²

Es esta apelación identitaria la que describe épocas actuales la que nos importa, todo ello en base a que si bien en este periodo Globalizado las barreras se han hecho ideológicas y no físicas, y que más aun todo gira en torno a una búsqueda ética en común, es cuando más nos hemos adentrado a buscar lo que nos diferencia del otro.

Bernardo Subercaseaux es un convencido que las dinámicas culturales han de generar en tiempos actuales, ya sea agentes negativos como positivos y que es este equilibrio (idealizado de cierto modo) que en alguna medida nos encontramos. Cita actividades culturales de fuerte carácter

¹⁰⁸⁰ Subercaseaux B., 2002, Pág. 9

¹⁰⁸¹ Subercaseaux B., 2003, Pág. 10

¹⁰⁸² Óp., Cit. Pág. 16

globalizado, como MISS PELARCO en Talca, para demostrarnos que entre el oleaje local como global se hace una sola marejada, navegable para el ser Globalizado.

Declarando con ello que *“la lógica globalizadora encierra en sí misma dos dinámicas que conviven en permanente tensión: una dinámica homogeneizadora y una dinámica heterogeneizadora, las que permiten la coexistencia de fenómenos transnacionales como fenómenos locales”*¹⁰⁸³

Las expresiones Globalizadoras

Dentro de esta cita de los valores globales para con el problema indígena, es que debemos sacar a la luz, el fenómeno de “unificar las necesidades”, que se ha de dar en el interior de nuestras clases sociales. Como bien sabemos las expresiones sociales se han de dar por medio del arte, de la música entre otras expresiones. Y se ha dado en las últimas décadas de la mano con la globalización un fenómeno que consiste en la defensa de lo nuestro, particularmente hablamos de una amplia gama de gente de todas las clases sociales e intelectuales que perteneciendo o no al mundo mapuche lo han de integrar en torno a que se reconocen sus elementos culturales “puros” que luchan contra los elementos “impuros” que la sociedad global ha de imponer como términos de “lo de afuera” por sobre lo “tradicional”, desde luego existe una desvirtuación de los conceptos, pero la esencia de que lo local lucha contra lo global se ha de mantener. Esto se puede explicar en la siguiente afirmación: *“En muchas caracterizaciones de la cultura el problema se asienta sobre una dicotomía falsa entre lo global y lo local, asumiendo que lo global incluye homogenización e identidad indiferenciada, mientras lo local preserva la heterogeneidad y las diferencias”*¹⁰⁸⁴

Es desde esta lógica que se ha de dar la circunstancia de querer proteger lo local ante la intrusión de la globalización. Esto deriva, según el razonamiento del autor en una suerte de primordialismo que fija y romantiza las relaciones sociales y las identidades. *“Lo que es necesario analizar, en verdad, es precisamente la producción de localismo, es decir, las máquinas sociales que crean y recrean las identidades y diferencias que son entendidas como lo local”*¹⁰⁸⁵. Todo esto quizás en una búsqueda por sostener la posibilidad de preservar o restablecer identidades locales, pues tal pretensión supone que dichas identidades están “afuera” y protegidas contra los flujos globales del capitalismo.

De este modo es que llegamos a las expresiones globalizadoras. Estas expresiones que se han de someter a esta protección del ser indígena, del ser mapuche y es una protección profundizada en la globalización, debido al fenómeno citado. Desde luego a esto se han de sumar factores como la mayor educación del país, pero así y toda la educación ha de reflejar momentos de percepción intencionada de la elite intelectual del país y este siglo aun busca por desligarse de las consecuencias de otros siglos. En el caso puntual chileno las expresiones se han de encontrar por todos lados, el cine, la pintura e inclusive el uso turístico todos ellos han de manifestar un apoyo al valor mapuche, pero son reconocimientos fijados solo en iconos claves, ya sea el cultrún, la machi, el weichafe y el cacique entre otros iconos los cuales son entre toda esta lucha por valorar y rescatar, los iconos constantes.

“La evidencia Plástica”

¹⁰⁸³ Óp., Cit. Pág. 25

¹⁰⁸⁴ Op., Cit: Pág. 26

¹⁰⁸⁵ Óp., Cit. Pág. 27



1086

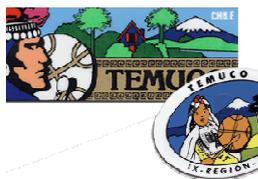
También se han de encontrar posturas en algunas menos “catedráticas” expresiones, que si bien son de generación personal vienen a reflejar las consecuencias de una educación y de una época.



Estas imágenes son provenientes de los muros de la calle de Santiago, en ellos podemos observar cómo se repiten los iconos naturales, como también simbólicos reflejados en el Cultrún. Esta imagen al igual que muchas otras viene a reflejar múltiples elementos a considerar. En primer lugar la múltiple fusión de elementos ajenos en lo concreto del problema mapuche. Enumerémoslas:

Estas imágenes se encuentran en el centro del país, lejos físicamente del lugar en conflicto, sur del país. Su producción es una percepción intencionada y solo viene a hablar de lo mapuche, sin ser explícito en el mensaje. Su técnica se relaciona con otras tendencias histórico - políticas del país, por ejemplo el muralismo de protesta de la izquierda de la década de los 70 y 80

Como podemos ver solo algunas de las expresiones citadas vienen a demostrar un amplio universo de perspectivas, tanto globales como locales, de una circunstancia local. Lo cual ha de promover una fusión de elementos que determinan la perspectiva de un problema, de una imagen como la de este caso la del Mapuche



¹⁰⁸⁶ Guillermo Merino - José Troncoso, Monumento a la Araucanía, Temuco, 1990.



Conclusión

A lo largo de esta investigación hemos querido contemplar un sin número de factores que nos podrían haber ayudado en esta construcción de una red de factores que hicieran de la imagen indígena en cada uno de los siglos tomado, una imagen idealizada de pensamientos sociales, culturales y políticos. Creo haber logrado un primer objetivo, que consistía en demostrar como los pensamientos de la época determinaron cierto protagonismo del mapuche desde el punto de vista concreto como plástico (considerando como plástico lo involucrado con las artes). Sin duda no podemos dejar afuera aspectos que se han de repetir en ambos siglos. Y que contempla la situación de exclusión que en ambos periodos se dio.

Suena algo contradictorio hablar de exclusión, mas aun después de haber visto dos periodos de "idealización" de su imagen. El argumento se ha de encontrar en la realidad tacita que de conocimiento general declara, que los mapuches en el siglo XIX fueron discriminados por su "ignorancia" no ilustrada, que trago consigo la evangelización de la Araucanía. Y más aun en tiempos actuales una discriminación de tipo política. Estos puntos que aunque no son la esencia de mi investigación declaran de igual modo, un fenómeno que se ha de ligar con las expresiones plásticas. Y es la ya nombrada idealización. Este fenómeno bajo la mano de pensamientos de carácter mundial tiende a homogeneizar los elementos tanto globales como locales. Creo haber dado los suficientes argumentos para este efecto.

De todos modos lo más importante proviene del hecho de que han de existir expresiones que no necesariamente provienen de mentes con gran preparación educacional, cultural o social. Las producciones artísticas para con el Mapuche son una manifestación o una concretación de lo que se ha de ver a simple vista, desde la ignorancia, desde la TV, desde la calle. Con lo cual al momento de realizar esta investigación no pude dejar "fuentes" no oficiales fuera del análisis, todo ello a la causa que ya explique, debido a que son una expresión de percepción semejante a la del siglo XIX, siglo XX, siglo XXI.

Finalmente debemos recalcar que existen un gran número de imágenes que reafirman lo planteado en estas líneas, muchas de ellas por ser este un formato de presentación bastante breve no pudieron ser incluidas en estas hojas. De todas formas creo haber sido puntual con las imágenes.

Bibliografía

- Bernardo Subercaseaux, "Nación y Cultura en América Latina" Diversidad cultural y globalización, año 2003, ediciones LOM.
- Diego Barros Arana, Historia General de Chile, tomo 7, año 1886, Biblioteca nacional.
- Instituto estética Universidad Católica de Chile, "Iconos de la identidad mapuche" Representación y montaje de un imaginario.
- José Aylwin O, Derechos Humanos y Pueblos Indígenas, año 2003, Universidad de la Frontera.

- Jorge Larraín, Modernidad e Identidad en América Latina, año 1997, revista UNIVERSUM, Universidad de Talca.
- Jorge Pinto Rodríguez, De la Exclusión a la Inclusión. Año 2000, Colección IDEA.
- Rolf Foerster, Introducción a la Religiosidad Mapuche, año 1995, Editorial Universitaria.

CURRICULUM VITAE

German Hernan Gonzalez Soto

ANTECEDENTES PERSONALES

- **RUT:** 16.098.153-9
- **Fecha de Nacimiento:** 28/08/1985
- **Estado Civil:** Soltero
- **Domicilio:** Bucalemu 4769, Ñuñoa
- **Teléfono particular:** 8393319 - 089532875
- **Actividad actual:** Estudiante Universitario

ESTUDIOS

- **Estudios primarios:**
 - Colegio Maya Scholl (1991-1998)
- **Estudios secundarios:**
 - Colegio Maya Scholl (1998-2003)
- **Estudios superiores:**
 - 2004- 2007 Licenciatura en Historia. Universidad Andrés Bello
 - 2008- a la fecha. Pedagogía en Historia y Geografía. Universidad Católica Silva Henríquez

Título: “Sujeto, poder y ley en la crítica foucaultiana del estado moderno y su repercusión en el enmarque epistemológico de un pensamiento plenamente latinoamericano.”

Gabriel Iribarne

Estudiante de Licenciatura en Filosofía.
Facultad de Humanidades – UNNE – Chaco
g_iribarne@hotmail.com

DNI: 32.323.229

Dirección: Alem 136 – Resistencia, Chaco, Argentina

Introducción

Tras la aparición del Estado Moderno¹⁰⁸⁷ comienza a contemplarse casi paralelamente el concepto de soberanía, lo cual dejaba entrever la necesidad de que el Estado sea un cuerpo autónomo, por encima del cual no debía existir ningún poder que decida.

Ahora bien, la perspectiva foucaultiana nos ofrece un nuevo punto de vista histórico a esta concepción de Estado permitiendo una nueva interpretación de la teoría política clásica. Dicha teoría presenta diferencias insalvables con la propuesta foucaultiana principalmente por el objetivo que cada una de ellas persigue. Así encontramos por ejemplo que la teoría clásica gira fundamentalmente en torno al problema de la legitimación del Estado de Derecho; mientras que Foucault presenta como eje de su teoría el análisis de las relaciones de dominación.

Como vemos estas posturas se basan en concepciones diferentes del Estado. La primera se centra en la idea de un Estado compuesto primordialmente por derechos y obligaciones; lo que presupone considerar, como supuesto metodológico, la existencia de un sujeto al cual hacen referencia los derechos, y a su vez la existencia de un soberano al cual se le deben las obligaciones. La segunda perspectiva en cambio, no parte de los términos de la relación, sino de la relación misma; es decir de la relación que tiene como resultado un soberano o un súbdito. La determinación y posterior estudio de la misma posibilita un conocimiento sobre el Estado que difiere sistemática y estructuralmente de la anterior. Mientras la primera estudia derechos y obligaciones, la segunda aborda los procesos que tienen como consecuencia derechos u obligaciones.

Los estudios realizados sobre el marco teórico de una filosofía o pensamiento latinoamericano hacen posible discernir un primer tipo de enmarque para la misma, éste consiste en un principio histórico que funciona como condición de posibilidad de la misma. Por otra parte el análisis de las relaciones de dominación en la aparición del estado moderno y en general en los actuales mecanismos de legitimación del poder desarrollados por Foucault en *Defender la Sociedad*, permite a su vez relacionar los conceptos que ponen en juego dichas relaciones de poder con la evolución histórica de las diferentes dominaciones en Latinoamérica. De esta manera es posible plantear un cuestionamiento de fundamental importancia al principio mismo de la historicidad, es decir, al principio que, según ciertos pensadores latinoamericanos, actúa como el factor de posibilidad del pensamiento latinoamericano.

Bajo esta circunstancia el principio de la historicidad podría ser entendido distintamente a la luz de los conceptos problematizados por el análisis del estado moderno a partir de las relaciones de dominación.

¹⁰⁸⁷ Es decir aquella forma de organización surgida entre los siglos XIV y XV utilizada como basamento de la Edad Moderna y parte de la Contemporánea.

Parte I

¿Por qué se hace necesario estudiar las relaciones de dominación como relaciones de fuerza para entender la constitución de la soberanía? Para explicar este punto Foucault analiza la relación entre poder, verdad y derecho y su papel en la legitimación de los estados nacionales europeos en la modernidad. Estos tres conceptos son fundamentales para entender el desvío que representa la obra foucaultiana con respecto a la teoría político-filosófica: el poder impone la búsqueda de la verdad, es decir, en tanto que el poder representa un cierto tipo de imposición, también representa un cierto tipo de verdad; a su vez, esa verdad genera discursos verdaderos, tales como el discurso del derecho; a su vez el discurso del derecho provoca efectos de poder, tales que estos terminan regulando la búsqueda de la verdad.

Ahora bien en la teoría clásica sobre la soberanía la figura central del poder es el rey. Toda reflexión política girará en torno a la legitimación de los límites y alcances de ese poder real. Es definitiva, afirmar que la verdad deriva de dicho poder, consiste en la acción directa de afianzar sus efectos de poder (en tanto que discursos verdaderos: derecho). Este tipo de mecanismos esconde en última instancia el hecho de la dominación de un poder y de la imposición de una verdad, sin embargo, tal como afirma Foucault, “por dominación no me refiero al hecho macizo de una dominación global de uno sobre los otros o de un grupo sobre otro, sino a las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse dentro de la sociedad: en consecuencia, no al rey en su posición central, sino a los súbditos en sus relaciones recíprocas; no a la soberanía en su edificio único, sino a los múltiples sometimientos que se reproducen y funcionan dentro del cuerpo social”¹⁰⁸⁸. Estos focos de atención constituyen los cimientos del edificio de la teoría foucaultiana, en tanto que descentran el eje del tratamiento del problema del poder. Pues, si consideráramos un el hecho bruto de la dominación (como contraposición a la dominación oculta en las instituciones, tal como la describe Foucault), terminaríamos por analizar una guerra de dominación de una soberanía sobre otra soberanía, la dominación de los invasores sobre invadidos, a este respecto Foucault cita constantemente el caso de la invasiones normandas en Inglaterra a partir de la batalla de Hastings en el 1066.¹⁰⁸⁹

A este punto es posible asegurar que el análisis foucaultiano del Estado no se centra en la figura del rey, (en tanto que figura que ejerce el poder) sino que se basa en los efectos de poder, en aquellos que son objeto de dominación, o mejor dicho, allí donde la dominación se torna visible. Es preciso mencionar que en la teoría clásica de la soberanía el objeto de estudio no se limita al poder del rey, sino que se extiende al súbdito; en la teoría foucaultiana, el objeto de análisis más que uno u otro estará orientado hacia la relación misma de dominación, dejando así de lado el esquema básico de la soberanía que estipulaba su estructura en base a la división social de súbdito-soberano.

Justamente en esto reside el gran distanciamiento de la teoría política clásica, ésta considera al Estado soberano como un estado de obligaciones y derechos en donde el súbdito [sujeto]¹⁰⁹⁰ constituye una parte del cuerpo social, mientras que Foucault propone estudiarlo a partir

¹⁰⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000, p. 36.

¹⁰⁸⁹ Este tema será desarrollado con mayor profundidad en el capítulo segundo del presente informe. Para información más detallada sobre el tema, ver: FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000, pp. 85 – 109.

¹⁰⁹⁰ Foucault define al sujeto de la teoría de la soberanía como el paso del sujeto al súbdito: un sujeto libre que es sujetado, hecho súbdito, por las relaciones políticas de dominación, instaurando así las categorías de análisis propias de la soberanía: súbdito-soberano.

de una serie de relaciones de fuerzas que se configuran en un primer momento como relaciones de dominación.

El esquema de legitimación de la teoría de la soberanía, es resumido por Foucault como: el de la Triple Primitividad. Este tratamiento de la teoría filosófico-política clásica se centra en la crítica de tres conceptos fundamentales y estructurales de dicha teoría, estos son, Sujeto, Unidad de Poder y Ley. Es en relación a esta concepción filosófico-política que Foucault afirma que, "la teoría de la soberanía se propone necesariamente constituir (...) un ciclo, el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], mostrar como un sujeto –entendido como individuo dotado, naturalmente (o por naturaleza), de derechos, capacidades, etc.- puede y debe convertirse en sujeto [súbdito], pero entendido esta vez como elemento sometido en una relación de poder".¹⁰⁹¹ Los conceptos que la teoría de la soberanía despliega son por ende los tres ya nombrados, sujeto, unidad de poder y ley, expresados en y a través de: la preexistencia de un sujeto que a su vez debe ser dominado o limitado por las leyes, haciendo referencia al pasaje de un individuo libre a un individuo sometido a las relaciones de dominación política; en la preexistencia de un pacto, que funda la unidad de poder de la cual se desprenden los demás operadores e instituciones del cuerpo político; y por último en la preexistencia de una ley natural que otorga un marco general de legitimidad a un estado de ley positiva (en tanto que concepto de ley fundamental que otorga legitimidad al demás conjunto de las leyes constituyentes del estado).¹⁰⁹²

La crítica de estos tres conceptos es expresada por Foucault tomando siempre como punto de partida la oposición entre legitimación y relaciones de dominación.

Al concepto de sujeto: Partir de la relación de poder misma, y en última instancia considerar como susceptible de análisis sus efectos, es decir, los elementos sobre lo que recae su acción. Por ende no se trata de un estudio del sujeto que deviene súbdito, es decir, no tomar en consideración al sujeto como elemento previo a la relación de poder, sino partir de la relación de poder misma, en lo que ésta tiene de fáctico o efectivo; más detalladamente: entender cómo los sujetos son fabricados por estas relaciones de poder que responden en definitiva a relaciones de dominación.

Al concepto de Unidad de Poder: No tomar el cuerpo político completo como unidad de poder, sino comprenderlo como estrategias múltiples de dominación. Es decir, comprender los diferentes tipos de relaciones de poder como constituyentes de una estrategia global que se aplica o se hace efectiva en las tácticas locales de dominación. Puntualmente, antes de una unidad de poder siempre existe una mecánica de poder, determinada en primera instancia por el tipo de relaciones de poder que atraviesa a una sociedad en particular. Por ende a una unidad de poder es posible oponerle una forma de hacer.

Al concepto de Ley: Por último, sobre el discurso de la legitimidad fundamental, no entenderlo como un discurso que la posibilita en sentido de "algo previo", sino más bien en el sentido de aquello que lo "hace perdurar". El derecho aparece como el efecto de poder de la imposición de una verdad. Lo interesante de este tipo de efectos es que a su vez, continúa reglando lo que debe ser verdad, es decir, determina los métodos de observación y de producción de verdad.

La tesis Foucaultiana que sostiene la teoría de las relaciones de dominación no es otro que el expresado por la inversión del aforismo de Clausewitz, "que la política es la continuación de la

¹⁰⁹¹ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000, p. 49

¹⁰⁹² Para una mayor profundización en los procesos de legitimación presentes en la teoría de la soberanía ver: Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Trad. Antonio Escohotado, Losada, Bs. As., 2003, pp. 63; 125; 165; 130

guerra por otros medios"¹⁰⁹³, esto significa que el estado no destierra la guerra, al contrario, la institucionaliza y por ello mismo la convierte en el motor de sus instituciones

Parte II

El pensamiento latinoamericano constituye más que una corriente determinada o una idiosincrasia particular, un ámbito de elaboración y reelaboración del pensamiento. La historia de la conformación de los países independientes de centro y sur América nos demuestra su heterogeneidad con respecto a la conformación de un corpus social. La historia, tradición, e inclusive religión de los pueblos que conforman la totalidad de los latinoamericanos es extremadamente variada y hasta en ciertos puntos contradictoria, y aún es posible sumar complejidad a la cuestión invocando la forma en la cual tal inmigración se llevó a cabo, es decir: la conquista de América.

El desarrollo cultural a partir de un hecho tan traumático como lo fue el de la conquista no podía no partir de un concepto fundamental como el de la otredad, tal como afirma Roberto Fernández Retamar en *América Latina en sus Ideas*, "cuantos quisieron preservar de veras nuestro ser, original y difícil, nuestra contribución específica a la humanidad, contra las formas variadas del colonialismo (es decir, contra la empobrecedora sumisión al mundo occidental), se vieron obligados siempre a enfatizar nuestra otredad: 'nosotros somos un pequeño género humano', escribió insuperablemente Bolívar en 1815".¹⁰⁹⁴ Como nota al margen es necesario mencionar que no se tratará la cuestión de la otredad en sí misma, sino que se la tomará en cuenta a partir de la importancia de las relaciones, principalmente intelectuales, que se dieron entre Latinoamérica y Europa.

Retamar deja muy claro que nuestra identidad no responde a este concepto de otredad, es decir, las distancias y diferencias entre Latinoamérica y la metrópolis, el viejo mundo, no son la fuente constituyente del ser latinoamericano. Sin embargo no se puede dejar de lado tal diferenciación, que si bien no es esencia (hablando en un modo alegórico), si constituye la condición de posibilidad sobre la cual ha de desarrollarse el camino del pensamiento latinoamericano.

El colonialismo en América constituye el sentido primordial de este concepto de otredad. En este conflicto entre viejo y nuevo mundo, aparece una contradicción entre idea y praxis de una Europa que propone un modelo sólo a la mitad: "el hecho memorable de ver a Toussaint L'Ouverture esgrimir las ideas más avanzadas y generosas de Occidente (las ideas igualitarias, anticolonialistas y antiesclavistas de la revolución francesa en ascenso) contra las tropas opresoras del representante y heredero directo de aquella revolución burguesa, Napoleón (tropas que debían restablecer en Haití el colonialismo y la esclavitud)".¹⁰⁹⁵

Sucesos tan contradictorios y paradójicos como el mencionado, se repiten a lo largo de toda la historia latinoamericana, y se constituyen como el paradigma de la comunicación del pensamiento occidental (tal como lo define Retamar) y el pensamiento latinoamericano. Una primera constitución de lo occidental en Latinoamérica está entonces determinada por el colonialismo, en tanto que es aquella que "... [Nos vincula] unos y otros en una historia común".¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹³ FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2000, p. 28

¹⁰⁹⁴ RETAMAR, Roberto, F. *América Latina y el trasfondo de occidente en: América Latina en sus ideas*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1993, p. 330

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 308

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, p. 304 (Lo agregado entre corchetes es propio: de la cita original: "...vinculados unos y otros en una misma historia común")

Este sentido de la colonia encarnado como principio de la historicidad, y también en el campo del pensamiento como historia de las ideas, nos remonta a una determinada situación, estableciendo de esta manera un elemento o concepto diferencial que nos permite dar sentido o al menos un sentido a la filosofía latinoamericana pudiéndola entender como tal.

Conclusión

Las relaciones de dominación tal como se encuentran explicitadas por Foucault, tienen como principio de inteligibilidad, la guerra lisa y llana. Si bien no es necesario a nuestro fin exponer y definir tal principio, si se muestra como fundamental demostrar que tal principio, o mejor dicho, lo que dicho sentido busca explicitar (las relaciones de dominación), resultan incompatibles con la teoría de la soberanía. Esta concepción (la de la soberanía) radica en una solución dialéctica de los problemas políticos en relación a la constitución de los estados modernos, precisamente en la creencia de que resulta posible distinguir un estado neto de paz de otro neto de guerra. Siguiendo este modelo de pensamiento se ha llegado a definir el Estado como un momento atravesado por relaciones pacíficas, por contraposición a estados anárquicos, en los cuales las relaciones de violencia, de poder, de dominación se imponen unas a otras por falta de un poder único superior capaz de mediarlas.

Basándonos en esta primera argumentación crítica es posible poner en entredicho el concepto mismo de la otredad. De hecho, este principio (el de la otredad), tiene su fundamento en la teoría de la soberanía. El principio de historicidad que se muestra a lo largo del pensamiento de varios autores latinoamericanos como condición de posibilidad, en tanto que define nuestra cultura a partir de un hecho singular se encuentra a su vez tomado por ciertas corrientes de pensamiento europeas, en este caso aquella que viene a título de nuestro tema es aquella teoría político-filosófica de la soberanía. Este tipo de elaboraciones generalmente recaen en considerar la conquista, la colonia y el neocolonialismo, como una forma de dominación maciza; sería práctico a este fin recordar el ejemplo que Foucault cita sobre las invasiones normandas en Inglaterra.

Pensar la dominación en América latina, implica no pensar una dominación Europa-Latinoamérica, como sucede con el concepto de la otredad, sino más bien pensar cómo los modelos de pensamientos europeos, que dan lugar a la legitimación de las pequeñas dominaciones se filtran en un marco del desarrollo intelectual latinoamericano que busca su propia autonomía. En este sentido es usado el objeto de crítica como crítica misma.

En segundo lugar, y como consecuencia de la crítica al pensamiento de la otredad, debería reconsiderarse la validez o legitimidad presente en el principio de la historicidad, en tanto que condición de posibilidad de un pensamiento propiamente latinoamericano. A este punto cabría plantearse las diferencias fundamentales entre el proceso de nacionalización europeo y el proceso de conquista sudamericano. Esto no implica directamente una crítica o una desvalorización hacia los pensadores que asientan o asentaron el eje de su investigación en este proceso. Lo único que se pretende plantear con tal premisa es hasta qué punto el hecho de la colonia nos distancia de Europa y en qué punto nos acerca. Lo cual sugiere de alguna manera la pregunta de si resulta lícito plantear la historia latinoamericana como una historia de dominaciones diferentes a las dominaciones europeas o como un tipo de dominación más, provenientes de aquellas. Este punto de vista puede proveer nuevas perspectivas para pensar el ser latinoamericano a través de su historia, y su vez repensar su historia misma, o mejor dicho, el acento sobre su historia misma, ya que ésta puede interpretarse como la historia de la dominación europea en América latina o como la historia de la evolución de un tipo de relaciones de dominación que están a la base de los desarrollos sociales, políticos y económicos de la Europa moderna.

CURRICULUM VITAE

DE:

Apellido y Nombres: Iribarne, Gabriel

Lugar de nacimiento: Capital Federal, Argentina

Fecha de nacimiento: 05 de Mayo 1986

Número de Legajo: 20.418

DNI: 32.323.229

Nacionalidad: Argentina / Italiana

Estado civil: Soltero

Domicilio: L. N. Alem 136; Resistencia (Chaco)

TEL: 03722-423909

Celular: 03722-15-863682)

e-mail: g_iribarne@hotmail.com

Formación: Tercer año de bachillerato diversificado-matemática y diseño

Nombres: William Iroldi

Eje temático o mesa: Mesa adolescente

Correo: wifeirca@hotmail.com

“Hombres u Hombre” como poseedor del poder.

Dos formas de ver al superhombre de Nietzsche: desde la metafísica y de la dialéctica.

Para esto se parte de la metamorfosis del camello, León, y finalmente niño, con el fin de explicar y fundamentar la idea general.

Partiendo de un enfoque general acerca de la idea de superhombre nitcheano, hablamos de una persona capaz de generar su propio sistema de valores, identificando como bueno todo lo que procede de su genuina voluntad de poder. Este no se basa en lo que la religión promete después de la muerte; él solo se basa en lo real y en lo que puede ver, es un ser que ante todo razona, no quiere decir que no sienta, este se deja llevar por sus pasiones muchas veces dejando el razonamiento de lado, pero a su vez se domina a sí mismo, no busca solo el placer.

Pero para que esto se de es necesario un cambio de hombre a superhombre. Para esto se considera un espíritu fuerte, paciente en el que habita toda la veneración, capaz de aceptar cualquier carga aún desconociendo la misma, de este modo accede a todos los posibles conocimientos, pero no tiene ninguno por ignorar el porque.

Así se realiza un sinfín de preguntas ¿por qué? o ¿qué es esto? ante la respuesta. He aquí la representación del camello. Llegado este momento clave de desconcierto y verse como uno más de los que sabe que no sabe, se da el cambio a aquella persona capaz de generar libertad para establecer “yo quiero”, “quiero” saber el por qué de todo lo que me inculcaron.

De esta forma se enfrenta con el espíritu que establece, “tu debes”, siendo este el creador de todo el conocimiento que hasta ahora el espíritu fuerte manejaba. Para esto llega el león, para crear libertad de decir no aunque el deber lo imponga y libertad para un nuevo crear, se ve encaminado entonces el superhombre. Pero aún no puede crear valores, para esto debe asemejarse a un niño y ¿por qué?, por todo lo que simboliza un niño, inocencia, olvido un nuevo comienzo, una rueda que se mueve por sí misma; pero ante todo la capacidad de crear su vida conforme a cosas; de las que se desconoce el por qué.

Ahora bien, lo anteriormente mencionado nos remite a pensamientos de Nietzsche considerados como base para observar de dos puntos de vista un problema preponderante en la filosofía: la dualidad entre espíritu y materia. Esta cuestión se puede abarcar desde diversos enfoques como se ha podido ver a lo largo de la historia. Un punto interesante para poder analizarlo es la dualidad entre el “tu debes” y el “yo quiero”, planteándose: cual es más importante y cual es el primero.

Para dicho se considera, mencionado anteriormente, dos corrientes la metafísica y la dialéctica. Que servirán de apoyo para cada uno de los términos “tu debes”-“yo quiero” respectivamente, que utilizaremos para responder a la interrogante planteada líneas atrás.

Desde la metafísica caracterizamos a las masificaciones, quienes son subordinadas por unos pocos como un “yo quiero” y vemos a los que manejan el poder aquellos que apuntan a un bien individual, como el “tu debes”.

Ahora bien, el “yo quiero”, acepta y se da cuenta de que ya no desea ser dirigido por el “tu debes” y comienza a observar que todo lo que es exterior a él y lo que los dominantes le hacen llegar no esta del todo claro pues nos dan la información y un posible razonamiento que da lugar a muchas dudas; ante esto entiende que es mejor liberarse del “tu debes” e ir más allá, (como la metafísica establece), más allá de lo que el mundo me da, de lo que el dominante me da.

En este punto en particular entendemos que desde la metafísica el “tu debes” es el más importante, pues este simboliza el límite que ésta quiere superar, de lo contrario no existirá un “yo quiero” que contradiga la imposición, imposición que me impide ir más allá, más allá de lo que el mundo me establece, más allá de lo que el hombre me da, gracias a esto aparece el “yo quiero” que cumple con lo que dicha corriente implica. De lo contrario no existiría un afán por continuar superándose, por ir más allá de lo material, más allá de la meta.

Luego de la liberación, es necesario hacerme cargo y comenzar a pensar en “una rueda que gira” por sí sola para comenzar a generar nuevos valores independientes de “tu debes”. Se genera entonces la metamorfosis hacia el superhombre, representado en un “yo quiero” superando el “tu debes” que no me permitía generar mis valores.

Aparece aquí por oposición, las primeras ideas de dialéctica considerando que esta corriente apuesta a la sociedad, a un bien en común y no a uno individualista, observamos que la idea metafísica se cambia por dialéctica, ya que el individualismo dejó de ser importante y pasó a importar el popular.

Desde este otro punto de vista, la dialéctica, se observa la dualidad “tu debes” y “yo quiero”, partiendo de una de las leyes de esta corriente: ley del tránsito de los cambios cuantitativos a cualitativos; la ley de tránsito de los cambios cuantitativos a cualitativos trata de cómo y de qué manera discurre el proceso de desarrollo.

Para comprender la esencia de esta ley se debe poner en claro, ante todo, que es calidad y cantidad. En torno de nosotros hay muchos objetos y fenómenos de lo más diversos, y todos ellos se mueven y cambian sin cesar. Mas, a pesar de ello, no los confundimos, los distinguimos y determinamos. No los vemos como si estuvieran fundidos en una masa gris y amorfa, sino que cada uno de ellos se distingue de los otros por particularidades y propiedades inherentes a él solo.

La calidad es lo que hace que un objeto sea precisamente lo que es y no otro, y lo distingue de los demás objetos.

La calidad se manifiesta en cualidades. La cualidad caracteriza una cosa por algún aspecto determinado en tanto que la calidad da una idea de conjunto del objeto. El color amarillo, la maleabilidad, y otros rasgos del ORO tomados por separado son sus cualidades, y estas cualidades juntas son su calidad. Además de una calidad determinada, cada objeto posee también cantidad. A diferencia de la calidad, la cantidad peculiariza al objeto bajo el aspecto del grado de desarrollo o intensidad de las cualidades que le son inherentes, así como del de su magnitud, volumen, etc. Como regla, la cantidad se expresa en número.

La cantidad y la calidad son un todo único, porque representan aspectos de un mismo objeto. Pero entre ellas existen también grandes diferencias. El cambio de la calidad lleva al cambio del objeto, a su transformación en otro objeto; el cambio de la cantidad dentro de ciertos límites no da lugar a una transformación visible del objeto.

Se ha explicitado anteriormente como el “tu debes” fue superado por el “yo quiero”, dando lugar a la dialéctica quien defiende que es más importante el “yo quiero”. Pero no es posible olvidar que desde un principio el “yo quiero” fue, una masificación y según la concepción Nietzscheana de superhombre, este, es un ser que no se deja dominar por otros (por masificaciones). Implicando esto que luego de llegar a una superioridad masificada, haya un conflicto interno donde estos superhombres por individual decidan apartarse de un “yo quiero común”; ocurriendo la ley de cantidad por calidad en este sentido. El “yo quiero” en cantidad logra alcanzar la meta propuesta (superar el “tu debes”) pero no lo hizo en calidad, ya que la calidad del superhombre debe ser medida individualmente puesto que este no se deja dominar por la mayoría, y claro está que según pasa el tiempo el objetivo en común será dejado de lado; por el logro de diversos valores individuales.

Dichos valores, y ruptura del “yo quiero”, dejan camino abierto para que el “tu debes” comience a obrar, logrando su nuevo resurgimiento, debido a que los posibles cambios realizados por el “yo quiero” no le harán positivos, pues implica una independencia de quien tenía el poder y de este modo una independencia del pensar, comenzando a ver las cosas que el “tu debes” no le permitía, pues de lo contrario nunca hubieran tenido el poder. Y aún más considerando que los valores individuales priorizan dentro del “yo quiero”.

Se ve de este modo el retroceso de superhombre hacia hombre pues valores individuales del “tu debes” sacaron provecho del conflicto interno del “yo quiero”, para nuevamente inculcar valores a la mayoría, se ve nuevamente de esta forma la importancia y prioridad del “tu debes”, volviendo a una situación metafísica donde la prioridad es el individualismo.

De este modo se logró llegar a un razonamiento que estableciera la prioridad y mayor importancia de dos corrientes y grupos de personas (individuales y colectivas), que relacionadas de cierta forma aluden al problema principal de la filosofía, la dualidad espíritu-materia. ¿ Pero cuál se ve comprendido en dichos términos?. Bien se considera el espíritu como pensamiento o mente, característica que cualquier ser humano tiene, puede pensar y es poseedor de mente. Dichas características como se puede observar, son las que le dan razón a muchas cosas y a su vez rigen muchas otras. Se puede considerar entonces el espíritu como un “tu debes” dentro de la metafísica pues es él el que condiciona y crea las masificaciones, porque sin un espíritu de “tu debes” a modo de imposición, no existiría materia (tal cual la conocemos) como un “yo quiero” dentro de la dialéctica. Ahora bien, el espíritu crea una masificación, por que el propio individualismo, crea valores y razones, los cuales únicamente son correctos para ellos, necesarios de aplicar en el popular. ¿Y por qué la materia como “yo quiero” no puede superar el espíritu? Porque al ser materia o “yo quiero” esta condicionado por el espíritu y “tu debes”, pues son estos los que les dan sentido a lo que son, y de esta forma hacen que sean una casa única. Pero en el caso de su metamorfosis, como vimos anteriormente, dicha masificación o materia se desorienta pues esta en tal punto que el “yo quiero” materia, es visto de muchas y cual forma, por lo que pierde el sentido, sentido dado únicamente por el espíritu-“ tu debes”.

No implicando esto que el espíritu-“tu debes” por darle sentido al “yo quiero”-materia sea el único que exista, es decir sea un solipsismo (solo yo) pues si bien modela las cosas a su conveniencia no implica que no existan de tal o cual forma, por el contrario si significa que el “yo quiero”-materia para ser comprendido debe ser formado de una única forma la proveniente del espíritu-“tu debes”.

Considerando esto se ve la importancia del espíritu ante la mente y la necesidad de que el espíritu sea la sustancia primera.

¿Por qué necesidad?, el hecho de que sea necesario que el espíritu sea la sustancia primera esta implicado directamente en la materia, por que si no tuviéramos una misma percepción universalizada (en parte) de las cosas, todos tomaríamos a un mismo elemento o cosa como varias a su vez, en esto se ve la necesidad de que el espíritu sea primero, para poder establecer un orden ante el caos (caos provocado por la diversidad). Sabiendo aún que por más que algo sea percibido de diversas formas, el orden y el “único” sentido siempre esta en él.



Departamento de Humanidades.
Literatura Chilena II.

Pedro Humire: Poesía y narración aymará.

Artículo sobre la resistencia a la hegemonía cultural y sobre la reivindicación de la cultura indígena.

Alumna: Patricia Leiva
Act. Curricular: Literatura chilena II.
Docente: Cristián Donoso.

Jueves 11 de junio de 2009

Resumen.

El presente trabajo de investigación presenta la poesía y narración aymará de Pedro Humire como resistencia a la hegemonía cultural, intento de homogenización y como reivindicación de las culturas ancestrales, componente primero en la (re) composición de nuestra (s) identidad (es).

Palabras claves.

Indígena – Resistencia – Reivindicación – Identidad

Introducción

Una de las preguntas constantes que se ha tratado en las letras latinoamericanas y particularmente en su estudio es ¿Quiénes somos? Subyace en ésta el inacabable tema de la (re) construcción de nuestra identidad y la inevitable oscilación entre dos universos culturales absolutamente distintos, pero que convergen a la hora de definirnos: el indígena y lo europeo.

En el presente artículo examinaremos las letras de Pedro Humire, poeta y narrador aymará, con el propósito de develar, quizá, la mayor resistencia a la hegemonía cultural europea, representada principalmente por la imposición de la lengua castellana que simboliza el legado de la matanza indígena por parte de los españoles. Por otro lado éstas mismas servirán para reivindicar las culturas indígenas de Chile, como lo son también la Mapuche y la Rapa Nui. El objetivo es reconocer en ellas el sustento primero en la configuración de nuestra identidad.

En primera instancia corresponde entonces acercarnos biográficamente al autor, puesto que su vida y obra no han sido tratadas anteriormente, para así poder conocerlo y no sentir en el transcurso de esta lectura que tratamos con un desconocido.

Pedro Pablo Humire Loredo nace en el año 1935 en la región de Parinacota, específicamente en el pueblo de Socoroma, pueblo ubicado en el norte del país, en la región andina, donde, cabe destacar, aún se conservan las tradiciones culturales indígenas.

Si bien su obra no es abundante en cantidad, vale la pena examinarla, puesto que es él uno de los pocos escritores aymará del país.

Sus estudios de Literatura y Lingüística los realiza en la Universidad de Chile, los que le permiten desarrollar la carrera de docente, hasta nuestros días. Actualmente realiza clases en una escuela rural en la localidad de Ovalle.

A pesar que ha realizado una silenciosa carrera como escritor, ha sido premiado en varias ocasiones por su poesía y composición aymará. Se destacan entre estos premios el de "Poesía indígena" en 1999 y el año 2002 con AKA JACH A PAMPA (Esta larga Pampa) y con UMA (Agua), respectivamente.

Es autor de *Parinacota, Sukurumampi Peña lulina Arunti* (El Parinacota y el Socoroma saludan al Peñalolén) y de *Antología de cuentos y poesías*, libro en que principalmente rescata la oralidad de su pueblo y la lleva a la escritura.

Para realizar este trabajo hemos decidido utilizar algunos autores-teóricos que establecen categorías de análisis que nos permiten estudiar la literatura de América en general, puesto que no existen estudios que se centren sólo en el caso de Chile, más específicamente del poeta aquí señalado, así entonces José Carlos Mariátegui presenta con su libro "*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*" el fundamento teórico de esta pequeña investigación. En éste, él se centra específicamente en el Perú y en la configuración de la peruanidad, pero hace alusión a las literaturas de carácter indígena, y eso lo hace extensible y aplicable a otras zonas culturales.

Para empezar daremos a conocer elementos que se deben tener en cuenta, para el acabado entendimiento de lo que aquí se expone. Luego ya de lleno en el cuerpo teórico del trabajo, es que nos acercamos al concepto de identidad, ya con una idea determinada: que es la oscilación de la nuestra entre dos universos culturales diferentes y la problemática que ello representa. Luego trabajamos los temas centrales que nos hemos propuesto, la resistencia y la reivindicación, ejemplificándolas en las letras del poeta. Para terminar, las conclusiones y la corroboración y extensión de nuestro planteamiento.

Consideraciones preliminares

En primera instancia debemos señalar que, a pesar de que la discusión sobre nuestra identidad no es tema nuevo, tampoco es una temática desprovista de sentido en la actualidad.

Los primeros estudios acerca de la identidad latinoamericana se pueden citar en el año 1900, ya desde ese entonces se comienza a vislumbrar la heterogeneidad del continente y, sobre todo, se comienza hablar más allá de las simples formas conciliadoras de mestizaje. Se reconoce como eje fundacional de la Conquista y la Colonia, la violencia, ejercida por parte de España y el proceso de asimilación y adaptación de los componentes europeos, impuestos, para dar paso a una nueva cultura. Posteriormente autores como Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, José Carlos Mariátegui y en nuestro país Grinor Rojo, se han preocupado incansablemente por la temática.

Y sí señalábamos al comienzo de este apartado, que esta discusión aún tiene asidero en la actualidad, es porque este proceso, de transculturación, como lo denomina Ángel Rama, esta en constante desarrollo y porque aún se sigue ejerciendo la violencia, ahora de manera legítima, sobre todo contra los grupos indígenas, que por que no decirlo, representan las minorías del país.

Chilenización de los pueblos indígenas.

Entre los años 1900 y 1926 se llevó a cabo el proceso que se ha conocido como "chilenización". Éste consiste principalmente en hacer partícipe a los ciudadanos indígenas del estado de Chile.

Cabe destacar aquí la concepción de chileno, en sentido patriótico, que se tuvo con el pueblo mapuche: "acuden en masa para engrosar las filas de las unidades castrenses, ya sea para efectuar el servicio militar o para combatir en caso de peligro nacional" (Díaz, 2006: 5) puesto que no dudan en defender su territorio.

Al contrario el pueblo aymará, concentrado en la zona altiplánica, fue parte de la República de Perú y sólo después del conflicto entre Chile y el país recién mencionado, que concluyó recién en 1929, aunque la guerra del Pacífico haya sido antes, este territorio pasa a formar parte del país, por lo tanto no podían albergar ningún sentimiento de tipo patriótico con Chile. "Nuestra propuesta es que los campesinos de la zona interior de Arica actuaron como ciudadanos peruanos para rearticular (y también resistir) a las políticas chilenizadoras aplicadas en la zona" (Díaz, 2006: 5) Sin embargo, gradualmente fueron asumiendo los colores de la identidad nacional chilena la que se consolidó ya avanzado el siglo XX.

El objetivo principal de este proceso, sin importar la diversidad, las diferencias como las que expusimos anteriormente, es unificar bajo el mandato del estado todos los rincones del territorio, y subrayamos la palabra territorio para señalarlo sólo como espacio físico, como cantidad, y de paso homogenizar la sociedad y al mismo tiempo sus expresiones culturales. Por lo tanto, si se iba a escribir literatura, canciones, expresiones artísticas debían ser todas en español.

Acerca de la identidad: oscilación entre el aymará y el castellano.

La identidad vendría a ser el núcleo de cada cultura, aquellos rasgos propios, singulares que la hacen única y diferente de las otras culturas.

Desde la llegada de los hispanos a nuestro continente, se intentó reducir a punta de pólvora y evangelización a los habitantes primeros de estos territorios. Aquellos que resistieron se adaptaron a la religión católica, aún sin entender mucho su propuesta, e incorporaron en su léxico la lengua castellana, mayor legado de los conquistadores. Esto conllevó a que, con el pasar del tiempo, las lenguas indígenas quedaran casi obsoletas. Casi, puesto que aún, aunque en contados lugares, por ejemplo en nuestro país en las localidades andinas del norte, en la región de la Araucanía, también hacia los Andes, o en Isla de Pascua, se siguen utilizando por los grupos autóctonos que ahí hacen comunidad.

Hoy, en el siglo XX, somos capaces de percibir en este hecho, al menos los que nos interesamos por el tema, una desintegración cultural: la existencia de dos polaridades, absolutamente distintas, que convergen a la hora de conjugar un verbo identitario.

En lo recién planteado no existe mayor conflicto, puesto que somos capaces de reconocer lo indígena y lo europeo como componentes que se entrecruzan y dan paso a una nueva cultura, a nuestra (s) identidad (es). El conflicto está dado por la supremacía que aún, después de todo lo que ya sabemos, tiene lo europeo a la hora de decir quiénes somos.

La literatura es, quizá, la forma donde mejor se puede ejemplificar este planteamiento. Existen escritores que, si bien, han puesto la atención en lo indígena, tal es el caso en nuestro país de los dos autores más emblemáticos, como lo son Neruda y Mistral, lo hacen desde un locus de enunciación permeado de la cultura *Otra*, en la que están insertos. En ningún caso queremos enjuiciar aquí estas literaturas, ni dejar de reconocer su valioso aporte, sólo decimos que en ellos tal como señala Mabel Moraña "no deja de percibirse la irrenunciable filiación española (...) los criollos en los países latinoamericanos no han acabado aún de manciparse espiritualmente de España"

(Mariátegui, 1973: 232). Lo que decimos, es que no logran decir a cabalidad la esencia de América, y de Chile, como parte de este continente: lo indígena expresado virginalmente.

Las literaturas señaladas anteriormente acceden rápidamente a formar parte de los cánones literarios y se hacen universales porque incorporan elementos universales, de vanguardia, por ejemplo. Al contrario, las letras que en este artículo nos hemos propuesto desentrañar, permanecen muy apegadas a la tradición, no pretenden innovación estilística ni tampoco crear una ruptura en la forma. Es más, se realizan en lenguas nativas y sí utilizan el español es para señalar lo que perdieron al perder su lengua.

Esto, desde nuestro punto de vista, representa la mayor resistencia a imposiciones absolutistas, como la anteriormente mencionada chilenización, que vendría a ser sinónimo de europeización, que buscaron principalmente la reducir las diferencias de las distintas razas.

Resistencia a la lengua española.

El cuento de Pedro Humire, "El pastorcito Manuel" relata la historia de un pastor de Socoroma que, como muchos de los habitantes de poblados indígenas, deben emigrar a las ciudades en busca de mejores oportunidades para surgir en esta sociedad que corre a ritmo acelerado, en beneficio, principalmente, del crecimiento económico. El personaje principal se va entonces a Santiago donde aprende a hablar el español:

."Manuelito casi ya estaba grande, entonces su papá le dijo: valla a estudiar a la escuela de Arica o a Santiago; Así mismo fue.
Un año, dos años, tres años, Manuel a Parinacota no volvió
A los lagartos de la puna, a los pájaros de la puna,; a los llamos de la puna, a las alpacas, Manuel olvidó totalmente". (Humire, 2005: 6)

En la cita anterior, el autor comienza ya por señalar el olvido del personaje, el que esta condicionado por su viaje a la capital, la que representa, a su vez, lo metropolitano, el lugar donde se nota más detalladamente la influencia europea.

Pero señalábamos anteriormente, el acontecimiento en que se centra el autor, como ejemplo más representativo del olvido:

"A la gran ciudad fue; en castellano habló y estudio; a esa gran ciudad se fue. Los años pasaron entonces en Santiago, ni con quién hablar, persona alguna había.
No podía hablar Aymará con nadie. Olvido a la pachamama.
Un año, un mes, un día al amanecer, nuestro Manuel enfermo regresó"
(Humire, 2005:7)

Sí se resiste, aunque sea desde la pequeña acción de conservar la lengua, se está dando ya, una lucha por el no olvido. El olvido de la lengua, es el olvido de las raíces; la adaptación de una lengua *Otra*, impuesta, que es el legado, por sí fuera poco, de los asesinos de miles de habitantes de América, es el comienzo de una enfermedad, una ceguera, que no le permite al pastorcito Manuel mirar la Madre Tierra, tal vez, porque ahora sus dioses también sean distintos de los suyos propios. Entonces el yatiri, médico aymará:

“Vio a Manuel, Con los ojos lo examino.
Manuel no tomaba conciencia. Manuel estaba enfermo.
Manuel no hablaba aymará, el yatiri le hablo con los dedos y con las
manos” encontró la cura: “pida perdón de la pachamama”. (Humire,
2005: 9)

Cuando el personaje realiza esta acción, la de pedir perdón, es que puede volver a recuperar su identidad, la misma Tierra, cuando sube a los cerros, es la que le devuelve su lengua y con ella su salud:

“Manuel a lo más alto de la puna subió: chachacoma, suputula juru
wichu ayrampo, buscó.
Entonces ¡Pachamama perdóname decía! (...) ¡Kunamasta! Jilalla,
naya walikittwa! Manuel recordó el habla aymará! En buena hora (...)
¡Enhorabuena! ¡Enhorabuena!” (Humire, 2005: 9)

Letras aymarás: reivindicación de las culturas ancestrales y recuperación de sus creencias.

Cabe empezar por señalar en este apartado que, a pesar de la Conquista occidental, en su profundidad, esto es, en sus orígenes, América conservó “una cosmovisión diferente, donde predominaría una dimensión colectiva de lo humano, una concepción de pertenencia al entorno, ajustando el mundo a un sentido mítico y religioso” (Díaz: 3). Los pueblos indígenas, aún ahora, se preocupan más de la naturaleza que de la razón, como respuesta a los fenómenos que ocurren en todo orden de cosas. Su concepción de la vida es así: en ellos pesa más la Pachamama o el dios Inti, antes que la ciencia, más que los dioses católicos, cristianos:

Jan jallu purxiwa
Inusa sufritañawa aymanakampi
Ukapacha jani uma utxiwa
Umapiniw kunday,
Inusa japapiniw umakiwa
¡Inusa Uma! Jupapiniw chipañakiwa
Inusa chipañapampi mayakirakiwa

Sin lluvia que venga
Inusa sufre junto con los ayamara,
Ese momento no hay agua
El agua es esencial para todo,
Inusa misma es como el agua
¡Inusa agua!
(Humire, 2005: 15)

Uma.

Jiwasa quipari mistusinani
Jiwas pachamama, unñaxañani, uiwasiñani
Pachamama jiras mama, jiras warmi kiwa

Pachamama jwayañani ukatpacha janiwa
Jiwasa jakañanisa

Nosotros saldremos adelante
Cuidando, a la Pachamama.
La pachamama es nuestra madre
nuestra esposa.
Si nosotros matamos la pachamama
moriremos.

(Humire, 2005: 29)

La muerte expuesta en el verso anterior guarda una significación distinta a la muerte de la carne, lo que quiere significar tiene que ver con el olvido de lo indígena, lo único, que podría representar un atentado radical que favorezca la desaparición de los pueblos originarios para dar paso a la tan anhelada, por algunos, homogenización del continente.

Pedro Humire, con sus letras aymaras, se preocupa no sólo de poetizar el pueblo indígena, trae sus historias sacadas desde la oralidad esta situado dentro de él, no es excéntrico, es protagonista, sus letras son porque en él late el sentimiento indígena, porque sabe de la existencia del pueblo mapuche, del pueblo Rapa Nui, de las ciudades, en fin, sabe de la heterogeneidad del continente.

Conclusiones.

A pesar de todos los intentos por homogenizar el continente, de blanqueamiento, a pesar de la Conquista, del dominio latifundista, un pequeño grupo, en cantidad, pero grande en significación, de la totalidad de los habitantes de América, en todos sus países habitaron y siguen habitando desde su propia tradición. Los grupos indígenas no han llegado a extinguirse por completo, puesto que mantienen una lucha constante por conservar lo que les pertenece y por traspasar a todos nosotros, a todos los demás habitantes de la misma tierra que ellos ocupan, el recuerdo de nuestra raíces, fundamental para ser en el mundo.

Pedro Humire, al igual que muchos desconocidos escritores indígenas, representa al indio en una forma, tal vez, menos evolucionada, en este caso en las letras, pero que simboliza de todas formas un grupo de la sociedad. Sus letras representan la urgente necesidad de el no olvido, de la recuperación de la memoria histórica para hacer frente a cualquier tipo de adversidad que pueda sobrevenir, sobre todo, en la instauración de cualquier tipo de avance, que en desmedro de los grupos humanos, representa el más vil de los retrocesos.

Las literaturas existen en relación con la cultura (con los problemas culturales) y no al margen de ella, por eso creemos que, a pesar de las limitantes que existen en cuanto a la poca, por no decir nula, producción de elementos teóricos o críticos que trabajen a este tipo de autores, que no por no formar parte de los cánones, dejan de ser importante, o a lo menos interesantes, en cuanto a la diversidad que representan.

En la realización de este pequeño estudio me encontré con la sorpresa de que en la mayoría de los países latinoamericanos la situación es similar, en cuanto, a la existencia de población indígena, a la poca atención recibida de sus producciones artísticas, y a la fuerte resistencia que mantienen por permanecer vivos en un espacio que muchas veces se encuentra marginado de lo urbano, de lo metropolitano. Esto representa, si bien no un hallazgo, la enorme necesidad de realizar este tipo de estudios haciéndolos extensivos a todo el continente.

Para finalizar no puedo dejar de evocar el enorme sentimiento de nostalgia que me produce recordar a este escritor, con el que tuve el placer de compartir los días de carnavales en el alucinante pueblo de Socoroma, donde sin lugar a dudas me sentí más cerca de mi pasado, de mi tierra, mis raíces, mi identidad.

Bibliografía.

Referida al autor

- Humire Loredo, Pedro. (2005). *Antología de Cuentos y Poesía*. Chile. Editado por la Gobernación Provincial de Parinacota.

Fuentes teóricas

- Rama, A. (1987) *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Ed. Siglo XXI.
- Mariátegui, J. (1973). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Cuba: Casa de las Américas.
- Eyzaguirre Jaime (1986). *Hispanoamérica del dolor*. Chile: Ed. Universitaria.

Páginas Web

- Díaz Araya, Alberto. (2006). *Aymaras, peruanos y chilenos e Los Andes ariqueños: resistencia y conflicto frente a la chilenización del norte de Chile*. Extraído 08 junio 2009. Disponible en: www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-23762006000100013
- Díaz Gajardo, Víctor. *Identidad latinoamericana*. Extraído 06 de junio 2009. Disponible en : www.lanacion.cl/prontus_noticias/site/artic/20050607/pags/20050607184319.htm

SUBJETIVIDADE E VERDADE:
O ETHOS DA INDIVIDUAÇÃO DO SUJEITO NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Tudo o que se diz tem sob si um eu que o pronuncia. É no interior dessa enunciação que o tu aparece. LACAN, O Seminário, livro III, cap. XXII (tu és aquele que me seguirá). (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1955.)

Vivemos em um cenário histórico, em que o debate que contesta a modernidade, correndo o risco de simplificação, pode ser resumido em basicamente, três dimensões: a convicção que a razão através e a partir da ciência e da tecnologia (racionalismo) trarão liberdade, fraternidade e igualdade para os seres humanos (sujeitos); esta convicção, tem como pressuposto, a crença que somente o progresso científico, inexoravelmente, garantirá o nosso futuro (temporalidade). Como conseqüências destas dimensões, decorrem a organização da sociedade moderna. Portanto, é da circularidade entre temporalidade, racionalidade científica e sujeito, que decorre o princípio, pelo qual se definiu o que é moderno ou modernidade. Estes três elementos tecem a teia, pelos quais serão resolvidos todos os problemas na ordem global.

Na prática, os resultados se voltam sobre tais presunções, pois basta constatar os efeitos da técnica e da ciência sob a natureza, e sob o sujeito que, de forma predatória, materializa a violência como forma de relação. A razão não resolveu o problema da pobreza, das guerras, da fome, das doenças etc., além de não serem resolvidos, muitos acreditam que tais realidades são frutos do próprio racionalismo. Esse diagnóstico que não pode ser contestado comprova a inviabilidade do racionalismo instrumental que tem como centro da realidade, ela mesma. Sendo a racionalidade, instrumental, a constituição ética do sujeito, deste modo, é mediada pelo objeto, ou como diria Marx,

A atividade produtiva se transformou em social. Os meios de sobrevivência do homem estão condicionados pelas leis de mercado e do trabalho. Dessa forma, a vida genérica do homem serve de meio para a vida individual, pois a atividade produtiva é o único modo de continuar existindo fisicamente. Marx então faz uma comparação entre o homem e o animal, que lembra muito as idéias da obra a Introdução da Essência do Cristianismo, de Feurbach¹⁰⁹⁷.

Deste modelo, são criados os obstáculos que constituem blocos alienatórios aos quais bloqueiam, pretensiosamente, a possibilidade de uma práxis autêntica do sujeito. A práxis, deste modo, está baseada pelo resultado que ela confere ao sujeito, no modo de viver e de conviver. Constituindo, dessa forma, uma relação utilitarista tanto vertical quanto horizontal, como conseqüência da alienação estrutural. Tal estrutura se sustenta numa espécie de essência, cujas conseqüências somos tributários. A justiça e o bem estão direcionados para fins predatórios, e por isso utilitarista. Como me constituir como sujeito ético, no campo do saber, sem anular ou violentar o outro? Como conviver com o outro, sem, contudo, utilizar da violência ou da barbárie? O que devo ser para me tornar uma pessoa boa, justa, portanto feliz, na conjuntura atual? O desafio, portanto é pensar as estruturas na dimensão da subjetividade, e não da globalidade.

¹⁰⁹⁷ FEUERBACH, Ludwig, A essência do Cristianismo, Editora Fundação Calouste Gulbenkian. Tradução de Serrão, Adriana Veríssimo. Lisboa, Portugal. p.9.

SUBJETIVIDADE E VERDADE

Subjetividade e verdade se entrelaçam e se interpenetram, mas ao mesmo tempo se distanciam para que a interpretação sempre continue interpretação e nunca esvaziamento. Deste modo, o desejo insaciável pela verdade, nos convence de que no momento atual, a subjetividade, cuja verdade nela subsiste, está em vias de desaparecer. O desaparecimento de um, auto-implica o desaparecimento do outro. Considerando este motivo primário, o objetivo se formula numa leitura de um determinado ethos, que, tendo como substrato da realidade, o sujeito, possibilite que esse mesmo sujeito se constitua a si mesmo numa práxis autêntica. Para que esta, por sua vez, se torne a condição prévia e indispensável à alteridade, como modo de relação causal.

Para tanto, o método de investigação consistirá no paralelo entre dois modelos de interpretação da verdade: o modelo de conhecimento cartesiano, e o modelo de conhecimento situado em alguns períodos da cultura grega, precisamente nos estóicos, no movimento dos cínicos, nos epicuristas e em Platão, justamente por conotações semelhantes e evolutivas.

Dos resultados comparativos, uma vez interpretados, examinaremos a forma como se organizou a sociedade moderna, a partir do racionalismo e seus desdobramentos. Principalmente no que toca a questão do individualismo e o efeito decorrente deste. Para realizar a comparação, utilizaremos o livro *Hermenêutica do Sujeito* de Michel Foucault, (Foucault, 2006) que pressupõe a gênese do sujeito cartesiano como características próprias do sujeito moderno. Trata-se, pois, de evidenciar dois modelos de pensamentos paradoxais, mas que tem uma origem teórica comum: a constituição ética do sujeito no campo do saber, entre os gregos. A verdade e a subjetividade, portanto, conduzirá nossa reflexão, entre os modelos propostos.

Para Foucault, trata-se de fazer uma análise sistemática do sujeito no campo do saber, a partir da história. O que ele vai denominar de arqueologia do sujeito. Enquanto que o sujeito cartesiano é fundamentado a partir de um saber que se baseia em princípios transcendentais e metafísicos. O primeiro modelo é histórico, que para o autor, a verdade é captada ou percebida na transitoriedade da vida. Daí a importância da verdade na constituição da subjetividade. Ou seja, o que se constitui como verdade absoluta, sendo que a subjetividade é transitória? O segundo modelo é trans-histórico. Neste, a verdade é absoluta, e não tem ligação com a transitoriedade, a não ser no que se refere à finalidade, que é o elemento propulsor da transitoriedade. Para o sujeito, só resta sentar e observar, pois tudo vem até ele, independente dele mesmo. O primeiro modelo tende a uma valorização da subjetividade, pois a subjetividade se mantém e se constitui como referência fundante e primária, ao qual a verdade diz respeito, no que se refere à condução dos demais sistemas que compõe a sociedade em geral. A subjetividade não é mais uma peça na conjuntura global, mas que pergunta e responde por ela. No segundo modelo, o centro gravitacional são as instituições, e nelas reside a verdade e a produção da verdade. A verdade diz respeito às instituições não aos sujeitos. Assim, as instituições detêm o poder da verdade, e discursa sobre ela, através dos mecanismos de legitimação que as constituem: as ciências. Para Foucault, trata-se antes, de incluir o conhecimento totalidade, no campo da subjetividade, pois maliciosamente o racionalismo transferiu a verdade para as instituições.

O QUE DEVO SER

Michel Foucault produziu uma obra muito vasta nos cursos ministrados no Collège de France. Um dos resumos que nos encanta pelo seu desempenho e peculiaridade foi publicada em 1982, que traz como título, *Hermenêutica do sujeito*.

A tese que conduz todo o livro é a noção de cuidado de si, cujos pressupostos, Foucault vai buscar na Grécia. A partir de uma reconstituição histórica, Foucault, com muita propriedade, contrapõe o cuidado de si presente nos gregos, ao conhecimento de si que caracteriza a sociedade

moderna. Para tanto, Foucault elabora uma valiosa pergunta: ao que se deve o modelo do sujeito moderno? Para responder a essa pergunta, Foucault remonta a Grécia, e, na perspectiva do conhecimento do mundo, dos deuses e do sujeito, ele constata que cuidado de si e conhecimento de si nos gregos, embora distintas, eram interpretados como uma só realidade. Mas, para que houvesse tal interpretação, era necessário determinadas práticas do sujeito que se predispuha a conhecer. Não obstante, o conhecimento de si, em certa fase da história, se desvinculou do cuidado de si, e que, por sua vez, se processou como uma filosofia do individualismo.

Esta desvinculação, Foucault vai denominar de rompimento histórico, pois o saber cartesiano, uma vez que rompeu com o cuidado de si, criou as bases, com qual se processou a fragmentação do conhecimento. Esta fragmentação vai insurgir como modelo pelo qual o estado vai se organizar em torno do sujeito. Surgem deste modo, ideologias para justificar a absolutização do estado, em detrimento do sujeito. Assim, o racionalismo cartesiano, vai perpassar as esferas que compõe o estado político: a economia, medicina, as ciências, a psicologia etc. Estas, por sua vez, constituem os mecanismos com os quais os sujeitos são objetivados, tanto pelo Estado, quanto pelas instituições que compõe o Estado.

Este tipo de filosofia ou de conhecimento está ligado a um modelo de pessoa, que de acordo com a época ganha novos enfoques, mas não anula os saberes, anteriores, apenas os adaptam as novas realidades como princípio normativo, através dos discursos de verdades científicas. Como a época moderna necessitava de súditos, ela simplesmente, negligenciou o cuidado de si. Para isso, o estado se especializou em racionalidade, criando discursos e gestando verdades. Os discursos estão imbricados na forma como o estado está organizado, ou tende a se organizar. Na idade moderna está ligado ao modo de produção capitalista e aos interesses de classes, que juntos, formam a trama política de dominação e submissão. Trata-se, pois, da normatização das idéias pelos discursos e distribuídas em ambientes específicos, a saber; a escola, família, hospital, igreja, como espaço e técnica de vigilância e punição, suplantando os modos de conhecimento do sistema anterior. Ou seja, através de técnicas de auto-normatização, as subjetividades são domesticadas. Deste modo as instituições são amparadas e revestidas de um modelo de pensamento, onde o sujeito é sacrificado e eliminado em função das instituições. Uma vez que, este mesmo sujeito, através dos discursos de verdade, legitima as mesmas instituições ao qual ele, o sujeito, é sacrificado. Por isso se torna insustentável um modelo de conhecimento que cria violência como modo de relação de si para consigo mesmo e de si para com o outro, com a finalidade da manutenção do poder normatizador.

Deste modo, tendo em vista um poder que normatiza o estado, Foucault resgata a noção de cuidado de si, para apontar os mecanismos provindos dos discursos sobre a verdade, e, como os sujeitos foram sujeitados a partir de terminada fase da história.

Neste sentido iniciaremos nossa reflexão a cerca da noção de humano e de práxis no pensamento de Foucault, para constataremos os dispositivos que implica e auto-implica a constituição do cuidado de si, paralelo ao conhecimento de si moderno.

ARQUEOLOGIA DO SUJEITO E A PRÁTICA DO CUIDADO DE SI

O que é o ser humano? Essa pergunta intrigante ao qual a filosofia se ocupou no decorrer dos tempos, ganha em Foucault um novo panorama, porque diferentemente de outros filósofos e dentre eles Hegel, que procurou na metafísica ou fundou uma metafísica em que o ser humano, assim como a história se sustenta numa razão última que fundamenta o princípio e o destino da história e do humano, Foucault, distanciando-se destes, utiliza ou propõe a arqueologia como análise da história e do humano. A arqueologia procura localizar ordens ou configurações de saber

e delas fazer uma experiência crítica, uma análise¹⁰⁹⁸. Foucault, na arqueologia do saber crítica toda ciência que procura de uma forma ou de outra sistematizar em torno do ser humano, uma resposta pronta e acabada. Assim Foucault criticou a filosofia de tipo antropologizante, como o positivismo, a fenomenologia e o marxismo. Elas enroscam, patinam e caem em paradoxo quando pretendem fundamentar o homem¹⁰⁹⁹.

Nestes parâmetros, fundamentar o ser humano significa dizer que o histórico, assim como o ser humano, já se encontram determinados pelas leis da razão ou pelas leis da natureza. Neste sentido não existe alternativa a não ser satisfazer a sua natureza intrínseca do sujeito, do já dado, já previsto dentro das próprias leis. Isso por que se convencionou que algo para ser ciência deve passar pelo crivo da comprovação e da veracidade do raciocínio lógico abstrato para se chegar à verdade como princípio que rege toda a realidade. A verdade é concomitante a sua descrição, constatação, sem espaço para criação,¹¹⁰⁰ para não correr o risco do irracional ou ilusório. Entretanto, a vida não pode ser definida, porque não podemos sair dela. Ao defini-la, já a supomos, pois para definir a vida precisamos primeiro viver.¹¹⁰¹ O que Foucault nos ajuda a compreender através de um diagnóstica da realidade, é que é preciso situar o sujeito dentro da própria vida e dentro da própria história. Trata-se, pois de nos conscientizar sobre a estrutura da vida que está dentro de nós e de cada um e não de explica - lá. A verdade diz respeito a essa estrutura da vida, que nos impulsiona para fora dela mesma, para assim, comunicá-la de maneira mais plena. É justamente a partir da análise sobre o ser humano, no espaço e no tempo, para constatar de que forma os saberes e teorias forjaram o ser humano moderno a partir do esclarecimento. Em outras palavras, é fazendo uma genealogia dos saberes que saberemos o que se tornou o ser humano moderno.

Foucault encontra na Grécia, berço do conhecimento, a forma como o ser humano foi moldado por determinado saber, e que este tipo de saber, em determinada fase da história, foi rompido por outro tipo de conhecimento. Para tanto, Foucault analisa os discursos veiculados pelas instituições, que operam e legitimam segundo a ordem estabelecida. Dizer que o racionalismo cartesiano rompeu uma forma de pensamento numa fase da história, está imbricado no rompimento de um determinado modelo de ser humano. Isso quer dizer que o modelo de ser humano está imbricado no modelo de pensamento. Mudando o paradigma de pensamento necessariamente muda o conceito de ser humano. Mas que pessoa é essa, que tipo de sujeito privilegiou o conhecimento de si mesmo em detrimento do cuidado de si? É o sujeito normatizado e normatizador de sistemas universais que configura o sujeito moderno. Sendo o sujeito moderno, normatizado e normatizador de sistemas universais, cabe-nos agora, estabelecer a noção de práxis.

PRÁXIS E SUBJETIVIDADES

O tema da práxis é importante, pois na filosofia do século XIX e século XX, a noção de práxis perpassa a maioria dos pensadores: a crítica da razão prática de Emanuel Kant, que coloca a primazia da prática sobre a teoria; o existencialismo: Heidegger, Sartre, Nietzsche, Kierkegaard, Freud, Karl Marx.

Certamente, ao falar-se de propriedade privada, há quem imagine estar ocupando-se de algo exterior ao homem. Mas ao falar de trabalho, deparamo-nos imediatamente

¹⁰⁹⁸ ARAÚJO, Inês Lacerda. Foucault e a crítica do sujeito. Curitiba: Ed. Da UFPR. 2008. p. 96.

¹⁰⁹⁹ Ibidem. p. 37.

¹¹⁰⁰ BARTOLOMÉ Ruiz, Castor M.M. Os Paradoxos do Imaginário. São Leopoldo: UNISINOS. 2004. p. 40.

¹¹⁰¹ BOFF, Leonardo. Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo. Petrópolis: vozes. 2003. p. 144.

com o próprio homem. A propriedade privada, como expressão material, sintetizada, do trabalho alienado, inclui ambas as relações: a relação do trabalhador ao trabalho, ao produto do seu trabalho e ao não-trabalhador, e a relação do não-trabalhador ao trabalhador e ao produto do seu trabalho ¹¹⁰².

A práxis, segundo Marx, designa o conjunto das atividades através das quais as pessoas, com base em sua organização corporal e em suas relações sociais, produzem a sua vida, de tal forma que a sua existência consciente, com suas múltiplas expressões institucionalizadas no direito, no regime político, nos costumes, na cultura, na arte e na religião, reflete as modalidades da produção de sua existência material. O referencial é o conceito de produção. Esta é uma apropriação. Esclarecimento essencial, pois, mostra na propriedade o resultado de uma atividade histórica, o que impede de identificar falaciosamente, a exemplo dos teóricos burgueses, a apropriação com a propriedade privada.

Com Kant, a analítica da crítica da razão prática distingue, inicialmente, as máximas morais das leis morais. As primeiras seriam subjetivas, contendo uma condição considerada pelo sujeito como válida somente para sua vontade. As leis morais, ao contrário, seriam objetivas, contendo uma condição válida para qualquer ser racional.¹¹⁰³ Kant vai conjugar a liberdade e a lei, que na reciprocidade de ambas, constitui o que ele chamou de imperativo categórico.

Para Nietzsche, nossos juízos morais são sinais de decadência e de descrença na vida, uma preparação do pessimismo. Minha sentença principal: não há nenhum fenômeno moral, mas antes, apenas uma interpretação moral desses fenômenos. Essa interpretação é, ela própria de origem extra-moral¹¹⁰⁴. A moralidade reside no fato de que se interpreta uma moral, tendo em vista a conservação de um indivíduo, de uma sociedade, de uma fé, de uma raça, de uma igreja, de uma cultura. O que não deixa de ser, em alguns desses aspectos, a mais pura interpretação da veracidade.

Para Sartre, assim, não existe natureza humana, já que não existe Deus para concebê-la. O homem é somente, não somente tal qual ele se concebe, mas tal qual ele se quer, e como ele se concebe após a existência, como ele se quer após este impulso para a existência; o homem não é outra coisa que o que ele se faz. É necessário que o homem se encontre a si mesmo e se persuada que nada pode salvá-lo dele mesmo, seja mesmo uma prova válida da existência de Deus¹¹⁰⁵.

Estes autores construíram o que podemos chamar de práticas subjetivas, ou subjetividades, que em seus devidos contextos se insurgiram contra as estruturas de pensamentos, ou a legitimaram. Assim como tantos outros, eles não estão isentos de críticas, pois levaram o racionalismo ao extremo. Mas contribuíram significativamente na produção de pensamentos que ainda hoje nos inquieta.

Não obstante, é a partir das configurações dos saberes que Foucault analisa a prática do sujeito moderno. Foucault parte da noção de moral na Grécia e faz um paralelo com outras morais, cuja raiz também se encontra na Grécia.

Por moral Foucault denomina um conjunto de regras e valores de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as igrejas, etc.¹¹⁰⁶ Porém, por moral entende-se igualmente, o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-

¹¹⁰² MARX, Karl. Manuscritos Econômico-Filosóficos. p. 122.

¹¹⁰³ KANT, Immanuel. Crítica a razão pura. Os pensadores. São Paulo: nova cultura. 1996. p. 15.

¹¹⁰⁴ FRIEDRICH, Nietzsche. A vontade de poder. Rio de Janeiro: contraponto. 2008. p. 153.

¹¹⁰⁵ SARTRE, J. P. L'Existentialisme est un humanisme. Paris: Nagel 1946. p. 95.

¹¹⁰⁶ FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 2: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: graal. 1984. p. 26.

se, assim a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta.¹¹⁰⁷

Submetendo-se a valores, enquanto princípios, os indivíduos são sujeitados, logo, a prática do sujeito é direcionada segundo princípios normativos, que constitui o modo de ser do sujeito moral, cuja finalidade, diz respeito à própria moral como tal. A conduta moral, não se encerra na consciência do sujeito que age, mas na constituição de si enquanto sujeito moral¹¹⁰⁸, para realizar os princípios normativos, que fora do sujeito implica no sim ou no não, castigo ou punição. Deste modo, o conhecimento baseado em princípios universais, é introduzido como parte integrante do sujeito, que se desdobra em sua prática. Praticando os valores universais, a ação do sujeito se estabelece na crença de que tal prática é verdadeira, e por isso defende a prática como legítima. Daí que a prática se realiza no sujeito como norma, ao passo em que o mesmo sujeito a normatiza, tornando regra geral para todos e cada um, tornando-se parâmetro e reprimindo práticas diferenciadas das que estão estabelecidas. Sendo assim, ao agir, tendo como referência princípios universais, ele normaliza a moral. Quando o próprio sujeito reprime determinada prática diferente do ethos “normal”, ele se torna normalizador do mesmo sistema. De modo que o efeito normatizador, se deve aos princípios universais, ao qual a está implicada a práxis do sujeito. O importante é a generalidade das regras para todos, a criatividade e a pluralidade desaparecem, pois não estão inseridas nas regras gerais de conduta. Quando surgem são reprimida pelas instituições com o apoio da maioria.

Foucault vai dizer que a moral foi muito mais orientada para a prática de si e para askesis do que para codificações de condutas ou para a definição estrita do permitido e do proibido. “-os *nomoi*- é freqüentemente sublinhada, a importância está menos no conteúdo da lei e nas suas condições de aplicações do que na atitude que faz com que elas sejam respeitadas. A ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres, que permite ter, em relação a eles, domínio e superioridade, manter seus sentidos num estado de tranqüilidade, permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões, e atingir a um modo de ser que pode ser definido pelo pleno gozo de si ou pela soberania de si sobre si mesmo”.¹¹⁰⁹

A partir destes dados Foucault correlaciona às normas morais com a *ascese*, e sua autonomia em relação às regras. Essa autonomia e, de certa forma, essa resistência aos códigos morais, provindo da *askesis*, que ele vai denominar práticas, práticas do cuidado de si. Por práticas do cuidado de si, se entende um conjunto de regras que constitui o sujeito, na ordem dos desejos e das paixões, através da *askesis* e da espiritualidade, ou da filosofia e da espiritualidade, que o habilitava ter acesso a verdade e não a regras universais que prescindem da ação do sujeito. O problema não está na regra em si mesma, mas na forma de como a regra se processa. Quando a regra prescindem da ação do sujeito, ela se coloca a serviço do poder normatizador, pois o objetivo é a manutenção do poder do estado, que precisa ser legitimada pela maioria. Para ser legítima, tal poder encontra sua razão em princípios universais. Neste sentido o mais importante é o poder do estado e das instituições. Quando a regra é resultado da ação do sujeito, o mais importante são os valores, pois é o próprio sujeito que desprende energia suficiente, para se tornar uma pessoa justa e feliz, como pressuposto do exercício político. O autor da própria ação é o próprio sujeito, que se constitui a partir do conhecimento de si mesmo, como resultado do conhecimento do universo. Do contrário, o autor da ação é o estado, que manipula o sujeito a reagir segundo seus interesses econômicos. Por isso, o estado é ideológico. Ou a pessoa se autogoverna ou é governada.

¹¹⁰⁷ Ibidem. p. 26.

¹¹⁰⁸ Ibidem. p. 27.

¹¹⁰⁹ Ibidem. p. 30.

Sendo governado, os discursos operam legitimando as ações do estado, a exemplo das guerras, dos extermínios, das invasões a outros países, do controle da vida através de mecanismos de vigilância. Para tanto o estado dispõe de escolas, hospitais, prisões, igrejas, família etc. O estado sozinho é incapaz de controlar o sujeito, ele precisa de aparelhos que reprimam ações diferentes através de códigos prescritivos. Aquelas que podem surgir como insurreição de algum grupo contra o estado. Por isso é importante, primeiramente caracterizar tal grupo de bandidos, ladrões, para que obtenha o apoio dos “bons cidadãos”. Reprimindo tais grupos, eliminando ou prendendo, o estado consegue através dos “bons cidadãos” cometer crimes, sem, contudo, ser punido. Quem é responsável pelo massacre na candelária? Quem é responsável pelos maus tratos dos aprisionados? Se cumpri a lei na hora de prender, mas a mesma lei diz que é preciso tratamento digno para os aprisionados, mas isso não acontece. Quem é o responsável? Não se sabe! Culpam-se governo, magistrados, os infratores, enfim se culpa todo mundo, e ninguém responde pelos atos de barbárie. Paralelamente, uma ética centrada no sujeito, proporciona autonomia, liberdade e responsabilidade com sigio mesmo, que por sua vez, coloca em xeque a forma como se é governado pelo estado, uma vez que é o sujeito que conduz a sua própria ação, independente dos outros e principalmente do estado. É neste sentido que o cuidado de si tem uma importância sem precedente e que precisamos evocar para substituir o sistema do individualismo.

ACULTURA DO CUIDADO DE SI

Como conciliar o cuidado de si, da cultura Grega com o conhecimento de si da cultura moderna, portanto individualista? A experiência da subjetividade deve conter a experiência da intersubjetividade, como sua condição de possibilidades¹¹¹⁰. Isso implica dizer que o conhecimento da totalidade, conjugado com experiência de si mesmo, constituem a base preparatória para a relação consigo mesmo, como pré-condição para com o outro. Sem o outro a experiência de si é impossível, assim como sem o eu, a verdade não existe.

O que é esse “ti mesmo”? Foucault vai dizer, a partir do dialogo de Sócrates com Alcebiades, que o ti mesmo, se refere ao cuidado que deve ter com nós mesmos, ou com o eu mesmo. É preciso saber, então, o que é o eu, (Psykhês epimeletéon) é preciso ocupar-se com a própria alma afim de que se torne o melhor possível¹¹¹¹.

O sujeito deve dar determinada atenção ao corpo e a alma que implica o cuidado de si mesmo. Foucault centraliza no sujeito, as práticas necessárias para o cuidado com sigio mesmo. Embora tal centralidade admita um mestre, alguém, cuja experiência o capacita para tal função, o acento é posto no sujeito.

Já que a prática do bem é resultado do cuidado da alma, o que significa cuidar da alma? O que é essa alma? É uma espécie de essência do ser humano?

O sujeito de todas as ações corporais, instrumentais, e da linguagem é a alma: alma enquanto se serve da linguagem, dos instrumentos e do corpo¹¹¹². A alma, nestes parâmetros, não traz a dualidade platônica, tampouco como algo prisioneiro ao corpo. Alma e atividade se amalgamam e formam ou conduzem a um comportamento. A pessoa não usa da violência, mas comporta-se com violência¹¹¹³. Portanto não se trata de uma substância, mas de alma-sujeito que

¹¹¹⁰ ORTEGA, Francisco. Amizade e estética da existência em Foucault. Rio de Janeiro: Graal Ltda. 1999. p. 125.

¹¹¹¹ FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Martins Fontes. 2006. p. 67.

¹¹¹² Ibidem. p. 70.

¹¹¹³ Ibidem. p. 70.

age. Dizer que não se trata de uma substancia, quer dizer que o sujeito não possui uma natureza que o determine, tampouco um fundamento transcendental como fonte de sua ação. Mas o que significa então, essa alma-sujeito que age? Essa pergunta, ao contrario das outras nos insere num dilema, porque Foucault afirma que não se trata do conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses.¹¹¹⁴ Isso implica afirmar que o cuidado de si, foi uma construção cultural, mas não significa que a cultura, seja totalmente algo imutável, pois é fruto da ação humana. A cultura muda, quando os indivíduos criativamente, insere outras formas de viver, diferentemente do estabelecido como regra pela cultura vigente. A cultura é um produto humano, e como tal pode ser modificada pelo sujeito, e não esperar pelas instituições. Cabe, portanto, ao sujeito o pleno governo de si.

As instituições têm o interesse na continuação das sujeições, pois elas lucram com a política ideologicamente globalizada. Os ideais libertários são puramente burgueses, pois estão inseridos numa liberdade de interesse de classe. Liberdade sexual, liberdade judicial, liberdade de casar quantas vezes possíveis, e tantos outros que não se implicam nenhuma transformação no interior do sujeito. A liberdade aos quais os empobrecidos buscam, se baseia na eliminação da alienação e da opressão econômica, que impede o exercício da cidadania, que impede uma escolha consciente dos seus representantes, que impede o acesso a uma educação de qualidade, que impede ter uma casa digna, um trabalho. Estes constituem pré-requisitos para o conhecimento de si, para si constituir como sujeito atuante no meio em que vive.

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a critica do sujeito**. Curitiba: Ed. Da UFPR. 2008.
- BARTOLOMÉ Ruiz, Castor M.M. **Os Paradoxos do Imaginário**. São Leopoldo: UNISINOS. 2004.
- BOFF, Leonardo. **Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo**. Petrópolis: vozes. 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Historia da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: graal. 1984.
- _____ **Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes. 2006
- FRIEDRICH, Nietzsche. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: contraponto. 2008
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**.
- ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal Ltda. 1999.
- KANT, Immanuel. **Crítica a razão pura**. Os pensadores. São Paulo: nova cultura. 1996.
- SARTRE, J. P. **L'Existencialisme est um humanisme**. Paris: Nagel 1946.

¹¹¹⁴ Ibidem. p. 5

LA CONDICIÓN SOCIO – ECONÓMICA – CULTURAL DEL HOMBRE LATINOAMERICANO EN EL CONTEXTO SOCIO – POLÍTICO DE LAS REGIONES.

Este enfoque parte de la necesidad del Hombre de integrarse a la sociedad ante una situación económica no cómoda, teniendo en cuenta sus derechos, entre los cuales destaco los Derechos Humanos.

El Hombre como ser humano, tiene la necesidad de integrarse y de formar parte de, pero muchas veces hay factores externos a su voluntad que no le permiten formar parte de determinados sectores de la población, tales como la educación.

Desde el punto de vista social, puede o no integrarse a la sociedad, en este caso puede o no formar parte del sistema educativo nacional; y eso dependería solamente de la voluntad del Hombre.

¿Pero qué sucede cuando aún teniendo la voluntad de formar parte de, existen factores determinantes y ajenos a su accionar, que no le permiten acceder a la educación?

No es esta una realidad ausente en las regiones. Pero la cuestión a analizar radica en los derechos que tiene el hombre de acceder a determinados niveles de instrucción y la no aplicabilidad de los mismos a causa de la situación económica en particular. No se está discutiendo si tiene o no solvencia para poder acceder a la educación, se discute la obligatoriedad que ello conlleva y la oportunidad o no de llegar a completar ese proceso.

Cómo el Hombre puede crear derechos, aplicárseles a todas las regiones, y no tener el individuo o el Estado la solvencia para subvencionar el gasto que ello implica. Y cuando se menciona gasto no se hace referencia a la privatización o estatización de la educación, sino a los gastos de transporte, materiales y útiles, necesarios e imprescindibles para poder llevar a cabo el curso.

Pero en segundo lugar tenemos la necesidad de acceder a la educación, y la necesidad de poder vivir, y cuando el ingreso en el núcleo es reducido, es necesario que en la adolescencia o antes se abandonen los estudios, sin llegar a completar el ciclo básico, y hasta en situaciones más críticas, no completar la escolaridad. Entonces, ¿qué derechos es más importante?, ¿alimentación y bienestar, o educación?

Vemos ante esta problemática como el Hombre prioriza hasta en lo que le corresponde como derecho, por ley.

América Latina vive hoy una situación muy grande de pobreza, viviendo más de la mitad del país por debajo de las necesidades básicas.

La educación también debe ser considerada básica, necesaria e imprescindible, dado el contexto y las exigencias de un mundo que avanza cada día más.

El Hombre es la única víctima de todas estas desigualdades. Pero todas ellas han sido producidas por la relación coexistente entre el Hombre y el poder.

La educación es de extrema necesidad para el desarrollo de las regiones e indispensable para el desarrollo de la humanidad en sí.

En teoría, el Hombre goza de privilegios que les da la ley para poder concretar su formación académica, pero son tan grandes las desigualdades, que quienes más necesitan no llegan a poder hacer usufructo de sus derechos, y son ellos la mayor parte de la población latina.

La desigualdad hoy influye de tal manera en la sociedad que afecta incluso a la educación, un recurso imprescindible para el desarrollo.

Dada la sistematización de las acciones del Hombre, cada vez hay menos procesamiento de las ideas y análisis de las mismas, y sigue teniendo que ver con los procesos formacionales a los cuales el Hombre tiene acceso y accede. Porque como vemos, tiene acceso a la educación pero no los recursos para solventar los gastos que ello implica, haciendo referencia a la educación estatal. Esta sistematización tiene que ver con un estado de conformismo, o tal vez de comodidad. No se hace presente el sentimiento, la voluntad de ir más allá de lo establecido. Entonces el angostamiento mental es cada vez mayor, las aspiraciones son menores, el conformismo gana terreno, y siguen sumando hombres, mujeres y niños no capaces de crear una proyección hacia el futuro que les permita revertir la crítica situación socio-económica-cultural que se vive en las regiones.

Aquí entran en juego también los intereses políticos de cada región, debatiéndose hasta donde es conveniente ampliar los horizontes intelectuales de la población, para de esta manera contribuir al desarrollo de la región. Si constituimos una sociedad colmada de seres pensantes, críticos y reflexivos, con iniciativa de progreso, ¿los discursos políticos tendrían sentido? ¿Es conveniente crear una mentalidad progresista a tal punto de que comprendan cada una de las iniciativas planteadas por los gobiernos?

Esa es otra cuestión a analizar que escapa de nuestros conocimientos y consideraciones personales.

Si retornamos a los Derechos, y analizamos las situaciones socio-económicas-culturales, observamos cómo los países más deficitarios económicamente son los que mayores problemas sociales poseen y los que tienen menor nivel de instrucción a nivel académico. Entonces la situación se reitera, no hay recursos suficientes como para subvencionar la educación desde lo estatal, pero tampoco hay suficientes fuentes laborales como para emplear a la población que, por diversos motivos no concluye sus estudios, mayoritariamente estamos refiriéndonos a la población joven de las regiones.

Los derechos existen, se aplican, están vigentes, se controla el uso y abuso de los mismos, pero no se pueden aplicar a la totalidad de la población porque hay factores externos que condicionan el usufructo de los mismos.

Estamos en una situación donde además de derechos se necesitan recursos económicos y respaldo suficiente como para poder llevar a cabo este proceso, donde el conjunto de individuos sin importar distinción alguna, tenga la posibilidad del goce de estos derechos.

El Artículo 25 de la Declaración de los Derechos Humanos nos habla del derecho a la vivienda, a la alimentación, al bienestar y a la educación.

Pero no existe relación directa con la situación que se vive actualmente. Porque si es un derecho, en lo práctico deberíamos de tener la oportunidad de disfrutar del mismo, pero en la teoría en ningún momento se aclara que el Estado o la sociedad deben hacer posible el uso de los derechos, entonces estamos ante una situación de incertidumbre, donde se juega con el conocimiento y la interpretación de lo antedicho, de los individuos. No existe en teoría un organismo que tenga la obligatoriedad de brindarte lo que los derechos humanos aclaran, pero es una cuestión de moral el posibilitar el goce de los mismos. Y entran en juego aquí las estrategias que se emplean por las políticas gubernamentales. Volvemos al inicio del discurso. Es un círculo que está compuesto por muchos nudos, cada uno de ellos representa una problemática diferente pero no distinta en relación

a las demás, cuando una de ellas se resuelve, se crea una nueva, y de esa manera el círculo se mantiene.

La cuestión de la educación es un problema vigente que no deja de manifestarse. Dentro de un marco teórico, todos los individuos tienen la posibilidad de acceder a la misma. Pero lo teórica debe bajarse a la práctica para tratar cada una de las cuestiones. Y nuevamente el discurso y el valor de la palabra juega un papel fundamental, porque la idea de posibilidad no refiere a la oportunidad. Si bien todos tenemos la posibilidad de acceder a la educación, no todos tienen la oportunidad de hacerlo.

Y con ese juego de palabras se juega mucho, en especial cuando se idean los sistemas de estrategias para convencer a la población sobre una teorización. Pero para que el juego se desarrolle, se necesitan a individuos capacitados, capaces, críticos y reflexivos que propongan el juego, e individuos que procesen la información y en relación a sus conocimientos tomen una postura.

Sin duda que dicha postura va a estar influenciada por los procesos formacionales; entonces la educación sí juega un papel preponderante a la hora de tomar decisiones. Lo que debe tomar en cuenta el individuo es la repercusión de su decisión, y para esto, se necesita una previa capacitación que permita al individuo convertirse en un ser pensante, crítico y reflexivo.

Título: La pigmentocracia en el siglo XXI

Autoras: Maritza Guerrero y Camila Saavedra

Eje temático: Legitimación o reconstrucción de la historia.

Universidad Católica Silva Enríquez

Carrera; Historia y Geografía

Dirección: camysaavedram@yahoo.es / me_guerreroq@hotmail.com

Resumen:

El problema que se discute en esta ponencia, es el siguiente: con la llegada del hombre peninsular, América vivió un cambio determinante e irreversible para las culturas pre-hispánicas, produciendo procesos tales como el sincretismo, la aculturación y la transculturación. Lo central es visualizar que, además de traer sus parámetros morales, trajo consigo su organización política, económica y social, estableciendo un sistema de estratos por medio de la pigmentocracia; es decir, por un sistema racial, donde el más alto estatus se generaba por su lugar de origen y por presentar el rasgo de blancura. Es necesario aclarar que Chile no se excluye de este proceso, sino que es una parte integral.

El objetivo es analizar la cuestión de la pigmentocracia, la cual sigue presente en pleno siglo XXI, en la nación chilena. Se supone que a pesar de ingresar Latinoamérica al neoliberalismo y la globalización, la pigmentocracia continúa existiendo en la actual república de Chile; es un hecho a verificar que el color de la piel aún es fuente de discriminación para obtener ascendencia social y política.

Se podría concluir que este determinante racial se ha transformado en un sesgo social y político para la mayoría de la población que no es blanca. La mediática y la publicidad contribuyen a mantener esta situación discriminatoria. Pareciera ser que el ideal es lo que plantea el sueño americano y no lo que se evidencia a través de la mayoría mestiza y de pueblos indígenas.

Con la llegada del hombre peninsular a América a fines del siglo XV, se vivió un cambio determinante e irreversible para las culturas pre-hispánicas, produciendo procesos tales como el sincretismo, la aculturación y la transculturación. *Esa brega enlazaba tanto las agresiones como las alianzas, en acomodos continuos, audaces e inteligentes, a veces brutales, en que se perciben las necesidades e intereses elementales del hombre (...)*¹¹¹⁵

Lo central de la siguiente ponencia es visualizar que, además de traer occidente sus parámetros morales, trajo consigo su organización política, económica y social, conllevando a una Latinoamérica construida por modelos foráneos. Incluso estableciendo un sistema de estratos por medio de la pigmentocracia; es decir, por un sistema racial, donde el más alto estatus se generaba por su lugar de origen y por presentar el rasgo de blancura. Es necesario aclarar que Chile no se excluye de este proceso, sino que es una parte integral.

¹¹¹⁵ Villalobos Sergio, Los Pehuenches en la vida fronteriza, Ediciones: Universidad Católica de Chile, Santiago, 1989, Pág.: 11.

El objetivo es analizar la cuestión de la pigmentocracia, la cual sigue presente en pleno siglo XXI, en la nación chilena. Se supone que a pesar de ingresar Latinoamérica al neoliberalismo y la globalización, la pigmentocracia continúa existiendo en la actual república de Chile; es un hecho a verificar que el color de la piel aún es fuente de discriminación para obtener ascendencia social y política.

Esta temática tiene sus comienzos en un período que se le otorga el nombre de colonia para América, pero donde Europa se encontraba en la frontera elástica entre los resabios medievales y además entrelazado con los comienzos de la modernidad. Ahora bien con la llegada del español se produce un choque cultural, debido principalmente al etnocentrismo, ese lente cultural que hace ver las cosas bajo los propios parámetros y hace parecer equivoco o anormal lo que hace el otro.

Por ello cuando llega este ente foráneo lo hace con la idea de acabar con la barbarie del territorio, lógicamente esta hace referencia al indígena. Pero cabe preguntarse, ¿de que manera lo hará?, por medio de las instituciones políticas, religiosas y educacionales, que son prácticamente empresas de civilización, dirigidas netamente en este siglo por los estratos altos que corresponden a los conquistadores, encomenderos y otros protagonistas, pero que llegan más tardíamente al continente, siendo estos los vecinos encomenderos y los vecinos moradores. Todos ellos pertenecientes a su vez a peninsulares y criollos, convirtiéndose en la clase dominante poseedora de la encomienda y del poder económico.

Ahora bien, es necesario hacer hincapié que estos dominaran a través de un ejercicio violento del poder. Principalmente organizando a la población en encomiendas, beneficio otorgado por el rey, consistente en la entrega de un porcentaje de la población indígena a las familias acaudaladas para realizar labores en beneficio de la corona entre ella la minería y la agricultura. Vale precisar que esta merced era entregada por dos vidas. Este se convierte en el primer mecanismo de control externo y desestructura la organización autóctona basada en la reciprocidad y la redistribución. Es así como comienza a acuñarse el término pigmentocracia, es decir esta división por color de piel, que se convierte en un marco legal.

Ya entrando al siglo XVII se debe precisar que los altos estratos son ocupados por los encomenderos y los mercaderes los cuales hacen comercio local, regional e intraregional. Vale mencionar que son una proto elite, ya que aún no generan dispositivos de permanencia como tales, ya que poseen problemas de cómo transmitir la herencia y algo de inestabilidad en los mercados.

Sumado a ello los indígenas estaban disminuyendo por la "guerra bacteriológica" que trajeron los españoles, los trabajos forzosos e incluso los abortos de las mismas mujeres por este gran pachacuti que estaba sucediendo. Conjuntamente a ello se estaba dando un mestizaje profundo y generalizado, donde lo primero se debe a que se crea otra raza, un híbrido mitad indio, mitad español y lo segundo por que se da en toda América. Este hecho es relevante debido a que en los próximos siglos se encontrará siempre en un limbo, por no pertenecer ni a uno, ni otro grupo. Y en la clasificación por la pigmentocracia será un último estrato y próximamente pasará al estrato de los negados por ambos extremos.

Es aquí donde se produce un acontecimiento importante, la creación de una nueva mecánica de poder, que en el fondo son los cimientos para la constitución del capitalismo industrial (...) *–Estas-... disciplinas son portadoras de un discurso, pero no puede ser el del derecho-por lo que-... conllevarán –uno- que será el de la regla, no el de la regla jurídica derivada de la soberanía*

sino el de la regla natural, es decir, El de la norma... Este poder "se apoya más sobre los cuerpos y sobre lo que estos hacen sobre la tierra y sus productos -y- ...permite extraer de - ellos- tiempo y trabajo más que bienes y riqueza;...se ejerce incesantemente a través de la vigilancia,... por medio de sistemas de impuestos y obligaciones; supone más una cuadrícula compacta de coacciones materiales que la existencia física de un soberano, se apoya en el principio según el cual una verdadera y específica nueva economía del poder tiene que lograr hacer crecer constantemente las fuerzas sometidas y la fuerza y eficacia de quien las somete. ¹¹¹⁶

Vale decir que la esencia de la identidad cultural latinoamericana tiene un sustrato real católico que se constituyó entre el siglo XVI y XVII. De una vez y para siempre.¹¹¹⁷

Es imprescindible recoger lo sucedido también en el siglo XVIII, donde la aristocracia corresponde a los comerciantes y terratenientes por las coyunturas externas, ya sea por la demanda desde Perú y España. Está realiza una inversión en capital social, es decir en mayorazgos, para no subdividir las tierras en todos los hijos, le da esta al primogénito. A la vez emplea títulos nobiliarios y matrimonios endogámicos, para casar a los nacidos con gente clave para mantener los recursos. Ello se da netamente en Santiago, ya que solo aquí tienen validez estas estrategias, por que existen homólogos.

Ya en este siglo el mestizo corresponde a la mayoría de la población, su crecimiento ya es extremo, repletando haciendas y migrando a las minas del norte, villas agrarias e incluso algunos han comenzado a campesinizarse compitiendo con los hacendados y con los comerciantes de las urbes. *"En ambas instancias política y económica, el mestizo debe ser controlado. Por lo anterior, y por la consolidación del poder económico terrateniente más allá de la hacienda, ha comenzado el desarrollo de su disciplinamiento económico- social y político en una naciente sociedad de relaciones mercantiles que ha mantenido casi intactas las relaciones políticas autoritarias de parentesco en la hacienda."* ¹¹¹⁸

Ya en el siglo XIX al entrar en una era post colonial y engrandecer el hecho de la independencia, Chile comienza una fuerte introducción al liberalismo, con un gran sector exportador e importador y comienza a experimentar la modernización en la vida social, material y cultural. Vale acotar sobre la independencia, de cómo los próceres de la historia chilena parecen héroes Europeos, montados a caballo, más que un mestizo o un indígena y es netamente debido a que este es llevado a cabo por los criollos, motivados por la poca participación política que tienen en relación al peninsular. Es así como una vez más se ven negados los máximos de la población. Para complementar lo dicho se anexa la siguiente cita: *"Así, los próceres ganan estatura y pierden barriga, ganan altura moral y pierden humanidad, y el colectivo se muestra en el pasado con un altura de miras que nos hace ahora sentir el impulso de imitar sus grandezas, mientras que piadosamente nos olvidamos de sus pecados."* ¹¹¹⁹ Además de ello, (...) la religión aportó una concepción de vida vastamente superior a la que tenían los indígenas (...) todos los valores esenciales de la identidad latinoamericana provienen de la cultura española. Por ello la independencia significó un desgarramiento cultural muy profundo, un "parto prematuro" y desde allí

¹¹¹⁶ Timmermann Freddy, Liberalismo, educación y Poder, Chile, 1830-1930, Editorial: LOM, Santiago, Pág.: 02.

¹¹¹⁷ Larrain Jorge, Identidad Chilena, Editorial: LOM, Santiago 2001, Pág.: 72.

¹¹¹⁸ *Ibíd.* Pág.: 02

¹¹¹⁹ Carretero Mario, Rosa Alberto, Gonzáles María, Enseñar historia en tiempos de memoria, Pág.: 23.

en adelante, las elites latinoamericanas han traicionado su verdadera identidad, dejándose impresionar por culturas francesas y británicas desembocando en un xenofilismo absurdo.¹¹²⁰

La perspectiva de la modernidad se fundía por la aspiración un poco inocente de alcanzar a ser una imagen indiscutible de los Estados Unidos o de Europa. De hecho *“El tono burgués de la existencia estuvo íntimamente ligado a la cultura y las costumbres europeas, porque la burguesía chilena y en general, la americana, se sintió parte del gran mundo burgués, en una actitud imitativa perfectamente razonada, sin que dejase de tener motivaciones inconscientes. Europa era el progreso, la ciencia, el arte, el buen gusto y el tono de los altos círculos sociales y no haberlo entendido así habría sido mantenerse en un ambiente local chato, grosero, atrasado y carente de prestigio. El desarrollo de la ciencia y del pensamiento, el progreso económico y es espíritu liberal, eran parte de un cosmopolitismo que embargaba a todas las burguesías. Por eso la visita al Viejo Mundo, la contratación de sus intelectuales y técnicos y la suscripción a la Revue des Deux Mondes, era más que una postura vanidosa y de moda. Era situarse en los puntos más elevados del momento histórico o, mejor, de toda la historia.”*¹¹²¹

Es así como las autoras, desde este párrafo en adelante priorizarán los temas de la educación, como medio de traspaso del poder, partiendo de la base casi material del que saber es poder. Ahora se necesita una legitimidad convenida, que sustituya la histórica que se aplicaba en la colonia. *“El afán de orden que finalmente se satisface es nada más que el de un control social que, además de sus aspectos políticos más obvios, se realiza por medio de la educación como una estrategia para asumir los necesarios cambios que eviten rupturas demasiado radicales en periodos muy breves; “ es la conciencia del tiempo como espacio esperanzador, en el cual debe actuar fundamentalmente el esfuerzo educacional a fin de impedir trastornos de la revolución como opuesta a la reforma gradual” permitiendo así que los ideales e incertidumbres propias de la época no desestabilizaran la sociedad.*¹¹²² Es así como la Universidad de Chile se convierte en la institución con la misión de formar elites dirigentes, basadas en la razón.

Es necesario que emigren occidentales a Chile, se debe blanquear la raza, por ello llegan alemanes, franceses, siendo estos proyectos incluso de gobierno, para que la gente se mezcle con los intelectuales y empiecen a superar la ignorancia indígena o mestiza. Es así como las primacías educativas se establecían de acuerdo al estrato socioeconómico. Sí, se quiso educar al pueblo, pero con el objetivo de que se especialicen en labores que necesiten de un aprendizaje más técnico. Lo que contribuía a mantener el régimen parlamentarista, y la imposibilidad de apreciar la vida cívica, ni el arma democrática que es el sufragio.

Tempranamente para la República chilena cuando surgen los partidos políticos tales como los pipiolos o los liberales fueron influidos por los británicos y los conservadores por los terratenientes criollos. Por ello cabe preguntarse que sucede con la otra parte de la población, nuevamente no tiene ni la más mínima participación, hay un temor exacerbado al mestizo, al indígena, ellos deben excluirse, negarse o rehabilitarse. Son marginados en la construcción de la nación.

¹¹²⁰ *Ibíd.* Pág.: 63.

¹¹²¹ Villalobos Sergio, Origen y ascenso de la burguesía chilena, Editorial: Universitaria, Santiago, 2006, Pág.: 78.

¹¹²² *Ibíd.*: 05

Cuando el poder de la oligarquía terrateniente comienza a debilitarse, a raíz de los sucesos externos como la primera guerra mundial y la depresión del 29, se crea una clase media cohesionada como fuerza política a raíz de la cuestión social que se está produciendo en Chile, se les permite inmiscuirse en los asuntos políticos, pero es necesario aclarar que es netamente por un provecho mutuo uno de la debilidad económica y el otro de la política.

Luego de toda está pincelada de la historia de las élites chilenas, donde se ha demostrado la manutención del poder económico y político, es bueno cuestionarse ¿que sucede ahora a 500 años de la llegada del español?, si bien han existido grupos disidentes como los indigenistas o organizaciones obreras o de clases bajas, siguen las mismas familias generación tras generación manejando la nación y estableciendo mecanismos de poder para que sigan en el mismo hilo conductor, ahora estos dispositivos han cambiado, sin duda ya no hay encomienda, pero existen los manicomios, las cárceles y un motor clave, la escuela, donde se adormece a la población, existe una brecha inmensa entre el sector público y privado de la educación, donde el primero es deficitario y no solo ello, cuando se habla del indígena o del mestizo se hace hincapié en que es el pasado de Chile, incluso sale como pueblos Originarios en los textos escolares, se han olvidado de las continuidades de diversas etnias, hoy en día dos principalmente los Mapuches y los Atacameños. A pesar de lo que muchos puedan creer que al entrar al neoliberalismo, la globalización y con ello el ingreso del sueño americano, la ascensión a pesar del esfuerzo es inmensamente difícil y el poder político para el común del ciudadano es lejano.

Hoy en día se sigue admirando al Europeo, pero se le ha agregado el país del norte Estados Unidos, prueba de ello es el inglés, cada vez más usado y enseñado. Haciéndose incluso la lengua oficial de intercambio, estando concientes de que el lenguaje es el ser de una cultura, por que es a través de este se concibe el mundo. Adicional a ello se busca aún blanquear a la población, la estética se instaura, donde lo rubio es signo de belleza, pero al otro se le atribuye casi a la delincuencia. Es así que en esta era de la globalización los medios de comunicación muestran a familias, físicamente europeas u norteamericanas, no solo en los programas de entretenimiento, sino además en la publicidad. *Los medios están crecientemente moldeando la manera como las formas culturales se producen y transmiten, se expande considerablemente en Chile. En la medida que la radio y la televisión se convirtieron en la fuente principal de cultura y entretenimiento, facilitaron también la contracción de nuevas formas de autorreconocimiento.* Incluso bombardean el mercado con artículos de vestir de carácter foráneos.¹¹²³

*Hoy día hay signos de que la clase social y la nacionalidad con la llegada de la modernidad tardía. La modernidad temprana trajo consigo y expandió las naciones-estados por todos lados; la modernidad tardía y la globalización acelerada han empezado a erosionar su autonomía. Por lo tanto, las identidades colectivas comienzan históricamente, se desarrollan y pueden declinar o desaparecer.*¹¹²⁴

Se podría concluir que este determinante racial se ha transformado en un sesgo social y político para la mayoría de la población que no es blanca. La mediática y la publicidad contribuyen a

¹¹²³ *Ibíd.* Larrain. Pág.: 110.

¹¹²⁴ *Ibíd.* Pág.: 39.

mantener esta situación discriminatoria. Pareciera ser que el ideal es lo que plantea el sueño americano y no lo que se evidencia a través de la mayoría mestiza y de pueblos indígenas.

Por ello la identidad latinoamericana, no es solo la búsqueda de la raíces, es al mismo tiempo un rechazo del pasado, una condenación de los orígenes que reniega tanto de lo indígenas y de lo español como del mestizaje. De allí la necesidad de trascender este estado de exilio y de hijo de la nada. (...) La identidad Latinoamericana tiene que ser reconstituida por medio de la recuperación de la integración cultural perdida.¹¹²⁵

Bibliografía.

- Carretero Mario, Rosa Alberto, Gonzáles María, Enseñar historia en tiempos de memoria.
- Larrain Jorge, Identidad Chilena, Editorial: LOM, Santiago 2001.
- Timmermann Freddy, Liberalismo, educación y Poder, Chile, 1830-1930, Editorial: LOM, Santiago.
- Villalobos Sergio, Los Pehuenches en la vida fronteriza, Ediciones: Universidad Católica de Chile, Santiago, 1989.
- Villalobos Sergio, Origen y ascenso de la burguesía chilena, Editorial: Universitaria, Santiago, 2006.

¹¹²⁵ *Ibíd.* Pág.: 73.

LIBERALISMO, REPUBLICANISMO Y DERECHOS HUMANOS EN LAS DEMOCRACIAS POSTDICTATORIALES.

Resumen:

La revalorización de la democracia, y la consagración de los derechos humanos como su fundamento ético, jurídico y político, fueron las ideas-fuerza sobre las que, a partir de los años 80 del Siglo pasado, se edificó la institucionalidad postdictatorial en buena parte de los países sudamericanos.

Sin embargo, esa popularización de la democracia ha sido en buena medida ingenua, en el sentido de que no fue en general acompañada por la reflexión y el debate públicos acerca de los diversos modelos posibles de democracia.

El trabajo propuesto aspira a demostrar la preponderancia de la concepción liberal de la democracia y la menor incidencia de la concepción republicana en esos procesos políticos sudamericanos, particularmente a través del análisis de la noción dominante de los derechos humanos.

Introducción: la ideología de las dictaduras sudamericanas

Atribuir una ideología determinada, propia y coherente a las dictaduras militares establecidas en Sudamérica en la década de los 70 del Siglo pasado probablemente sea un exceso. De hecho, los golpes de Estado y las subsiguientes dictaduras fueron, entre otras cosas, resultado de factores externos, vinculados a la “guerra fría” y a la particular estrategia internacional y regional de los EEUU, estrategia para la que los militares sudamericanos, entrenados y formados durante años en academias instaladas en -o financiadas por- los EEUU, eran una carta a jugar, apostando a convertirlos en un factor de poder confiable y manejable en la región.

Sin embargo, reducir el papel de los regímenes militares al de títeres de las potencias internacionales y limitar su análisis a la denuncia de la aplicación sistemática del terrorismo de Estado, el secuestro, la tortura, la violación y el asesinato, incluida la celebración de contubernios internacionales, como el “Plan Cóndor”, para coordinar la represión por encima de las fronteras, seguramente sea un error por defecto.

Las dictaduras sudamericanas tuvieron un contenido ideológico que marcó el período durante el que ejercieron el poder. Pero -lo que es mucho más importante- ese contenido ideológico, aunque más no sea por reacción, condicionó a los modelos democráticos que se establecieron a continuación y continúa influyendo en los discursos políticos y en los sistemas institucionales bajo los cuales vivimos.

Si algo puede decirse de las pasadas dictaduras, desde el punto de vista ideológico, es que tuvieron un contenido profundamente antiliberal.

En el inicio, alentados por la “doctrina de la seguridad nacional”, inculcada por sus mentores y docentes estadounidenses, los militares arrasaron las formas democráticas y las instituciones constitucionales de sus respectivos países arrogándose la misión, muy propia de la visión castrense, de “restablecer el orden” y “salvar a la patria” de dos peligros: “la conjura subversiva del comunismo apátrida internacional”, por un lado, y “la corrupción política y económica” por otro. Sin embargo, una vez que se consolidaron en el poder, ya eliminadas las organizaciones “subversivas” y desplazadas las cúpulas políticas profesionales, los militares parecen haber sentido la necesidad de legitimar su permanencia en el poder mediante discursos ideológicos más complejos. Se inicia entonces un proceso a la vez dramático e interesante.

La busca de un discurso legitimador llevó a los regímenes militares a la elaboración de construcciones ideológicas curiosas y contradictorias. Algunos de los elementos centrales de ese

discurso fueron: un nacionalismo primitivo, en algunos casos bastante chauvinista e incluso con elementos fascistas; una lógica de guerra, fundada en la idea obsesiva de que la Nación era objeto de una agresión externa e interna por parte de fuerzas indeterminadas y poderosas; el redescubrimiento, consistente en algunos países con la alianza con la Iglesia Católica, de la vieja teoría tomista del "orden natural" como justificación de la organización social y política establecida; la preocupación del Estado por "sanear" las costumbres privadas, particularmente de los jóvenes, por medio de la educación (control de la "moral", los hábitos e incluso de la vestimenta y apariencia física); la persecución de las formas de vida consideradas "anormales" o "patológicas", en lo sexual, en lo familiar e incluso en lo psicológico; la supeditación de todas las garantías y libertades individuales al "interés superior de la Nación"; la militarización de todos los ámbitos del Estado, por medio de interventores y reglamentos de inspiración militar; la revalorización de tradiciones culturales, reales o supuestas, de la nación, generalmente castrenses o criollistas; la preocupación por la disciplina en todos los órdenes de la vida; la reinterpretación de la trayectoria e ideales de los héroes nacionales y el descubrimiento de nuevos "héroes", por lo general de formación militar.

Sostiene Federico Finchelstein, en "La Argentina fascista", que la dictadura argentina conjugó varias vertientes ideológicas, particularmente el nacionalismo militar, no exento de rasgos de tipo fascista, ya perceptibles en el régimen peronista, la vertiente ultraconservadora de la Iglesia Católica, y manifestaciones racistas, particularmente antisemitas, que, según Finchelstein, compartían el alto clero católico y ciertos sectores nacionalistas de la sociedad argentina. Estos aspectos no fueron tan notorios en otras dictaduras, que en todo caso recibieron, a su modo, la influencia de la tradición cultural de sus respectivos países. Así, el régimen militar uruguayo, más allá de algunos pujos aislados por identificarse con la "tradición occidental y cristiana", mantuvo una considerable laicidad religiosa y se abstuvo, al menos públicamente, de hacer manifestaciones racistas.

De alguna manera, más allá de sus particularidades, el ideal de ciudadano de las dictaduras militares de la época era un sujeto sometido, tanto en lo público como en lo privado, al control de un Estado que, legitimado por su misión de "salvación de la Nación y de la identidad nacional", carecía de límites para su acción, al punto que la mera opinión opositora, aun expresada en ámbitos privados, era formalmente punible como "subversión" o "traición".

Desde luego, no hay que desdeñar los intentos por lograr apoyo y entusiasmo ciudadano. Tal vez uno de los casos más exitosos haya sido el de la guerra de Las Malvinas, que, como afirma también Finchelstein, le dio al gobierno dictatorial argentino un cuarto de hora de popularidad, aunque luego lo precipitó en el desastre. Otro caso fue el del plebiscito constitucional ganado por Pinochet en Chile, que le permitió prolongar su régimen por algunos años más que los del resto de los países del subcontinente. Sin embargo, aun esos fenómenos de insólita popularidad se basaban en un modelo de ciudadano que apoyaba y aclamaba al gobierno y no en ciudadanos que tomaran alguna clase de iniciativa, cosa vista como peligrosa y poco deseable por los gobiernos militares.

Así las cosas, la sensación de falta de libertad –en cualquiera de las formas en que pueda definirse la libertad– era la constante. El peso del Estado y del estamento militar que lo controlaba era omnipresente y agobiante. No había libertad en lo público (ni política ni de expresión); y no había libertad en lo privado (ni de pensamiento ni en la forma de concebir la propia vida).

Nadie puede sorprenderse, entonces, de que el reclamo de derechos, tanto de derechos individuales, o fundamentales, garantizados por la constitución, como de los más amplios y novedosos "derechos humanos", fuera la principal bandera que los movimientos democratizadores de los años 80 agitaban contra las dictaduras. Eso traería importantes consecuencias para los regímenes democráticos que se instaurarían después.

La noción liberal y la noción republicana de los derechos

Pese a las modestas dimensiones y pretensiones de este trabajo, es indispensable para su desarrollo explicitar algunos presupuestos básicos de dos de las grandes concepciones usualmente consideradas democráticas: la liberal y la republicana (se deja fuera del análisis a la concepción comunitarista, porque tuvo poco peso en los procesos políticos que nos ocupan, y al denominado "multiculturalismo", por considerar que en el fondo se subsume en el debate al que se hará referencia).

Si es válido afirmar que la democracia es un régimen político para el que la soberanía radica en los ciudadanos, y en la que éstos, cuando no hay consenso, adoptan libremente las decisiones en base a la regla de las mayorías, tal como la formulara John Locke, también lo es que la democracia lleva insita una contradicción esencial. Es que la existencia de una voluntad ciudadana libre requiere de ciudadanos que puedan actuar y pronunciarse sin temor, incluso sin temor de contradecir a la voluntad mayoritaria en la sociedad. En otras palabras, la democracia, pese a ser el mecanismo para la formación de la voluntad mayoritaria, presupone un cuerpo de derechos que, paradójicamente, no pueden estar condicionados a la voluntad mayoritaria.

En esa contradicción, potencial y a la vez esencial, entre el individuo -o las minorías- y la voluntad social mayoritaria, o entre "lo privado" y "lo público", radica, muy esquemáticamente, el conflicto entre la concepción liberal y la concepción republicana de la democracia, al menos en lo que importa a los efectos de este trabajo.

Puede decirse que al liberalismo político le preocupa ante todo la preservación de ámbitos privados en los que las personas puedan realizar sus planes individuales de vida, en tanto que al republicanismo le preocupa ante todo la participación de los individuos en las decisiones del ámbito público. Para los liberales, la libertad consiste en poder definir la propia vida sin ser oprimido por las decisiones colectivas, mientras que, para los republicanos, la libertad consiste en poder participar equitativamente en la adopción de las decisiones colectivas.

Tal vez no haya mejor expresión de la postura republicana que el punto de vista de Rousseau sobre la relación entre los individuos y la "voluntad general". Dice Rousseau: "Por tanto, si eliminamos del contrato social lo que no es esencial, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: 'Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo'. De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona individual de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. Esta persona pública, que se constituye mediante la unión de todas las restantes, se llamaba en otro tiempo Ciudad-Estado, y toma ahora el nombre de república..." ("El Contrato Social", Ed. Altaya, 1993, pag. 15). Y agrega más adelante: "Para que el pacto social no sea, pues, una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso, que sólo puede dar fuerza a los restantes, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado por todo el cuerpo: lo que no significa sino que se le obligará a ser libre..." (ob. cit., pag. 18).

La elección de estos fragmentos, y en general la de Rousseau, entre tantos autores antiguos y modernos identificables con la concepción republicana, responde a la intención de ejemplificar el punto de vista republicano en una versión no contaminada por las precauciones y garantías liberales que más de dos siglos de experiencia democrática han incorporado al republicanismo moderno. No se trata de caricaturizar a la concepción republicana, sino de mostrarla en su estado originario, con sus aspectos esenciales expuestos sin reparos.

Los enfoques modernos del republicanismo suelen destacar la preocupación de esa corriente política por la llamada “virtud ciudadana”. Es obvio que, para una corriente de pensamiento que considera a la voluntad colectiva la única fuente de legitimidad del poder, la virtud ciudadana es un requisito imprescindible para evitar la corrupción y el autoritarismo. De hecho, la vida republicana requiere un tipo de ciudadano especial, activo, vigilante, austero, laborioso y comprometido con los asuntos públicos. También en este punto, Rousseau es un ejemplo significativo. En el inicio de “El contrato social”, justificando su derecho a opinar sobre complejos asuntos políticos sin ser “un príncipe o un legislador”, escribe: “Habiendo nacido ciudadano de un Estado libre, y miembro del soberano, por mínima que sea la influencia que mi voz pueda ejercer en los asuntos públicos, el derecho de voto me impone el deber de instruirme en tales temas, contento, cada vez que reflexiono sobre los gobiernos, de encontrar siempre nuevas razones para amar al de mi país”. Es difícil encontrar una declaración de fe republicana más sencilla y a la vez más completa. Sorprende pensar que fue escrita casi treinta años antes de la Revolución Francesa. No sorprende, en cambio, que el “Pequeño Consejo de Ginebra”, que era el gobierno al que se refería Rousseau, haya prohibido y ordenado quemar los ejemplares de “El Contrato Social”. Rousseau atribuyó esa medida a que el gobierno de Ginebra tenía en marcha un proyecto autoritario y burocrático, cuya instalación requería demoler el modelo republicano en que se había inspirado su libro.

Muchos de los modernos autores republicanos suelen eludir la referencia a Rousseau como antecedente de su postura política. Por muchas razones, el ginebrino es un autor incómodo. Por un lado, porque su ciega y aparentemente ingenua confianza en la rectitud de la voluntad general lo lleva a no prever casi en su sistema anticuerpos contra el autoritarismo colectivo. Por otro, porque tal vez Rousseau no era tan ingenuo como se suele creer. Su radical negación del instituto de la representación política, su insistencia en la incompatibilidad de la república con las grandes desigualdades en la distribución de la riqueza, su resistencia a los ejércitos profesionales, que proponía sustituir por milicias ciudadanas, y finalmente su radical cuestionamiento de la legitimidad de la apropiación original de la tierra, notoria ya en el “Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”, lo inscriben en una concepción republicana hostil al desarrollo del modelo capitalista. Esa concepción, que durante muchos años hizo que se lo tuviera por un autor retrógrado y en cierta medida superado, plantea hoy interrogantes de sorprendente actualidad, habida cuenta de la crisis social, económica, militar, cultural, ambiental y hasta climática a la que parece habernos llevado el capitalismo desarrollado.

De todos modos, una cosa es cierta. La noción de “libertad” del republicanismo pasa más por el rechazo a la existencia de un poder ilegítimo –es decir no proveniente de la voluntad de los mismos ciudadanos- que por la promoción de opciones de vida individuales y de ámbitos privados, ajenos a las decisiones públicas. Hasta cierto punto, la libertad republicana es más una garantía de la equitativa participación política que un mecanismo protector del libre albedrío individual. Como afirma Roberto Gargarella: “... en su búsqueda de la armonía e integración sociales, el republicanismo tendió a ser relativamente desconsiderado frente a los derechos individuales, sobre-exigente sobre las cualidades de carácter de la ciudadanía ... y más bien hostil hacia el pensamiento disidente y la heterogeneidad social” (Gargarella, 1999, Ed. Paidós, pag. 165).

En contraste con la concepción republicana, el liberalismo político antepone los valores de la individualidad, y la libertad individual, frente a la autoridad de las mayorías y al poder del Estado. Es decir, sin negar que ciertos aspectos de la vida no tienen más remedio que ser resueltos en forma colectiva, y admitiendo que, ya que deben ser resueltos colectivamente, es deseable que lo sean de acuerdo a la opinión mayoritaria (al menos eso opina el liberalismo democrático, aunque hay liberalismos muy poco o nada democráticos) los liberales se caracterizan por resguardar de la intervención del Estado, y en general de “lo político”, a importantes áreas de la vida individual y

social, así como por aspirar a que el Estado intervenga lo menos posible en las opciones individuales de las personas y sea neutral respecto a las diversas concepciones de la vida existentes en la sociedad.

John Rawls, el pensador que ha abierto una nueva y caudalosa vertiente del liberalismo-igualitarista, describe la situación en estos términos: "... el liberalismo político trata de contestar a la cuestión: ¿es posible que se dé una sociedad estable y justa, cuyos ciudadanos, libres e iguales, estén profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales encontradas y aun inconmensurables?" (Rawls, 2003, pag. 165). Para Rawls, si bien no es legítimo que el Estado abrace ninguna "doctrina comprehensiva" en particular, sí es posible la convivencia de muchas "doctrinas comprehensivas razonables" por medio de lo que él llama "consenso entrecruzado" ("overlapping consensus"), en tanto los partidarios de cada una de esas doctrinas logren consensos respecto a los principales aspectos de la organización política.

Naturalmente, las realidades políticas, en particular las de los países latinoamericanos pero ahora también –inmigración mediante– la de los europeos, pocas veces justifican el optimismo teórico de los liberales-igualitaristas y de otros racionalistas, consensualistas y dialógicos, como Habermas. La virulencia de las luchas sociales, la incompatibilidad de las visiones e intereses políticos, los conflictos étnicos y la abundancia de "doctrinas comprehensivas" incompatibles con cualquier otra doctrina pueden hacer dudar de la "razonabilidad" de la tesis de Rawls, en especial porque no es difícil intuir que, para él y para muchos otros liberales, el "consenso razonable" recae en un modelo político sospechosamente coincidente con el de las democracias liberales y representativas occidentales.

Más allá de esas suspicacias, lo importante es que, para la concepción liberal, los derechos no son tanto una garantía de participación en las decisiones políticas como un límite a la intromisión de la política (en el sentido de "polis") en la vida privada.

Tal vez nadie haya expresado esta idea mejor que Ronald Dworkin, otro liberal igualitarista que ha desarrollado su pensamiento dentro y a la vez en debate con la vertiente de pensamiento abierta por Rawls. Para Dworkin, "los derechos son triunfos políticos en manos de los individuos", que tienen derechos cuando "por alguna razón, una meta colectiva no es justificación suficiente para negarles lo que, en cuanto individuos, desean tener o hacer, o cuando no justifica suficientemente que se les imponga alguna pérdida o perjuicio" (Dworkin, 2002, pag.37). Y agrega: "La institución de los derechos es, por consiguiente, crucial, porque representa la promesa que la mayoría le hace a la minoría de que la dignidad y la igualdad de éstas serán respetadas" (Dworkin, 2002, pag. 303).

Basta la descripción de estas características para entender por qué el modelo liberal de democracia era más tentador para los movimientos democratizadores y antidictatoriales de los 80 que el modelo republicano.

Enfrentados durante más de una década al peso agobiante de un Estado militarizado que intervenía violentamente en los ámbitos más íntimos del cuerpo, el pensamiento y las costumbres, esos movimientos tenían necesidad de un discurso que no sólo acusara la ilegitimidad de esa intervención autoritaria, sino que defendiera la intangibilidad de esos ámbitos. El derecho a la vida y a la integridad física, la libertad de conciencia, de expresión, de reunión y la libertad ambulatoria no sólo debían ser protegidos contra gobiernos ilegítimos, debían ser protegidos absolutamente, contra cualquiera y más allá de cualquier discusión. Eso explica por qué, aunque sin grandes desarrollos teóricos, una concepción liberal y jusnaturalista de los derechos, aggiornada bajo el rótulo de "derechos humanos" se volvió bandera de los movimientos antidictatoriales.

Curiosamente, buena parte de las organizaciones políticas, sindicales y estudiantiles que conformaban esos movimientos eran de filiación marxista. Teóricamente, la idea de unos derechos absolutos, a-históricos, independientes de las relaciones de producción y de la correlación de

fuerzas existente en la sociedad, debería ser una entelequia mítica a los ojos de militantes marxistas bien formados. Sin embargo, muy buena parte de esos militantes y organizaciones no tomaron la bandera de los derechos humanos como una táctica circunstancial. De hecho, tal vez por el enorme impacto emocional causado por la represión, por haber sufrido torturas en carne propia y haber visto asesinar a sus compañeros, gran cantidad de esos militantes asumieron el concepto “derechos humanos” como un valor universal y absoluto, y en muchos casos como una ideología sustitutiva de la aparentemente incumplida profecía marxista.

Los derechos humanos

La actual noción de “derechos humanos” tiene un origen relativamente cercano en el tiempo. Como es sabido, se remonta al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando, en los juicios de Nuremberg, los acusadores de los jefes nazis se veían en dificultades para justificar la ilicitud de la conducta de éstos. Es que, desde el punto de vista del positivismo jurídico, y en particular de la “Teoría pura del derecho” (la doctrina de Hans Kelsen, que desde 1934 procuraba independizar a la “ciencia del derecho” de las ciencias naturales, de la política y de todo concepto metafísico), los jerarcas nazis tenían una defensa por cierto que atendible: ellos se habían ceñido al derecho positivo vigente en Alemania durante el régimen nazi, y no había ninguna norma de derecho positivo que les impusiera otra conducta; por lo tanto, no había delito.

Justo es decir que, en la misma época, Hans Kelsen, decidido opositor al nazismo, pugnaba por establecer un mecanismo jurídico internacional que permitiera juzgar, en base a normas positivas de derecho internacional, a los Estados y a los individuos responsables de las guerras de agresión. Sin embargo, en esa época, tal mecanismo no existía. Como señala Danilo Zolo, en “La justicia de los vencedores”, el intento de juzgar al Kaiser Guillermo II y a varias personalidades políticas alemanas, al terminar la Primera Guerra Mundial, había fracasado.

En 1945 y 1946 fue necesario desempolvar teorías jusnaturalistas para justificar que los acusados habían cometido “crímenes contra la paz”, “crímenes de guerra” y “crímenes contra la humanidad”, pese a que esas figuras no estaban convenientemente previstas en el escaso ordenamiento jurídico internacional de la época y jamás se habían aplicado, ni volvieron a aplicarse hasta fines del Siglo XX, y aun entonces contra líderes políticos de países poco poderosos en el plano internacional. Por otra parte, el tribunal de Nuremberg se declaró convenientemente incompetente para juzgar crímenes similares cometidos durante la guerra por los países “Aliados”. La misma actitud se reiteró en el caso de agresiones militares posteriores, como las invasiones de los Estados Unidos a Panamá y Grenada, la intervención de la OTAN en la ex -Yugoeslavia y las invasiones a Irak y Afganistán. Lo que confirma el acierto de la tesis de Danilo Zolo: las intervenciones jurisdiccionales de los organismos internacionales y de los tribunales “ad-hoc”, creados para juzgar guerras de agresión, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad, se han reducido históricamente a la aplicación de la fuerza y el derecho de los vencedores exclusivamente a los vencidos. Resta señalar que el desigual poder ejercido por los países que integran el Consejo de Seguridad de la ONU, y su derecho al veto de cualquier resolución, garantizan la antidemocraticidad del derecho internacional y su ineficacia cuando el mismo debe ser aplicado a las grandes potencias

Sin embargo, de estas cuestionables peripecias jurídicas internacionales que se inician en Nuremberg y en Tokio, fue naciendo una doctrina que hoy se pretende universal: la doctrina “de los Derechos Humanos”.

Como la doctrina y el discurso de los derechos humanos son hartamente conocidos (según Michael Ignatieff, “se han vuelto la nueva lengua franca del pensamiento moral global”), bastará con indicar algunos de sus aspectos esenciales para luego establecer su conexión y aparente adecuación a los fenómenos políticos que ocurrían en Sudamérica a principios de los 80.

Básicamente, la doctrina de los derechos humanos reposa en la idea, notoriamente jusnaturalista, de que los seres humanos, por el sólo hecho de serlo, gozan de ciertos

derechos que deben ser universalmente reconocidos. A partir de esa premisa, se realiza una copiosa elaboración de derechos, que, según clasificación de Yamandú Acosta, comienza por los llamados “civiles y políticos” o “de primera generación”, sigue por los derechos “económicos y sociales” o “de segunda generación”, los “culturales” o “de tercera generación”, y los “de la naturaleza” o “de cuarta generación”, sin contar con que se habla ya de una quinta y una sexta generación de derechos humanos.

Cabe señalar que la moderna doctrina y el consiguiente discurso de los derechos humanos no significan una innovación teórica. Como hemos visto, han sido en origen una construcción jurídica pragmática, destinada a zanjar problemas políticos que, por alguna razón, no se podía o no se quería resolver en base a argumentos políticos. Así, la legitimidad de los tribunales internacionales y la ilegitimidad de las dictaduras latinoamericanas se han fundado en los derechos humanos, aunque los primeros dejen profundas dudas sobre su democraticidad y neutralidad, y las segundas podrían haber sido igualmente cuestionadas –y de hecho lo fueron– por sus groseros atropellos a los más elementales derechos individuales y políticos contemplados por las constituciones nacionales.

¿Por qué entonces el auge de la doctrina y del discurso de los derechos humanos?

Todo parece indicar que tras la invocación de los derechos humanos –como derechos universalmente válidos y obligatorios– suele esconderse un operativo de legitimación política.

En el caso de las guerras de agresión lanzadas en los últimos años por los EEUU y sus aliados europeos el hecho es palmario. Como señalan Amy Bartholomew y Jennifer Breakspear, “Al enfatizar que el cosmopolitanismo ha traído consigo el “humanismo militar universal”, Beck lo veía como “basado en un monopolio mundial del poder y la moralidad indiscutidos”. Pero al elaborar este argumento, parecía articular tres posturas respecto a la relación entre la ley internacional y los derechos humanos: no intervencionismo, cosmopolitanismo, y lo que sólo puede ser llamado imperialismo (aunque sea “benigno”) –esto es, una situación en la que un poder hegemónico autoproclamado “defiende” los derechos humanos en el exterior mediante su compromiso con un “humanismo militar”. Queremos sugerir que las justificaciones para la más reciente guerra del Golfo se ubican predominantemente en la tercera categoría, basándose en un compromiso retórico depredador con una concepción cosmopolita de los derechos humanos que, de hecho, es manejada al servicio de un proyecto imperialista, más que en lo que Jürgen Habermas denomina “universalismo igualitario.” (Bartholomew y Breakpear. 2004).

En el caso de los movimientos antidictatoriales sudamericanos, también parece haber operado una aspiración de legitimación, aunque de otro signo. El caso es que, sometidos al poder militar abrumador de las dictaduras, esos movimientos intentaron y lograron captar el interés internacional a través de la denuncia de las violaciones a los derechos humanos. De alguna manera, y probablemente sin plantearse conscientemente, apelaron a un discurso percibido internacionalmente como “políticamente correcto”. De esa manera, crímenes y violaciones constitucionales, que estaban perfectamente tipificados en el derecho interno de cada país, se convirtieron en “violaciones de los derechos humanos” y “crímenes de lesa humanidad”, incentivando la intervención de otros países y organismos internacionales que promovían los derechos humanos por otras razones, pero quedaron atrapados por su discurso y estaban obligados a intervenir o consentir intervenciones a favor de los derechos humanos.

No corresponde al objeto de este trabajo analizar los riesgos que la convalidación de la aplicación automática del derecho internacional y de la intervención de los organismos internacionales, con sus carencias democráticas y su docilidad a las grandes potencias mundiales, implica para los procesos políticos emancipatorios latinoamericanos. Pero tampoco está demás dejarlo planteado.

A los efectos de este trabajo, interesa destacar que el discurso de los derechos humanos ingresa en Latinoamérica como un arma ideológica y moral contra las dictaduras. Su objetivo era preservar la vida y las libertades de los ciudadanos, en especial de los opositores, frente a la represión de los regímenes militares. Eso implica que la noción de “derechos” propia del discurso de los derechos humanos haya sido típicamente liberal. Lo fue en tanto, sobre todo a principios de los 80, no pretendía tanto disputar el poder político a los regímenes militares como ponerles límites y deslegitimarlos, tanto nacional como internacionalmente.

Como ya adelantamos, ese origen histórico de los derechos humanos en la región, y su incorporación al discurso de las organizaciones de izquierda, trajo importantes consecuencias en la política y en la institucionalidad que se establecerían al caer las dictaduras, en particular porque casi todos los países en que hubo dictaduras durante los años 70 y 80 tienen hoy gobiernos de izquierda.

El déficit de republicanismo

A estas alturas probablemente sea claro que ningún sistema realmente democrático puede ser exclusivamente liberal o exclusivamente republicano. La combinación de elementos de las dos corrientes clásicas parece ser la única forma de armonizar el componente estrictamente democrático (esencialmente el acatamiento de la ley de la mayoría) con la garantía de derechos y libertades sin las cuales un sistema político, por democrático (en el sentido de mayoritario) que sea, puede transformarse en un régimen opresivo para los individuos y las minorías. La preservación de ámbitos privados, en los que prime el derecho de cada persona a hacer las opciones vitales que desee, sin desmedro de una robusta concepción democrático-republicana en el campo de lo público, seguramente sea la clave para la convivencia democrática. La determinación de qué áreas deben quedar libradas a la libertad individual y por tanto ser protegidas de la intervención de la sociedad, así como de las áreas en que debe predominar la voluntad mayoritaria de la sociedad, es sin duda un tema político, que cada sociedad resolverá de acuerdo a sus propios parámetros culturales. Desde luego, a nadie escapa lo difícil de esta decisión en sociedades donde existen profundas diferencias culturales, religiosas y étnicas.

La tesis de fondo de este trabajo es que las democracias postdictatoriales de nuestros países, en particular desde que advinieron al gobierno fuerzas de izquierda, padecen un déficit de elementos republicanos y un exceso de elementos liberales.

El síntoma principal de este problema puede ubicarse en lo que ha dado en llamarse la “inflación de los derechos”. Acostumbrados a esgrimir los derechos como defensa frente a un Estado autoritario, las izquierdas latinoamericanas, al acceder al gobierno, han procedido a declarar y reconocer nuevos derechos en forma incontenible, sin reparar en que la apelación a los derechos es un recurso propio de la oposición. A los gobiernos les corresponde aplicar políticas que resuelvan de fondo los problemas sociales. En otras palabras: de nada sirve que el gobierno promueva y haga aprobar decenas de leyes que, acordes “a los estándares internacionales”, reconozcan a todos los menores de edad el derecho a una vivienda, a alimentarse debidamente y a recibir educación, atención médica y cariño de los adultos. El gobierno que quiera atender realmente a los menores de edad no hará declaraciones. Adoptará políticas severas para hacer cumplir a los padres su responsabilidad como tales y hará funcionar debidamente los centros de enseñanza y los hogares públicos para menores abandonados.

Por otra parte, el concepto mismo de derechos, tal como se lo emplea en nuestras actuales prácticas políticas, es de cuño liberal. La noción de que el titular de un derecho es una suerte de acreedor incondicional de la sociedad, que puede exigir su derecho contra quien sea, sin ninguna contraprestación, es de estirpe liberal. Los derechos concebidos “contra la sociedad” lo son. La

noción republicana de los derechos suele tener otra naturaleza. Los derechos que el republicanismo reputa esenciales suelen ser la contracara de una responsabilidad ciudadana. El derecho al voto, a la libertad de expresión y al contralor de quienes ocupan cargos públicos, por ejemplo, no sitúan al ciudadano como cómodo acreedor de derechos, sino que le implican asumir una carga de esfuerzo y participación. Conviene tenerlo claro para confrontar esa noción con la dominante hoy en nuestras sociedades.

En nuestra actual cultura política, cada vez en mayor grado, las reivindicaciones y aspiraciones de los diversos grupos sociales (sindicales, empresariales, minorías desfavorecidas, etc.) son catalogadas por sus beneficiarios como “derechos”. E incluso las políticas públicas adoptadas por el Estado son justificadas como medidas destinadas a satisfacer “derechos” de tal o cual de esos sectores.

Caso paradigmático de esta última tesitura son las políticas sociales destinadas por la casi totalidad de los gobiernos “progresistas” o de izquierda de la región a los sectores marginales de sus respectivas sociedades. La transferencia de recursos a esos sectores, llámese “ingreso ciudadano” o “fome zero”, es encarada como un paliativo al que la persona en situación de pobreza “tiene derecho”. Lo peligroso de esta concepción es que, bajo su apariencia de medida humanitaria y socialmente integradora, promueve una concepción de ciudadanía esencialmente pasiva. El ciudadano es acostumbrado a esperar de la sociedad un beneficio al que “tiene derecho”, en lugar de ser llamado a participar activamente en actividades que lo integren social y políticamente. Como señala Félix Ovejero, se lo convierte en un consumidor más –modesto pero consumidor al fin- de servicios del Estado.

La impronta liberal de estos planes de transferencia económica a sectores sociales pauperizados queda en evidencia con atender a su lejano parentesco con el concepto de “renta básica”, acuñado por el también liberal igualitarista Philippe Van Parijs, que la define como “una renta aportada por una comunidad política a todos sus miembros, individualmente, sin control de recursos ni contraprestaciones”.

Más allá de las buenas intenciones de sus implementadores, los planes de transferencias de recursos realmente en vigencia plantean el problema adicional de no estar destinados a toda la ciudadanía por igual. Refuerzan así una visión característica de la concepción predominante en las izquierdas latinoamericanas actuales: la idea de la sociedad como un mosaico de situaciones que deben ser atendidas mediante el reconocimiento de derechos particulares y específicos para cada una de ellas. Entonces, si hay gente pobre, hay que darles el derecho a recibir una suma de dinero. Si hay pocas mujeres en el parlamento, debe crearse una ley que otorgue el derecho a una cuota parlamentaria femenina. Si hay minorías raciales o sexuales discriminadas, hay que concederles legislativamente una situación de privilegio. Exactamente lo contrario de las políticas generales y universales que caracterizan al republicanismo.

Las políticas de “discriminación positiva” conllevan varias interrogantes. Una de ellas es si, en la medida en que apuntan a paliar situaciones de carencia o discriminación, sin modificar estructuralmente las causas de la carencia o discriminación, no son en el fondo una coartada favorable a los intereses de los sectores social y económicamente dominantes. La segunda es si, aplicadas en forma sistemática, concluyen por crear sociedades integradas e igualitarias o generan una cultura de acreedores, acostumbrados a reclamar privilegios y atención a sus intereses privados, una cultura a la larga más individualista, desintegradora y menos democrática incluso que la existente.

Cabe preguntarse también, y para terminar, si habrá una alternativa republicana a esas políticas “mosaicas” o de “discriminación positiva”.

Desde luego, no es la pretensión de este trabajo dar recetas para la “republicanización” de las sociedades. Sin embargo, hay un concepto fundamental del republicanismo que podría ser importante tener en cuenta. Ese concepto es que, como sostiene Félix Ovejero, “los derechos no son, en ningún caso, naturales, previos a la comunidad, ni tampoco son metas, el punto final del negocio cívico. Sencillamente son el modo colectivo de asegurar al individuo que está en sus manos la posibilidad de imponerse tareas e intentar realizarlas y, entre ellas, muy fundamentalmente, el ejercicio del autogobierno.” (Ovejero, ob. cit., pag. 172).

Contrariamente a lo que tradicionalmente han creído todas las utopías, el mundo que nos espera no promete ser de abundancias sin límite. La escasez de energía, de agua, de tierras fértiles, de alimentos y de recursos naturales está allí, amenazante. Al igual que las grandes potencias mundiales, que ahora, mucho más que antes, visten sus intereses con el ropaje del derecho internacional.

Pensar en enfrentar ese mundo con ciudadanos-acreedores, cómodos demandantes de derechos, parece una locura. Por allí es por donde el viejo ideal de ciudadanía republicana puede readquirir sentido.

Bibliografía

- Acosta, Yamandú: “Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos”. 2008. Ed. Nordan. Montevideo.
- Bartholomewy, Amy, y Breakspear, Jennifer: “Los derechos humanos como espadas del imperio”, 2004, (consultado por internet)
- Dworkin, Ronald: “Los derechos en serio”, 2002. Ed. Ariel. Barcelona
- Finchelstein, Federico: “La Argentina fascista: los orígenes ideológicos de la dictadura”. 2008. Ed. Sudamericana, Bs. As..
- Gargarella, Roberto: “Las teorías de la justicia después de Rawls”. 1999, Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Kelsen, Hans: “Teoría pura del derecho”. 2000, Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- Locke, John: “Ensayo sobre el gobierno civil”. 1963. Ed. Aguilar.
- Ovejero Lucas, Félix: “Proceso abierto. El socialismo después del socialismo”. 2005, Tusquets Editor.
- Rawls, John: “El liberalismo político”. 2003. Ed. Crítica. Barcelona.
- Rousseau, Jean Jacques: “El contrato social”. 1993. Ed. Altaya S.A.. Barcelona.
“Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres”. 2004, Ed. Libertador. Buenos Aires.
- Van Parijs, Philippe: “Libertad real para todos”. 1996. Paidós.
- Zolo, Danilo: “La justicia de los vencedores”. 2007, Edhasa. Bs. As.

Xº CORREDOR DE LAS IDEAS

Setiembre de 2009, Maldonado, Uruguay.

CIENCIA Y NATURALEZA HUMANA A PARTIR DE JUAN JACOBO ROUSSEAU.

“Jóvenes Investigadores”

Gissell Peyronel
Pablo Plaván
Emmanuel Fonseca

Coordinadora de investigación: Profa. Zoraya Orsi

“Colegio y Liceo San Gabriel”- Colonia del Sacramento.

Tel: 052-31849

colegiosangabriel@adinet.com.uy

Resumen inicial.

Después de haber indagado y profundizado sobre el “Discurso sobre las Ciencias y las Artes” de J.J.Rousseau hemos visto que sus planteos responden a un hombre que es producto de una cultura que a su vez rechaza. Lo que influyó indudablemente en su pensamiento, es el contexto histórico en el cual vivió el filósofo, una sociedad hipócrita y decadente producto del régimen absolutista. Época previa a la Revolución Francesa.

Hemos visto a partir de esta obra que lo que corrompe las costumbres verdaderamente, no son las ciencias ni las artes sino una valoración ética que realizan los hombres libremente. Lo que les otorga a los hombres esta libertad de decidir y valorar es el conocimiento y no la ignorancia.

Sin la educación, no se le dan las herramientas necesarias a una persona para que ésta pueda razonar, elegir y opinar. Viviendo en la ignorancia, una persona está limitada y dependiente.

Después de haber trabajado sobre estos planteos contrapuestos entre las virtudes de la naturaleza y la ciencia, deducimos que si hay algo que falla realmente en la humanidad, es el mal manejo de la esencia de la ética. La teoría de Juan Jacobo Rousseau fue superada por la realidad, la sociedad siguió en su avance de las ciencias y las artes y lo que ahora nos convoca, es precisamente instalar una reflexión profunda sobre los alcances del bien y del mal con respecto al conocimiento humano.

EL DISCURSO FEMINISTA DE BELÉN DE SÁRRAGA EN CHILE

Karen Villagrán Cerna, Bárbara Yáñez

González

Estudiantes de Pregrado: Pedagogía en

Castellano

Universidad Católica Silva Henríquez

Resumen

La siguiente ponencia plantea una lectura crítica de tres de las “*Nueve conferencias dadas en Santiago de Chile por Belén de Sárraga*” en el año 1913, analizando de preferencia “Trayectorias humanas”, “La mujer como entidad Social” y “La Familia” donde queda de manifiesto la evolución del hombre a través de la historia, el tema de la mujer como ente social y la conformación de la familia como institución.

Nos preguntamos, ¿La visita de Belén de Sárraga es verdaderamente relevante para la apertura de conciencia en la mujer chilena y la de algunos sectores sociales, o más bien fue olvidada en el tiempo?

El objetivo es analizar el discurso crítico – social De Sárraga referido al feminismo y la intención política presentados en el contexto de los conflictos generados por la emancipación femenina, el clericalismo y las nuevas manifestaciones de una intelectualidad liberadora en el inicio del siglo XX en Chile.

Uno de los resultados deja en evidencia las distintas reacciones manifestadas en las divisiones entre la alta burguesía y la Iglesia Católica contra las clases trabajadoras.

En consecuencia el discurso de Belén de Sárraga incita a la igualdad entre géneros y reafirma las preconcepciones feministas de un sector de mujeres aristocrática liberadora.

Palabras Claves: Feminismo – Clericalismo – Intelectualidad.

INTRODUCCIÓN

La presente ponencia se refiere al discurso feminista de Belén de Sárraga expuesto en su primera visita a Chile en el año 1913. Se presentará un análisis de las *Nueve conferencias dadas en Santiago de Chile por: Belén de Sárraga*, (De Sárraga, 1913) recopiladas y editadas por la revista radical *La Razón* el mismo año de su visita.

Abordaremos las manifestaciones y reacciones que suscitó su discurso feminista en el contexto histórico, social y cultural en el cual se encontraba Chile a principios del siglo XX, con el propósito de presentar categorías de análisis con respecto a las reacciones sociales que éste produjo. Nos situaremos entre los años 1890 a 1920 aproximadamente, delimitando los procesos de cambios en la estructura social y las participaciones de diversos sectores que en esos años tomaban protagonismo. Específicamente, en las manifestaciones de mujeres que impulsaron el feminismo en Chile.

En nuestra hipótesis de trabajo, postulamos que las conferencias de Belén de Sárraga presentadas en Chile, contribuyeron a la apertura del discurso plurivocal, a la participación social y política de la mujer y además, reforzaron las preexistentes ideas feministas que se articulaban en la alta burguesía y en los sectores intelectuales del país.

En referencia a ese planteamiento, el objetivo que buscamos es Analizar los aspectos del feminismo y su intención política – social que inciden en los albores del siglo XX, presentes en el discurso de Belén de Sárraga.

La metodología a utilizar se enmarca en una investigación bibliográfica previa, de carácter analítico explorativo y argumentado, con la cual desarrollaremos temáticas claves a partir de informaciones obtenidas en diversas fuentes, tales como, *Mujeres, Feminismo y Cambio Social* de Asunción Lavrin; *Historia de Chile, el periodo parlamentario 1861 – 1925* (Heise, 1974); *El clericalismo en América* (De Sárraga, 1915); y adquirido desde el campo virtual el artículo de Subercaseaux B. (1998). Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, Serie Estudios. *La Genealogía de la Vanguardia*. Extraído el 30 Mayo, 2009 de <http://www.vicentehuidobro.uchile.cl/contextocultural.htm>. Todos ellos en conjunto con otras fuentes en permanente relación con las conferencias dadas por Belén de Sárraga en 1913.

Los supuestos conceptuales que sostienen este trabajo son el feminismo y el clericalismo.

El feminismo es una ideología importada en Chile proveniente desde Europa. A fines del siglo XIX e inicios del XX, se experimenta un período de transformaciones en torno a la mujer, por lo que el ingreso de esta tendencia fue casi imperceptible para la realidad nacional. Asunción Lavrin (2005), se refiere a este primer momento del feminismo en Latinoamérica del siguiente modo: “La búsqueda de soluciones a los problemas que provocaba el reconocimiento de las nuevas dimensiones políticas, económicas y sociales de la mujer se vio apoyada por una ideología nueva que, ya en 1880, se iba formando en Europa: el feminismo” (p. 16).

En el último cuarto del siglo XIX, el progreso y la globalización exigían el aceleramiento de ciertos fenómenos sociales y culturales que en toda Latinoamérica comenzaban a manifestarse. En el caso de Chile, el feminismo llega por medio de la formación intelectual que las mujeres de la alta

burguesía recibían. Sin embargo, el nuevo siglo, nos referimos al siglo XX, traía consigo nuevas demandas para la mujer.

Como antes enunciábamos, en las primeras décadas del siglo XX, la preocupación de la mujer por estar presente en la escena social comienza a tomar fuerza. Las primeras mujeres chilenas en incorporar nociones de feminismo fueron las aristócratas, ya que gozaron de educación, obteniendo lecturas privilegiadas para desarrollarse intelectualmente. Bernardo Subercaseaux denomina esta primera manifestación femenina como "feminismo aristocrático", es decir, que postula el cultivo intelectual de la mujer, para así poder constituirse como un ser. Una representante importante del feminismo aristocrático fue Delia Matte quien postulaba, según relata Subercaseaux, que este feminismo

"...tiende a despertar a la mujer al derecho de estudiar, a ilustrarse, al derecho a nutrirse de todos los conocimientos que forman una cultura efectiva y el derecho también de construir una personalidad propia: un feminismo que casi equivale al simple y trascendente concepto de ser, porque quien no se perciba individual y distinto entre la comunidad humana, no tiene derecho a ser". (Subercaseaux, Mayo 30, 1998)

Las mujeres como Delia Matte e Inés Echeverría (Iris), entre otras, son las primeras exponentes de ese feminismo aristocrático. Sin duda, el mayor aporte de estas mujeres fueron las publicaciones en revistas, libros y diarios de viaje que realizaron antes, durante y posteriormente a la visita de Belén de Sárraga. Desde el ámbito de las publicaciones, es importante resaltar que es a través de los discursos que se gestan en medio de los cambios sociales, una conformación ideológica que busca la expansión de sus postulados.

De acuerdo con Asunción Lavrín, en Latinoamérica el término del feminismo y la concepción de éste, ya habían sido incorporados en los sectores de clase media y de poder a fines de la primera década del siglo XX. Se le atribuye como principal característica la flexibilidad con la que esta ideología operaba. Existen dos orientaciones presentes en el feminismo de la época. Una de carácter socialista basada en los textos de Augusto Bebel, quién prestaba énfasis en los problemas de clase y las contradicciones laborales; y el otro feminismo de carácter liberal, representante de los hombres y mujeres pertenecientes a la clase media, que perseguían la igualdad de derechos ante la ley. Ambas directrices se complementaban, por lo que tuvieron como resultante la unión de socialistas y liberales para generar fuerza laboral a través de las minorías sociales y mujeres.

El clericalismo se contextualiza como una entidad fundamentalista que busca establecer costumbres, adaptándose a las distintas variables que cada uno de los tiempos exigen; llega a Latinoamérica desde Europa mediante la conquista y colonización, transformando y remplazando las creencias de los pueblos prehispánicos por nuevas concepciones religiosas y fundando nuevos roles que deberán adoptar hombres y mujeres como pilares fundamentales para el desarrollo de sus vidas. Es aquí cuando la religión católica sobrepone la existencia de un solo Dios sobre muchos otros que existían según las creencias de cada comunidad indígena.

Los hombres y las mujeres son sumidos por nuevas tradiciones que comparten mucho del canon Europeo, y con el correr de los años cada vez menos de Latinoamérica, disipando todo aquello que debía dar misticismo, valor estético, poético y maravilloso, cambiando casi por completo

la superstición, ya que como bien dice Belén de Sárraga (1915), se buscaba: “La protección divina a la religión verdadera” (p. 45) siendo esto lo que los españoles traían entre manos para el pensamiento latinoamericano. El hombre y la mujer guiados por un pensamiento católico se someten a la acción y obediencia por lograr la purificación y contemplación del Dios divino clerical, y de este modo no caer en las garras del infierno como castigo de su poca devoción, tanta fue la influencia que la iglesia llegó a ejercer sobre el hombre y la mujer que estos adoptaron con el tiempo cada uno de los demás cánones que se planteaban.

De acuerdo a López Trujillo (1980) podemos decir que se comprende una influencia que las ordenes clericales influyen, desde un cambio de evolución que se demarca de acuerdo al contexto en que este se encuentre situado y la sociedad que recoge su llamado, claramente esa relación estado iglesia también se reforma tomando nuevos o modificadas categorías en la forma de influencia y de pertenencia sobre los derechos y deberes que se asigna de acuerdo a los tiempos. (pp. 4 – 21).

Contexto histórico, político y social

Nos situamos entre los años 1890 y 1920 en Chile aproximadamente, existiendo una gran influencia europea en los estilos de vida políticos, sociales, lingüísticos y estéticos.

Traducido esto en un orden de caracterizaciones cronológicas con las cuales se identificó nuestro país en el transcurso de aquellos años, podemos mencionar que Chile desprende ideologías que guían la acción por un pensamiento, creado a partir de un gobierno parlamentario liberal e individualista, sobre el que Heise (1974) dice

“Como personero destacado de la alta burguesía liberal. José M. Balmaceda quien, será uno de los más entusiastas impulsores de todas las reformas y prácticas políticas que tendían a quebrantar el autoritarismo presidencial y a reformar la tución del congreso frente al poder ejecutivo.” (p. 69).

Por otro lado, la influencia europea se plasma, según el mismo Heise, en los movimientos liberales que simbolizan una postura espiritual del llamado Viejo Mundo, conduciendo al establecimiento del régimen parlamentario casi como una dictadura que se mantuvo durante un año.

Chile se incorpora en luchas contra el poder ejecutivo, atendiendo ideales y principios, que con el correr de los años, fueron mayormente posibles de manifestar y defender. Entre estos ideales se impartían algunos tales como la garantía de considerar lo individual, la libertad electoral y la independencia de la conciencia del hombre chileno.

Ahora bien, importante es mencionar que el país recibe una influencia que se desata con el revuelo del entorno que lo hace generar cambios en el pensamiento, en las prácticas y en su funcionamiento, estas corresponden a la principal y emblemática participación de las mujeres, las cuales en el año 1891 aparecen en la revolución. Orrego Luco (1914 citado en Heise 1974) dice:

“Las señoras habían formado una liga secreta y eran partidarias exaltadas del bando congresista o constitucional – nos dice Luis Orrego Luco – reunían fondos, preparaban auxilios para los sublevados; hasta repartían proclamas revolucionarias en los cuarteles con grave peligro, pues algunas de ellas fueron llevadas a la cárcel pública y encerradas como reos...” (p. 128).

La mujer se aleja del prototipo de sumisión, al completo cuidado del hogar y al obediencia del hombre quien todavía no la concebía en un rol distinto.

La historia político-social del país siguió surgiendo y en el mismo año; específicamente en el mes de marzo, a partir de la ideología de un gobierno dictatorial, se resuelve reprimir a la mujer que está en defensa del régimen constitucional. Esto llega a tal grado que según Heise (1974), “...se prohíbe y se vigilan las tertulias, las manifestaciones religiosas, la repartición de cualquier hoja impresa con fines rogativos (p. 130), ya que, si se encontraba a una mujer bajo estas circunstancias era llevada a prisión, y es más, en 1891, surgieron las primeras mujeres chilenas desterradas del país por revolucionarias. Siendo evidente que la mujer desarrolla un rol importante en el contexto revolucionario. Blanlot (1894) (citado en Heise 1974) dice: “¿Quiénes fueron los agentes visibles de la revolución? Mujeres (...)” (p. 130).

El gobierno buscaba la constitucionalidad, en la que el clero y la oligarquía sostienen un papel importante para la sociedad, se implementan las bases para la vida de hombres y mujeres. Lo que conduce a las manifestaciones que terminan siendo públicas y lograron cambios tales como los que refiere. Heise, “la mujer sale resueltamente del hogar. Se abre paso en el taller, en las oficinas, en las profesiones, en la vida intelectual y artística. Más tarde la mujer se abre paso a la educación universitaria y lucha por conseguir puestos de gobierno.” (p. 370). Se dieron por consiguiente movimientos feministas en los cuales participaban mujeres como: Antonia Tárrega, Isabel Lebrum, Martina Barros, etc.

Recibimiento a Belén de Sárraga en Chile

La visita de Belén de Sárraga genera gran expectativa y controversia entre los diversos sectores de la sociedad chilena de 1913. Las primeras tres conferencias “Trayectorias Humanas”, “La Mujer como entidad social” y “La Familia” se llevan a cabo en el Teatro Nacional, y son precisamente estas las que reúnen los temas centrales que la conferencista española busca exponer, debatir y criticar en un momento clave para el desarrollo de Chile. Vitale y Antivilo (2000) en su estudio llamado *Belén de Sárraga; precursora del feminismo hispanoamericano*, señalan que “por un lado estaba el sector liberal, radical, socialistas y anarquistas quienes llenaban los teatros y ovacionan donde se presentaba Belén, y los distintos grupos de mujeres que se organizaron producto de la idea emancipadora y anticlerical de la notable oradora” (p.66). El interés y participación de estos sectores políticos e intelectuales, representan la preocupación por debatir y luchar acerca de los derechos sociales imprescindibles para un país en desarrollo. Este último aspecto, referido a los diversos sectores políticos y sociales que se reúnen entorno a las conferencias de Belén de Sárraga, rectifica la función integradora de su discurso, al promover una crítica acerca de los derechos de la mujer en el ámbito laboral y social.

A diferencia de sus simpatizantes, también surgieron opiniones y críticas negativas acerca de su presencia en Chile, tal como lo manifestó *La Revisita Católica* (1913 citado en Vitale & Antivilo, 2000) al publicar que “el paso de Doña Belén será como el de tantas empresas teatrales que nos visitan periódicamente, pero ha necesitado mayor réclame para asegurar mayor éxito al negocio”. Esta declaración es una reacción que permite referirse a uno de los aspectos fundamentales del discurso de Belén de Sárraga, al carácter anticlerical. La Iglesia Católica, institución de

El escritor anarquista José Santos González Vera fue uno de los asistentes a las conferencias de Belén de Sárraga y deja registro de ello en su libro *Cuando era muchacho* (1996), relatando lo siguiente:

Había muchos artesanos aguardando la apertura del Teatro Alhambra. Justo con la hora iban apareciendo caballeros de gris, con cuellos duros y hongos negros. Así vestían los radicales. La vestimenta, la tiesura de sus ideas, el medido ardor doctrinario les daba a unos y a otros cierta semejanza, aunque estos fueran entecos y gordos aquéllos. Las mujeres no concurrían a las conferencias. Por excepción venía alguna obrera con su marido. (p.104)

Sin duda, lo expuesto por González Vera llama la atención desde la participación real de las mujeres en los debates acerca del rol social que ellas cumplen. Este escritor deja entrever que en ese momento, la intervención de las mujeres es minoritaria, y esto se debe esencialmente a que la toma de conciencia por parte de ellas está en pleno desarrollo. Las conferencias de Belén de Sárraga es una de las tantas situaciones que incitaron la participación de la mujer, por lo que es preciso resaltar que González Vera sólo presenta una parte del escenario donde se gestaban las primeras reacciones a las demandas del nuevo siglo.

La conferencista conseguía la admiración de muchos hombres de todos los sectores sociales. Así lo describe el escritor anarquista:

Y Belén de Sárraga, muy blanca, con líneas de mujer árabe y pasos de danzarina se enfrentaba con el bullente público. Después de sonreír comenzaba expandirse su voz flexible e invasora. Al decir la última palabra los o más hombres allí reunidos juntaban sus voces en una instrumentación poderosa. Y luego retirábanse henchidos, felices, como si en ese instante Dios, las iglesias y el clero se hubiesen disuelto... (González, 1996, p. 105)

Núcleo ideológico de las conferencias de Belén de Sárraga

Belén de Sárraga (1913) titula su primera conferencia *Trayectorias Humanas*. En ella manifiesta la transformación del mundo y de la sociedad en un antes y un después, explicando la evolución del hombre a través de la Historia como trayectorias que no se instauran a modo de un corte o inicio, más bien las describe como progresivas y evolutivas.

Para explicar dicho proceso, de Sárraga menciona tres tipos de estados por el cual transitaría el hombre: “El 1º, en donde aparece el hombre-niño, todavía sin inteligencia formada; el 2º, es aquel en que los hombres y las masas sienten el anhelo de servir, presienten ya las causas de la vida y el 3º es éste, que no ha terminado todavía, es este, en que el hombre no se contenta con servir, sino que ha conseguido crear” (p.9). Según de Sárraga, el hombre - niño o primitivo es quien presenta la primera devoción del ser humano. Para completar este proceso inicial de devoción, ella explica que el hombre primitivo con la aparición del sol, el dominio del fuego y del aire, construye la primera trinidad en ser adorada. De esta forma, el sol representaría al padre; el fuego sería el hijo, y el aire es aquello que le da vida y movimiento al fuego en la oscuridad, por lo tanto, simbolizaría el espíritu. La explicación del origen devocional que Belén de Sárraga le confiere al ser humano, resulta muy interesante desde el aspecto del discurso, ya que describe este proceso alegóricamente en relación concreta con los elementos de la naturaleza, la trinidad y la jerarquía que en la actualidad sigue persistiendo en el catolicismo.

En segundo término, de Sárraga hace referencia a una segunda trayectoria, es decir, al anhelo inherente de servir que los seres humanos son capaces de desarrollar, refiriéndose al Cristianismo Social del siguiente modo: “...ese cristianismo que habla por primera vez de la igualdad social, es de ese cristianismo que tiene mucho más de humano que de divino (...) ese dios en forma humana, no tiene altares, y por lo tanto, no paga altares.” (p.12). Así, aborda la transformación que el cristianismo sufre al convertirse en catolicismo, para ello ejemplifica con dos situaciones. Una es la estrategia de poder que ejerce el Estado al verse amedrentado por la fuerza que toma el cristianismo social, por lo tanto deja en la conducción de esta religión a Constantino, quien comenzó la gran persecución a todos aquellos que no comparten la fe católica, disolviendo el verdadero sentido inicial del cristianismo. De Sárraga ejemplifica esta situación con algunos hechos históricos, tales como la Inquisición y la destrucción a la biblioteca de Alejandría, y la declaración de reos de Estado presentada a filósofos y pensadores como el primer gesto contra la ciencia.

La tercera etapa evolutiva corresponde al grupo de hombres que se centra en crear y en el actuar, aludiendo principalmente a la importancia de la ciencia. Belén de Sárraga (1913) lo expresa del siguiente modo:

“La Ciencia ha enterrado las viejas utopías; todo llama a la vida en el Trabajo, en las industrias, en las grades agitaciones del pensamiento y de la idea, grandes bases de la religión del porvenir. El hombre que sueña con la redención del mundo, ya no la ve sobre el Cristo sino sobre la frente del Sabio y en las manos laboriosas del Obrero. Es la vida de acción a la que hoy aspiran todos los grandes pensadores: luchar por dignificar la vida, olvidar los mitos para no soñar más que con los sentimientos de amor, con el trabajo que produce...” (p.14).

La mujer como entidad social es el título de la segunda conferencia, y está centrada en el rol social de la mujer. La conferencista comienza así:

“Es de la mujer, de la que quiero hablar esta noche, teniendo en cuenta que este es el primer problema que hay que resolver: el problema de la formación intelectual de la mujer, a la que hace falta algo más que la obediencia; necesita el temperamento, la energía y la voluntad”. (p.22)

Belén de Sárraga critica la ignorancia en la cual se encuentra la mujer hasta esos años, relegada al servicio del género dominante (el hombre), el hogar, la Iglesia y para la conservación de la especie. Su propósito es concientizar acerca de la importancia sobre el derecho a la educación. Es un fuerte llamado al despertar de la mujer en la sociedad; es una invitación a la toma de conciencia, a ser actoras principales en la construcción de los acelerados cambios que experimentaba la demandante sociedad de inicios del siglo XX. Los propósitos que persigue Belén de Sárraga están

íntimamente ligados a la ciencia y la razón, como eje principal de sus fundamentos. Sin embargo, detecta como principal obstáculo de este proceso de transformación, el adoctrinamiento que la Iglesia Católica infundó en ella, manifestando con sus propias palabras lo siguiente:

“Pero no es, señores, que la mujer sea de constitución inferior a la del hombre; no es que la naturaleza no le haya dado dotes grandes, de valía a la mujer: es que la mujer tal como hoy existe, no es tipo natural de esposa, es que la mujer es un tipo humano enfermo y enfermo por el misticismo religioso, de exceso de sentimentalismo, enfermo de hipertrofia natural!... Curemos a la enferma y tendremos entonces a la ciudadana”. (De Sárraga, 1913, p.24)

Belén de Sárraga insiste en que la Iglesia simula enaltecer a la mujer, pero con un firme propósito de dominarla, tal como ejemplifica con la práctica del confesionario. Este acto, considerado por la Iglesia, de purificación, deprime a la mujer al revelar sus intimidades, argumentando que los sacerdotes niegan su condición natural de deseo sexual, tapándolo con las vestiduras de su religión.

Otro factor discutido por la feminista española, es la posibilidad que los hombres tuvieron al participar en organismos sociales que estimularon su pensamiento y desenvolvimiento en la vida con mayor autonomía que la mujer, refiriéndose específicamente a la guerra como la instancia facilitadora de este desarrollo.

El objetivo de esta conferencia se centra en contribuir en la emancipación de la mujer para obtener la igualdad de condiciones, derechos y deberes que los hombres.

En la tercera conferencia titulada *La familia*, de Sárraga comparte los cánones sobre los cuales se encuentra conformada la familia, correspondiendo siempre a la época y contexto en el cual ésta se encuentra inserta y colocando una postura crítica en la generalidad de los enunciados que pueda sostener.

Al inicio de su conferencia, se refiere a la familia diciendo que “...es algo más que el producto de la iglesia, la familia es el elemento constitutivo de la voluntad y el carácter de los pueblos; en este sentido es la más alta y única representación del estado liberal...” (p. 38). A partir de esto la conferencista luego de sus anteriores conferencias sigue manteniendo una expresión anticlerical, de librepensamiento, pero esta, vez contemplando en todo sentido la conformación de la familia.

La línea de esta conferencia, es el cuestionamiento a la Iglesia Católica, la crítica que Belén hace utilizando como base argumentativa las distintas contradicciones que la iglesia genera en su prédica y cánones de estereotipo para la mujer y el hombre, Además utiliza enunciados de la misma iglesia como respaldo del maltrato verbal que la iglesia utiliza denigrando a la mujer y haciendo de ella una persona que siempre minoritaria al hombre y destructora de la familia.

De Sárraga comienza por la exigencia de la iglesia católica a la mujer de un acto de purificar su alma durante varias semanas si daba a luz una niña y de tan solo días en el caso de dar a luz un niño, claro esta la diferencia que se hace con la mujer, pero mas extraño es el hecho de que deba existir una purificación si los hijos no traen consigo ningún mal, al contrario traen la conformación del núcleo familiar y de mas devotos a la religión. Esta es una gran contradicción de la iglesia, y más aun manteniendo a la virgen (mujer) como símbolo de fecundidad. En un segundo plano, la mujer es considerada una destructora del vínculo familiar, al renunciar a la convivencia con sus padres para contraer el vínculo del matrimonio siendo participe de reproches al abandonar y no retribuir la crianza que se le ha dado.

Otra de las contradicciones que plantea la Iglesia, es que la mujer le hace un mal al hombre al casarse con él, ya que se postulaba que el hombre elige a su esposa como uno de sus males más pequeños, y a su vez le hace un beneficio a ella, pero ocurre que para el Catolicismo, la mujer puede casarse con Dios, que es un hombre, pero no terrenal y así no hace ni un mal a nadie, pero

¿por qué en la tierra la mujer hace un mal, y a lo extraterrenal no, considerando que ambos son hombres?, ya que es Dios y no Diosa en quien cree la religión católica; y además la mujer destruye su familia al abandonar a sus padres para estar en compañía de Dios, siendo la iglesia la que insta al noviciado y al mismo conformación de la familia. Hay según Belén una clara contradicción.

Considerando que el matrimonio es símbolo de formación y constitución de la familia desde el punto de vista clerical, Sárraga (1974) refiere que:

La iglesia tiene la culpa de este divorcio moral en el matrimonio o en la familia, ya que con la carencia de una vida anterior al matrimonio el hombre lo de antes y la mujer se apega demasiado a la iglesia con un hombre que es Jesucristo. (p. 44).

La iglesia está generando la desunión familiar, la mirada en menos de la mujer quien se siente sola, y no logra concebir el amor en su dedicación al hogar y el desentendimiento del hombre que la ve inferior, como un ser sumido a las categorizaciones, a su servicio y tan solo como un elemento. El hombre busca fuera la entretención que no encuentra en el hogar y la mujer busca consuelo en la religión. Es por esto que, claramente, hay un divorcio moral que la iglesia con todas sus ideologías a plasmado en la mente de hombres y mujeres creando un matrimonio y familia que son tan solo el respeto de una imagen, pero no felicidad.

Por tanto, Belén hace un llamado a todas las mujeres para que se eleven en apariciones intelectuales, en una igualdad entre hombres y mujeres, apartando el fastidio y la soledad, y cambiando a la existencia de una necesidad mutua entre hombre y mujer, a ser considerada en su individualidad o como una digna compañera en el matrimonio, pero nunca menos de lo que sus derechos espirituales merecen.

Conclusión

Al finalizar este trabajo, y mediante del análisis hecho a las conferencias que Belén de Sárraga realizó en Chile en 1913, concluimos que su discurso anticlerical busca el desprendimiento de pretextos impuestos por la iglesia católica para el estancamiento de la mujer; observamos también el énfasis en la intelectualidad, con un fin que pretende la educación o formación intelectual de ellas para desarrollar sus habilidades sociales y políticas. Esto último se relaciona inmediatamente con dos variables: la educación para Belén de Sárraga es la base para que las mujeres adopten conciencia y luego actúen en la sociedad.

Contemplando las temáticas presentes en el discurso de Belén de Sárraga, y en conjunto con las demás fuentes teóricas que sirvieron para desarrollar este trabajo, respondemos nuestra pregunta inicial, indicando que la contribución de su discurso está dada por el carácter importado de una ideología proveniente desde Europa. En este sentido, la librepensadora y feminista, es un aporte para la sociedad en el contexto de 1913. No obstante, su contribución no marcó la historia de Chile a un punto de ser recordada y registrada por los historiadores. Los motivos de esto en el caso de Chile se dan porque, en primer lugar, existían grupos de mujeres intelectuales que tomaron mayor protagonismo y crearon organizaciones que tuvieron posterior incidencia en las determinaciones legislativas a largo plazo.

Sin duda, el discurso de Belén de Sárraga vino a reafirmar y a fortalecer al feminismo aristocrático, desde la educación intelectual de la mujer y la espiritualidad ligada al respeto universal del reconocimiento de ella como un ser humano. Sin embargo, su discurso tiene un componente nuevo que se suma a la integración social del trabajador y obrero, por lo que para ella, la participación de la mujer significará la conformación de una sociedad más justa y la realización de una familia cuyo eslabón será la igualdad de condición entre hombre y mujer.

Finalmente, la participación de la española Belén de Sárraga fue un aporte en la apertura de en el contexto histórico-social por el cual atravesaba Chile en las primeras décadas del siglo XX. No

obstante, en la actualidad resultó difícil por el hecho de carecer de estudios propiamente referentes a la visita de Belén de Sárraga, lo cual nos parece motivador desde la perspectiva de generar futuras investigaciones, que logran aportar desde la historia, tanto como a los discursos feministas actuales.

BIBLIOGRAFÍA

-Corpus

-de Sárraga, Belén (1913). *Nueve conferencias dadas en Santiago de Chile por: Belén de Sárraga*. Santiago, Chile: Editadas por el Diario radical *La Razón*.

Estudios y fuentes teóricas

- de Sárraga, Belén (1915) *El clericalismo en América*. Lisboa, Portugal: Editorial Lux.

- González Vera, José Santos (1996) *Cuando era muchacho*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

- Heise, Julio (1974) *Historia de Chile – El período Parlamentario 1861 – 1925*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.

- Lavrin, Asunción (2005) *Mujeres, Feminismo y Cambio Social*. Santiago, Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

- López Trujillo, Alfonso (1980) *Opciones e interpretaciones a la luz de Puebla*. Medellín, Colombia: Editorial Celam.

- Vitale, Luis; Antivilo, Julia (2000) *Belén de Sárraga; precursora del Feminismo Hispanoamericano*. Santiago: Ediciones CESOC.

Recursos Electrónicos

- Subercaseaux, Bernardo (1998) *Genealogía de la Vanguardia*. Santiago, Chile: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile. (cap. I, II, III). Extraído el 30 de Mayo, 2009 [En línea]

Disponible en: <http://www.vicentehuidobro.uchile.cl/contextocultural.htm>

Políticas de atención a la diversidad en la educación Chilena. Una mirada multidisciplinaria entre la Sociología y la Educación Diferencial.

Francisca Cáceres Zúñiga. Universidad Austral de Chile, estudiante de Doctorado en Ciencias Humanas, Mención Discurso y Cultura. Becaria Conicyt. franncaceres@gmail.com

Héctor Arancibia Castro. Universidad de la Frontera, estudiante de Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas. haranacibia@gmail.com

Resumen

Esta propuesta pretende abrir la mirada respecto a la normativa que regula la Educación Especial en Chile, otorgar una visión interpretativa desde la sociología y la Educación Diferencial frente a las políticas de atención a la diversidad en las escuelas chilenas, para ello se considerarán los relatos de profesores de Educación Diferencial pertenecientes a la séptima región del Maule. Interesa conocer sus percepciones respecto a las políticas imperantes en la atención de alumnos con necesidades educativas especiales, los beneficios y dificultades relacionados con la normativa vigente en Chile y las barreras institucionales que complican la atención a la diversidad.

Palabras Clave: Políticas de Educación Especial – necesidades educativas especiales – percepción docente - atención a la diversidad.

1.- Introducción

El presente trabajo se enmarca dentro de una línea investigativa de Educación Especial, con una aproximación teórica desde la sociología, teniendo en cuenta las diferencias y similitudes existentes entre ambas disciplinas. Por una parte la pedagogía y específicamente la que se refiere a la educación especial se constituye en la principal fuente de interpretaciones acerca del trabajo realizado en el campo educativo referido a estudiantes con necesidades educativas especiales permanentes. El trabajo se basó en relatos de docentes de Educación Diferencial acerca de las políticas de educación especial existentes en Chile y de qué forma se visualizan éstas desde una perspectiva cotidiana, desde el trabajo vivenciado por las docentes dentro y fuera del aula, en sus respectivos establecimientos. Las formas en que los gobiernos de los países latinoamericanos asumen las políticas de atención a la diversidad se fortalecen a través de compromisos asumidos en distintas mesas de trabajo internacionales, uno de ellos el marco de acción de Dakar (Senegal, 2000), en que los países firmantes se comprometen en el marco de las Américas a “Formular políticas educativas inclusivas y diseñar modalidades y currículos diversificados para atender a la población excluida por razones individuales, de género, lingüísticas o culturales. (Dakar,2000:37), acuerdo que Chile también suscribe y que compromete a abordar la educación especial en cada país como un terreno fértil que debe potenciarse, teniendo en cuenta los distintos conceptos, experiencias y realidades de cada localidad. En el caso de Chile, la política de Educación Especial señala –como antecedente- que las primeras escuelas especiales se crearon a comienzos del siglo pasado, sin embargo fue en las décadas del ‘60 y ‘70, que se inicia la expansión de la cobertura y mejoramiento de la capacidad técnica para atender a los alumnos con discapacidad. Algunas acciones que se pueden mencionar en este contexto son: la creación de la *Jefatura de Educación Especial* dentro del Ministerio de Educación; también la creación de la *Comisión 18*, a partir de la cual se crearon centros y microcentros de diagnósticos (hoy equipos multidisciplinarios) y los grupos

diferenciales.¹¹²⁶ En 1964 la Universidad de Chile crea el Centro de Formación de Especialistas en Deficiencia Mental. Ya desde 1974 diversas instituciones privadas crean escuelas especiales, incorporando a la educación a más personas con discapacidad. De aquel tiempo ha habido valiosos avances en materia normativa acerca de la educación especial, siempre con perspectivas integradoras de los alumnos discapacitados a la educación y sobre todo al acceso a ésta. En el caso de esta investigación, para aproximarse a las concepciones de los docentes se fijaron los siguientes objetivos: primero conocer las percepciones de los docentes de educación diferencial respecto a las políticas de Educación Especial propuestas por el Ministerio de Educación. En segundo término, develar según la apreciación de los profesores, los beneficios relacionados con la normativa vigente en Chile. Como tercer objetivo se pretendió incursionar en las dificultades o barreras que complican la atención de alumnos con necesidades educativas especiales.

La metodología de aproximación a la realidad fue de carácter inductivo cualitativo, con un diseño transversal, para ello se conversó en distintas ocasiones con los docentes y se desarrolló un grupo focal a fin de profundizar en una situación particular y conocer los mecanismos y procesos que vivencian los profesores de Educación Diferencial de la Séptima Región del Maule, respecto a los procesos de atención a la diversidad e integración de alumnos con necesidades educativas especiales, dentro del contexto cotidiano en sus respectivas situaciones laborales. Los criterios de inclusión para la conformación de la muestra se inscriben dentro del enfoque cualitativo y dentro de lo que Jesús Ibáñez señala: “estamos ante una tecnología *concreta* (en contraste con la encuesta que es *abstracta*, que se diseña ad hoc en cada investigación. “La investigación mediante grupos de discusión no está sostenida por un algoritmo, sino por la estrategia de un sujeto” (J. Ibáñez, 1994b: 569). Siguiendo este pensamiento, se realizó un muestreo según “tipos sociales”, tal como lo señalan Rubio y Varas¹¹²⁷. De esta forma se escogieron los participantes a partir de dos criterios: *variables sociodemográficas* (en este caso lo importante es que pertenecieran a distintas comunas de la Región, sin restricciones de edad ni sexo), y *atributos relevantes* para el problema investigado (en este caso se debía tratar de docentes que trabajaran en escuelas especiales y normales).

2.- Aproximaciones Conceptuales

2.1 Política de Educación Especial en Chile. La educación Especial se origina como una opción de apoyo a la educación regular con el fin de permitir el acceso con igualdad de oportunidades a alumnos que presentan necesidades educativas especiales. En un comienzo la atención se focaliza en escuelas especiales para atender a alumnos con discapacidad, a partir del año ochenta se empieza a visualizar progresivamente la integración escolar, pues ya en el año 1978 con el informe Warnock se promueve una nueva visión de la educación especial, incorporándose el concepto de necesidades educativas especiales, empieza así la incorporación de alumnos con discapacidad en los colegios normales y se promueve la atención de alumnos con dificultades de aprendizaje no asociados a discapacidad. Se visualiza la escuela como una instancia que debe entregar las ayudas transitorias o permanentes para que los alumnos accedan al logro de buenos niveles de aprendizaje. Como una idea de contextualizar el espacio normativo en que la educación especial se maneja en Chile, podemos presentar lo que al respecto se ha hecho en estos últimos diez años en el país¹¹²⁸.

¹¹²⁶ “Política Nacional de Educación Especial. Nuestro compromiso con la Diversidad. Ministerio de Educación. Chile. Santiago 2005.

¹¹²⁷ Rubio, María José y Varas Jesús. *El análisis de la realidad en la intervención social. Métodos y técnicas de investigación*. Págs. 391 y ss. Editorial CCS. Madrid. 2003.

¹¹²⁸ Para profundizar en este punto revisar: “Política Nacional de Educación Especial. Nuestro compromiso con la Diversidad. Ministerio de Educación. Chile. Santiago 2005.

La Reforma Educacional de los años noventa presenta como principios orientadores el acceso de todos los estudiantes a educación con equidad y calidad. Uno de los ámbitos estratégicos de la reforma lo constituyó el programa de Mejoramiento e innovación Pedagógica, una línea específica se relaciona con el Programa MECE/BÁSICA, dirigido a profesores de enseñanza básica para abordar capacitación relacionada con la implementación del currículum común y a profesores de escuelas especiales y grupos diferenciales con el fin de abordar una preparación específica en atención de necesidades educativas especiales. A partir de distintos acuerdos internacionales se pone de manifiesto la necesidad de atender a las poblaciones más vulnerables y disminuir las barreras de acceso a una educación gratuita, permanente y de calidad. En este sentido se promulga el decreto 490/90 para facilitar la integración de personas discapacitadas a establecimientos regulares. El año 1994 se genera la ley de plena integración social de personas con discapacidad, que en su artículo 1/1998 señala *“el sistema escolar nacional, en su conjunto, deberá brindar alternativas educacionales a aquellos educandos que presenten necesidades educativas especiales pudiendo hacerlo a través de: establecimientos comunes de enseñanza, establecimientos comunes de enseñanza con proyectos de integración y/o escuelas especiales”*. Al hacer un análisis rápido de estos avances podemos darnos cuenta de los esfuerzos (en términos normativos y de iniciativas) que ha habido en los últimos años acerca del tema de la educación especial en Chile. No obstante creemos que –y ya en términos sociológicos- que la realidad jurídica no siempre da cuenta en la realidad de las buenas intenciones que se tienen a este respecto. Esto se podrá comprobar hechas las conclusiones finales de este trabajo que, por el momento se encuentra en una fase preliminar. Desde un punto de vista sociológico, la integración de grupos sociales que revisten cierta complejidad para el sistema político-social existente en cada país no siempre se ajusta a una política pública específica, sino más bien se trata de una *convicción cultural*, de una percepción acerca de ciertos sectores que los grupos dominantes de la sociedad tienen, y que replican a través de imaginarios simbólicos al resto de la población. Con esto no queremos decir que exista una cierta “mano invisible” que influya de manera inexorable en la población, pero sí de una representación social acerca de aquellas personas que presentan alguna discapacidad¹¹²⁹. En el caso específico de la escolaridad existe también legislación vigente ha promovido la flexibilidad curricular, enseñanza complementaria por medio de especialistas y la entrega de mayores recursos.

2.3 Perspectivas teóricas desde la Sociología acerca de la Educación Especial. No es fácil encontrar alusiones específicas acerca de la educación especial dentro de la teoría sociológica, dado que la concepción global de análisis no siempre toma en cuenta realidades específicas de los sujetos. Se debe considerar, no obstante valiosísimos y a estas alturas clásicos trabajos acerca de este tema, como por ejemplo las obras de H.S. Becker, B. Faber, S.B. Saranson, I.A. Dexter, sólo por nombrar algunos. Sin embargo para este caso nos basaremos inicialmente en dos perspectivas o escuelas que tienen raíces bien diferenciadas y definidas (aunque los matices siempre se podrán analizar de forma más profunda, cosa que, obviamente, no correspondería a un trabajo de esta

¹¹²⁹ En lo que respecta a las representaciones sociales, de lo que se trata es de dilucidar cuáles son aquellos elementos que permiten a un individuo crear una “imagen mental” respecto de un acontecimiento o una problemática. Para el caso de personas con discapacidades, las sociedades modernas occidentales es muy poco lo que hacen en términos de la comprensión de la realidad vivida por estas personas. Las alusiones a estereotipos de perfección (tanto física como espiritual y psíquica), logro de metas, y urgencia de acoplamiento a estructuras modernas de comportamiento y acción, son frecuentes; lo que deja de lado todo un universo de realidades que de por sí le son ajenas al hombre contemporáneo occidental: la realidad, obviamente de las personas con discapacidad.

naturaleza). Tal como lo señala Ana M. Blanco en su artículo “*Sociología y Educación Especial*”¹¹³⁰, existen dos grandes corrientes de pensamiento sociológico que se refieren de forma distinta a la Educación Especial. Por una parte una visión a partir del *funcional - estructuralismo* (léase Parsons, Merton, Sorokin, principalmente), cuya base de pensamiento tiene relación con una perspectiva de integración del otro a partir del equilibrio y armonía que siempre las sociedades han buscado de una u otra forma; vale decir: las sociedades, en constante búsqueda de equilibrio y armonía generan mecanismos de integración de individuos, en este caso, con alguna discapacidad. La forma en que las sociedades logran esta integración es a partir de una perspectiva positivista del fenómeno, es decir, cuantificando, diagnosticando y evaluando cantidades de personas en esta situación para generar políticas tendientes a adecuarlos al desarrollo social (puede ser en educación, o a partir de políticas de salud o incluso en el ámbito laboral). Esta perspectiva, apunta siempre a enfrentar el tema de forma o en consecuencia “del estado normal de las cosas” dentro de una sociedad. El conflicto no tiene, por lo tanto cabida dentro de esta perspectiva ni menos una visión crítica acerca de las políticas implementadas... todo esfuerzo tendiente a generar el equilibrio y armonía es, de por sí justificable. Por otro lado está la perspectiva que la autora llama “*teorías acerca de la educación especial*”. Se trata de una visión crítica acerca de la sociedad -y en este caso de la educación especial- que señala que toda la realidad social está en constante conflicto y cambio, sobre todo por las relaciones entre los individuos (el poder y el desarrollo tienen siempre una relación conflictiva entre los individuos que conforman una sociedad, un grupo específico o una organización). Estos autores miran de forma crítica el desarrollo y la organización de una estructura específica como la educación especial dentro de sus componentes¹¹³¹.

Creemos que la educación especial, si bien puede mirarse desde una u otra perspectiva sociológica, la concepción local en términos políticos, económicos y sociales de cada país es indispensable para abordar el tema tratado en este trabajo. Toda teoría tiende a estandarizar los fenómenos sociales y adscribirlos a algún precepto imperante en ella. La seriedad de estos trabajos y las intenciones de mejora son innegables, pero en lo que respecta a educación especial, se debe mirar con los ojos del testigo, del educador que día a día está dentro del aula en el trabajo cotidiano, para de esta manera generar las condiciones suficientes y necesarias que hagan su trabajo fructífero a partir de realidades locales. La educación especial no sólo es para aquellos que tienen una discapacidad, sino también para aquellos a los cuales el desarrollo de un país no les ha permitido lograr las metas que se proponían o encontrar incluso su identidad (véase el caso de la educación estandarizada occidental en el caso de los pueblos originarios)¹¹³². La vía entonces estaría en una concepción comprensiva del otro (no asistencial ni integradora) que permita situarnos dentro de líneas educativas con criterio pluralista y de aceptación del otro como un “igual diferente”.

3.- Análisis de categorías: tratamiento y análisis de la información.

Categoría: Políticas de Educación Especial

“La ley dice muchas cosas, pero en realidad a la hora de la acción eso no se cumple, la ley nos habla que los niños deben estar unidos, deben trabajar de igual a igual, deben tener herramientas profesionales para enseñarles, pero en la vida práctica y en la vida diaria,

¹¹³⁰ Artículo publicado en: *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*. 13, pp. 201-208 [1992]

¹¹³¹ Iniciadores de esta corriente son, en primer término: K. Marx, y M. Weber. Luego de ellos viene toda una corriente del pensamiento crítico, sobre todo a partir de los trabajos de la Escuela de Frankfurt, con autores como Horkheimer, Marcuse, Adorno y en último término Habermas.

¹¹³² Esto es especialmente relevante y contradictorio con la posición del funcionalismo, La culturas originarias deben “integrarse” a los cánones, en este caso occidentales. Esto ha provocado no pocos conflictos serios en varias sociedades con alta población indígena.

nosotros nos encontramos con alumnos que están integrados, y que en realidad están desintegrados de la comunidad educativa...”(María, Longavi) “Aún persiste en los docentes regulares el tema de centrado en el déficit, porque ehh...” (Patricia, Cauquenes)

Las profesoras especialistas manifiestan real conocimiento de las políticas de educación especial, señalan las implicancias que esta normativa conlleva, sin embargo concuerdan en que las realidades educativas en que se desenvuelven, distan mucho de estar preparadas para cumplir estas disposiciones, presentándose un enfoque sesgado respecto a integración, que privilegia el aspecto preferentemente social de interacción con los pares y no una disposición integral para la atención de alumnos con necesidades educativas especiales. En las escuelas aún persiste un enfoque centrado en las dificultades o discapacidad, el concepto “déficit” estaría en contraposición a lo planteado por la política de educación especial, y reflejaría la predominancia de una ideología de tipo médico-clínico, en oposición a una visión socio antropológica respecto a la inclusión escolar. En el discurso, a través del concepto “desintegración” se revela la ambivalencia de los procesos, aceptación parcial de los alumnos con discapacidad y por ende una escisión en la materialización de las políticas vigentes. El vacío subyacente entre las políticas de integración y el fenómeno cotidiano dentro de la realidad vivida por las docentes se hace evidente. En este sentido, la visión funcionalista integradora, vista desde lo microsocioal deja de lado las vivencias específicas de los sujetos, encontrándonos ante una contraposición evidente que, como vemos queda en manos del docente, el que debe transitar en un camino plagado de dificultades.

Categoría: Rol del Educador Diferencial.

“...soy una profesora y la ley habla de tres horas semanales, con tres horas semanales no se hace absolutamente nada, uno de repente agrupa y aumenta un poco las horas, en la integración en general, porque tres horas, tres horas pedagógicas y el ministerio nos está exigiendo que avancemos en el currículum, y si el niño es de enseñanza media, tiene el currículum común de enseñanza media, y eso significa química, física, biología...” (Beatriz, Constitución) “...poco a poco y se observan cambios, ehh, y se ve también en la buena disposición para conversar, pero ese es un trabajo tremendamente largo...” (Dilia, Cauquenes)

Las profesoras consideran muy importante la capacidad de sensibilización que posea la educadora diferencial, su carisma y buena llegada hacia el profesor regular, insisten en que al principio es muy difícil comenzar el trabajo, porque existe poca apertura de los educadores básicos para aceptar las diferencias, sin embargo señalan que en algunos casos y gracias a talleres, a explicación de la forma de trabajo, a apoyo directo en metodologías y explicación de la problemática, el profesor básico va cambiando su actitud. Lo anterior lleva implícito el desgaste laboral que significa persuadir a un profesor básico respecto a la atención hacia la diversidad, por tanto evidencia nuevamente que la comunidad educativa no se encuentra sensibilizada respecto a la integración. El significado implícito de este discurso se relaciona con escasez de recursos para hacer efectivo un adecuado proceso de integración. Los profesores especialistas consideran insuficiente el tiempo que tienen para efectuar apoyo directo en aula a los alumnos integrados, y que el trabajo se hace más arduo cuando los alumnos avanzan a los cursos superiores, sobre todo por las exigencias curriculares de cada subsector de aprendizaje. La sociedad actual, determinada por un sistema económico capitalista tardío, implica la especialización técnica del capital humano, sin embargo lo paradójico de esto es que cuando se trata de la integración de sectores “no normalizados” o “minoritarios”, los esfuerzos de esas sociedades son anulados o quedan sólo en el discurso político. Ejemplo de esto

son las condiciones y horas de trabajo de un técnico en el ámbito industrial: él tiene todas las horas dedicadas a esa especificación técnica; pero aquél que trabaja con alguna especificidad de naturaleza humana ni siquiera puede hacerlo pues no le otorgan el tiempo suficiente para realizar su trabajo de manera adecuada.

Categoría: Trabajo Colaborativo entre Educador Regular y Educador Especialista.

“...¿Cómo vamos a implementar nosotros un taller o este tipo de programas en un liceo, cuando en el fondo hay una sola persona, pensando en la integración, el resto de la gente solamente está pensando en trabajar en su materia, en sus unidades, incluso el jefe técnico... El profesor básico... generalmente ellos esperan que yo les de todas las respuestas o todas las actividades para poder trabajar, dicen: “este niño es un “cacho” para mí”, “¿qué hago yo con él dentro de la sala?, dame tú material, si tú no me das material yo no trabajo con él”...”(Beatriz, Constitución). “Sí las escuelas se abren a la diversidad, hay profesores que sí tienen la intención de trabajar, pero dicen: “no fuimos preparados para eso, no sabemos cómo hacerlo,” (Mirtha, Cauquenes)

Las profesoras especialistas reconocen que en algunos casos existe apertura hacia la atención a la diversidad, la que se presenta generalmente a través de discursos de buena voluntad, sin embargo este argumento de los profesores básicos legitima su condición de no esforzarse por efectuar una flexibilización curricular que asegure acordar metas diversificadas de acuerdo a las necesidades de cada alumno integrado. Existen *modelos mentales* (Van Dijk, 1999) en los profesores de aula común que responsabilizan al profesor especialista respecto a la atención de alumnos, no se visualiza el origen de la Educación Especial como un apoyo para el funcionamiento de la educación básica, y las representaciones mentales de los educadores regulares reflejan falta de conciencia respecto a las disposiciones de la legislación vigente y de la importancia del trabajo colaborativo de todos los profesionales del establecimiento. Se puede señalar que los relatos nos hablan de docentes sin tiempo para resolver aspectos específicos dentro del aula, en este caso de alumnos integrados, lo que refleja el agotamiento del profesorado ante una política laboral que podríamos llamar “de explotación” respecto del trabajo docente. No es nuevo recalcar en el concepto de educación que se ha manejado en Chile desde el inicio de la era republicana (por no ir más atrás), que nos habla del trabajo docente como una actividad casi de voluntariado, de la poca valoración hacia una profesión que es clave dentro de lo que se podría llamar desarrollo.

Categoría: Integración Escolar.

“...yo no sé cuál será la realidad de otros colegios, pero por lo menos en Constitución estamos a años luz de ver o de vivenciar un trabajo de inclusividad, no, porque es lo mismo, yo sigo siendo la responsable, entre comillas, yo les comentaba a mis jefes la otra vez que necesitamos tener más instancias en donde los profesores realmente se empapen del tema, porque cada vez que uno les propone el tema, ... no, es una lata, es que no tengo tiempo, y existen miles de excusas...” (Beatriz, Constitución)

“...se los denomina alumnos integrados dentro del colegio, y la realidad no es esa, son chicos que van y por un puesto, un lugar, una subvención, que hay una política económica que los apoya, pero a la hora del plan y del programa de trabajo con los chicos, a la hora de que otros docentes se involucren con los chicos no hay un compromiso real...” (María, Longaví)

Existe una ideología normalizadora en la reacción de los docentes regulares, que tiende a minimizar y restar importancia a las diferencias individuales de sus alumnos, la necesidad del educador diferencial de solicitar siempre más tiempo para conversar el tema, señala que en la comunidad educativa se invisibilizan las características de los alumnos integrados, este discurso implica además que no se llevaría a cabo eficientemente uno de los objetivos de la política de educación especial que es la coordinación con los diferentes profesionales que inciden en el proceso de enseñanza aprendizaje del alumno, ni la evaluación del mismo en colaboración con el profesor regular, recayendo el peso de esta actividad casi exclusivamente en el educador especialista. Al señalar que “no hay un compromiso real” significa que no se estarían poniendo en práctica elementos facilitadores que mejoren el funcionamiento de los alumnos en el sistema escolar, por el contrario, la ausencia de apoyo por parte de los docentes de educación básica reduciría las posibilidades de hacer sentir competente al alumno integrado, restringiría sus posibilidades de participación y acentuaría su estigmatización. Se está en frente de una especie de máscara, de un disfraz de “alumno integrado”. En realidad lo que hay son alumnos con necesidades educativas especiales concurrendo y ocupando un lugar dentro del espacio físico del establecimiento; no hay compromiso de parte de los docentes (por las razones expuestas mas arriba). El alumno llega a un lugar en que la cotidianidad es una constante lucha por estar acorde o en armonía con el resto (el recuerdo a la visión del funcionalismo es inevitable), lo que inevitablemente conduce a un descontento generalizado y a la irritación (por lo demás comprensible) de los sectores involucrados.

Categoría: Adecuaciones Curriculares

“...Ahora las adecuaciones curriculares... uno trata que las lleven a cabo, pero no lo hacen, la evaluación igual, es lo mismo, uno trata de que se aplique una evaluación diferenciada... (y) a veces es parejo, para todos igual... y lo otro que en el proyecto de integración enfatizan lenguaje y matemáticas, el plan común no es solamente lenguaje y matemáticas, hay historia, hay biología, química, física y los niños con problemas auditivos y los niños con problemas también visual, ...eso... hay química, física y eso... no hay apoyo de intérprete, de ningún tipo, no sé, hace falta y tampoco los profesores permiten que entren a la sala...” (Sylvia, Talca) “...en realidad ahí está como el quiebre, de primero a cuarto bueno hay una mayor aceptación y más apoyo, pero de segundo ciclo hacia arriba, se pierde, porque como que se individualiza mucho, el profesor para cada asignatura, entonces y...” (Patricia, Cauquenes)

Las adaptaciones curriculares son un procedimiento estratégico que permite efectuar modificaciones al currículum para facilitar el aprendizaje de los alumnos, según sus propias necesidades de tiempo, evaluación, estrategias metodológicas, contenidos u objetivos. Estos acuerdos posibilitan la priorización o desglose de objetivos en metas más factibles de alcanzar, el ajuste en el nivel de exigencias o una diferente temporalización. Al no efectuarse estas adecuaciones curriculares se presentarían barreras desde el contexto educativo que impedirían que el alumno integrado aprenda y progrese en el currículum. Existirían modelos de representación que neutralizarían las necesidades individuales y las reducirían al trabajo que debe efectuar el profesor especialista. El problema se agudiza conforme van apareciendo nuevas facetas del trabajo cotidiano dentro del aula. La escuela estandarizada tiene de por sí su propias y complejas problemáticas lo que dificulta de sobremanera el trabajo con los niños que presentan necesidades educativas especiales permanentes. Por una parte tenemos escuelas que se abren a la diversidad, siempre en el plano discursivo y de las buenas intenciones, pero la operatoria de estas iniciativas dentro del trabajo en aula es casi imposible de

llevar a cabo por la complejidad que reviste. Se debe revisar sobre todo este aspecto, que dice relación con la transformación práctica de los discursos que se formulan a este respecto.

Categoría: Logros y tareas pendientes

Referente a logros; "...yo creo que lo que se ha logrado es la apertura, o sea, ya no somos como los del patio trasero, ya hay un respeto tanto para nosotros como para los alumnos también,...pienso que perfeccionamiento, porque antiguamente el perfeccionamiento era como muy poco, respecto a perfeccionamiento para nosotros, pero ahora sí, ahora sí..." (Patricia, Cauquenes)

Tareas pendientes; "...yo pienso que la fiscalización,..." (Dilia, Cauquenes) "...y hace años que estamos pidiendo que les den horas a los profesores básicos y medios para tener este trabajo colaborativo, pero no existe,..."(Beatriz, Constitución) "...falta un educador diferencial, entonces, la persona idónea para que nos supervise en la parte curricular no existe, viene de arriba el problema..."(Sylvia, Talca) "...nosotros tenemos muchos coordinadores que son profesores parvularios, o que son de diferentes áreas y que no tenemos profesores especialistas coordinadores,..."(María, Longavi)

Existe aún desde la institución oficial de educación, ambigüedad respecto a la materialización de las políticas de educación especial, por un lado el discurso de los profesores refleja que ha habido mayor apertura en las escuelas respecto a su condición de especialistas y más perfeccionamiento especializado de acuerdo a su rol profesional, y por otra parte una discrepancia respecto a las contrataciones de coordinadores a nivel regional y la representatividad que como educadores poseen ante el Ministerio de Educación. Señalan que en el equipo multidisciplinario de la región no hay presencia de un profesional especialista y que las supervisiones al ser efectuadas por otros profesionales, carecen de relevancia para su desempeño en las escuelas, entorpecen y confunden su trabajo. Por otra parte se evidencia ausencia de tiempo destinado a efectuar trabajo colaborativo entre el profesor especialista y el educador regular, lo que en la práctica contradice las disposiciones de la normativa vigente. La gestión dentro de las organizaciones dependientes del estado es clave para que las políticas implementadas tengan el eco que se requiere. Esta es una deficiencia del Estado moderno. Por una parte se potencian las políticas tendientes a mejorar la calidad de la educación y por otra no se supervisa la correcta ejecución de estas políticas o bien la supervisión no es la adecuada. El trabajo de gestión tanto de evaluación como de fiscalización sí debe tender a la especialización que el capitalismo tardío requiere (en éste ámbito si estamos de acuerdo en ello), este es un problema que las administraciones de gobierno no han sabido superar, sobre todo por la cultura política que al interior de las clases gobernantes existe. También estamos frente a un problema estructural de mantenimiento del poder, que por supuesto se habrá de analizar con profundidad a medida que avancen los alcances de esta investigación.

5.- Consideraciones Finales

Dentro de los derechos humanos relacionados con aspectos económicos, sociales y culturales se encuentra el derecho a la educación, y a la buena educación. Los principios de indivisibilidad e interdependencia de los derechos humanos aluden a que estos derechos no se pueden realizar en forma separada unos de otros, se influyen y necesitan, por tanto no se pueden jerarquizar. (Astorga, 2007) Si no se proporcionan las condiciones adecuadas para que se desarrolle una buena educación, no se podrá ejercer apropiadamente el derecho al trabajo, o tal vez a participar en la vida cultural. En este sentido los alumnos con necesidades educativas especiales permanentes y asociadas a discapacidad, no tienen un derecho especial respecto a educación, sin embargo, si no

se resguardan sus posibilidades educativas o se subestiman las reales condiciones para asegurar el derecho de todos a una educación de buena calidad, se estarían acentuando las condiciones de vulnerabilidad de las personas discapacitadas o de los alumnos con necesidades educativas especiales. La legislación actual promueve el cumplimiento de este derecho, sin embargo en las escuelas se vivencia una realidad distinta, los profesores especialistas (que participaron de este estudio preliminar) reconocen la apertura que ha existido respecto a la integración de alumnos con discapacidad, sin embargo perciben que la escuela se encuentra lejos de estar preparada para brindar un entorno social y cultural que promueva eficientemente el cumplimiento de las políticas de educación especial.

Enfatizan en que los alumnos deben contar con los implementos e instrumentos apropiados para que se materialice adecuadamente su derecho a educación, y esta posibilidad sólo se logra en la medida que la escuela o comunidad educativa, en forma íntegra camine hacia un proceso de inclusión educacional, que se manifieste en la responsabilidad social de cada uno de los actores para convertirse en facilitadores de la inclusión, por tanto, los profesores señalan que a priori al proceso de integración¹¹³³ toda la comunidad educativa debe estar permanentemente sensibilizada y preparada para buscar los mecanismos y estrategias que permitan un compartir armónico desde el punto de vista social, que es lo que preferentemente se ha logrado hasta ahora, pero además los integrantes de la comunidad educativa, deben fortalecer el logro de aspectos curriculares, comprometerse en la atención a la diversidad, prepararse en flexibilidad curricular y entregar andamiajes metodológicos distintos.

Las evidencias rescatadas a partir de los discursos de los profesores que participaron en este estudio, señalan aspectos positivos, acerca de lo que desde unas décadas atrás existía en materia de educación especial en Chile, lo que realmente es innegable, en términos de evolución y de esfuerzos puestos a disposición respecto de este tema. Sin embargo es inevitable quedarse con aquellos puntos en los cuales se debe mejorar. Y a este respecto creemos que hay dos puntos principales en los cuales se debe enfocar una política educativa seria en éste ámbito: a) primero: la integración del alumno debe darse en condiciones de un recibimiento verdadero de toda la comunidad educativa a la cual se estaría integrando este alumno. No es sólo responsabilidad del profesor especial ni del profesor básico. Se requiere el esfuerzo y la voluntad de toda la comunidad para que este alumno se sienta realmente integrado. En este sentido no hay política que valga ni buenas intenciones en el ámbito normativo... estamos en presencia de un aspecto cultural que requiere mucho tiempo para que se desarrolle. Acá el comenzar de a poco sirve tanto como una ley; b) en segundo lugar: una política de educación especial no puede nacer si no hay investigaciones de por medio. Existe una verdadera mala costumbre de legislar e intervenir antes de investigar, lo que siempre trae consigo problemas contingentes que después tratan de resolverse mediante políticas de asistencia. Un trabajo legislativo serio debe basarse en investigaciones cualitativas como cuantitativas. La urgencia de legislar sobre un tema no es excusa para que no se tome en cuenta los aspectos cotidianos y vivenciales de aquellos a los que pretendemos beneficiar con nuestras leyes... se necesitan medidas que reflejen lo mas posible las vivencias del otro, en este caso de los alumnos con necesidades educativas especiales.

6.- Bibliografía.

¹¹³³ Los profesores opinan que la escuela dista mucho de proveer las condiciones necesarias para que se desarrolle la inclusión educativa. Aún es el alumno discapacitado quien se debe acomodar a las condiciones del establecimiento y la escuela en su conjunto no se encuentra preparada para ofrecer las condiciones apropiadas al alumno con necesidades educativas especiales, por tanto aún sólo se puede hablar de integración.

García Vidal, Jesús.1993. Guía para realizar adaptaciones curriculares. Madrid. EOS.

Rubio, María José y Varas Jesús. 2003 *El análisis de la realidad en la intervención social. Métodos y técnicas de investigación*. Págs. 391 y ss. Editorial CCS. Madrid.

Astorga Luis. 2007 “Guía Básica para comprender y utilizar la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad”. Consultado en agosto14,2009
<http://www.fonadis.cl/index.php?seccion=9¶metro=138#centro>

Van Dijk, Teun. 1999. Ideología. Una aproximación multidisciplinario. Barcelona. Gedisa.

Godoy, María Paulina., Meza, Luisa., Salazar, Aida. 2004. “Antecedentes Históricos, presente y futuro de la Educación Especial en Chile. Ministerio de Educación.

Ministerio de Educación. 2005. “Política Nacional de Educación Especial. Nuestro compromiso con la Diversidad. Chile.

Ministerio de Educación. 1990. Decreto Supremo de Educación N° 490/90.Chile.

Ministerio de Educación. 1998. Decreto Supremo de Educación N° 1/98.Chile.

Ministerio de Educación. 1999. Decreto Supremo de Educación N° 291.Chile.

Ministerio de Educación. 2002. Decreto Exento de Educación N° 1.300..Chile.

Ministerio de Educación. 1990. Decreto Supremo de Educación N° 86/90.Chile.

Ministerio de Educación. 1990. Decreto Exento de Educación N° 87/90.Chile.

Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado. 13, 1992

Nombre: Leticia Noguez
Mail: lechu_145@hotmail.com
Nombre: Florencia Salgado
Mail: floorcitah@hotmail.com
Formación: Pre- Universitaria en Ciencias Biológicas

La toma de desiciones del Hombre y los problemas que desencadenan.

El Hombre como ser social, político, económico y cultural, se ve ante la obligación de tomar desiciones para determinados casos o hechos particulares.

Esas toma de desiciones, son el resultado de la relación existente entre él, y el mundo en el cual se mueve. Dicha relación, también es producto de una postura caracterizada por el hecho de un “*darse cuenta*” (por parte del sujeto) en la cual se pueden diferenciar dos tipos de enfoques: el creencial y el crítico

Cuando un sujeto toma una desición, cuando elige, ésta depende (entre otras cosas) del proceso formacional, el cual es un punto fundamental a la hora de decidir “ que hacer”.

En el proceso formacional, el factor gnoseológico es básico, primordial, a la hora de visualizar y entender el proceso de socialización.

¿Para qué conocer?, ¿cómo conocemos?. Estos interrogantes son fundamentales cuando se plantea la relación sujeto - mundo exterior.

Conocer es una acción básica para todos los hombres y de cierto modo podría decirse que todos conocemos algo.

Es importante destacar, que el conocimiento se origina ante la necesidad de explicar y fundamentar un hecho. Si esta explicación está abordada desde el método experimental, se da lugar al conocimiento científico.

En lo que se basa éste tipo de conocimiento, es en la idea de que a partir del asombro del Hombre ante una determinada situación, generar hipótesis, las cuales luego de formuladas se convierten en desencadenantes de todo un proceso de indagación y búsqueda de posibles respuestas para la comprobación de la ó las hipótesis.

A partir del conocimiento científico se ven diferentes enfoques que determinan el papel o la imagen de la ciencia como construcción o reflejo del mundo, que son la del científico (“conocedor” de la ciencia) y la del técnico (encargado de emplear lo dicho y afirmado por el científico).

Estos dos roles, juegan un papel fundamental a la hora de hablar del conocimiento científico, ya que mediante ellos es que se define la vida humana, en cuanto a la toma de desiciones, por el hecho de la “diosificación” de la ciencia por parte de los integrantes de una sociedad. Aquí es donde el científico se convierte en un “sujeto masificador”, es decir, cree conocer la naturaleza, y enuncia sus conocimientos en “nombre de la ciencia “ y esto es lo que genera en los demás hombres el tema de sujetos sumisos ante la “palabra” de la ciencia.

¿Es entonces el científico el que maneja nuestras vidas?, ¿hasta que punto?, ¿ puede platearse la duda ante lo afirmado por el científico en nombre de la ciencia?. Estas problemáticas son importantes a la hora de llevar el tema hacia los problemas éticos que debe enfrentar el científico.

Palabras Claves: Conocimiento- Hombre- Conociento científico.

Nombre: Manuel Machado

Mail: machado.manu@hotmail.com

Nombre: William Iroldi

Mail: wifeirca@hotmail.com

Nombre: Agustín Redondo

Mail: agustin-redondo@hotmail.com

Formación: Pre- Universitaria en Matemática y Diseño

Mesa: Joven

El sentido de la vida a través del arte.

El hombre a través de su vida ha construido su historia, historia que muchas veces fue acompañada y conocida a través de obras de arte. La cual tiene como fin reflejar pensamientos e ideologías. Dichas obras están condicionadas por un movimiento artístico que tuvo su impacto en el momento en que se dio y en la historia misma; por ende en la vida misma del hombre ya que el pasado de alguna forma en el arte por lo menos es una agente condicionante para el presente.

Por lo tanto al momento de preponderar el valor que tiene la historia es relevante pensar en el papel imprescindible que el arte juega como registro y como medio de expresión.

Palabras Clave: Historia - Vida - Hombre

Nombre: Pía Maidana

Julieta Martínez

Formación: Pre-Universitario en Derecho y Ciencias Sociales

Mail: pia_maidana@hotmail.com>

julymv_20@hotmail.com

Título:

La importancia del lenguaje en las relaciones interpersonales

“La gripe porcina se propaga a una velocidad “sin precedentes”, según la OMS.

Enunciado: Diario “El País”. Julio 2009

La finalidad al plantear un enunciado apunta a exponer el rol imperante que cumple el lenguaje, y sobre todo la palabra en nuestra sociedad. Se trata de analizar crítica, reflexiva y objetivamente como los medios de comunicación a través de un desarrollo de habilidades lingüísticas pueden llegar a ejercer un dominio en el sujeto acrítico.

La cuestión está, en “*qué se dice*” y “*cómo se dice*”, es decir la forma, el proceso y el contenido.

Con la utilización de diferentes términos se puede “jugar” con el imaginario colectivo según los fines buscados.

Al analizar la relación existente entre Hombre-Mundo, se ve al Hombre como constructor de su historia y cómo es capaz de enfrentar y/o afrontar la realidad del Mundo externo.

Surge aquí, un problema recurrente, el del reconocimiento y el problema de la identificación; una cuestión a analizar que está ligada a un desarrollo de habilidades por parte del sujeto pensante. Por un lado, el sujeto se reconoce en la medida en que es capaz de adoptar una visión crítica de la realidad, cuando es capaz de saber-se y ver-se.

El sujeto que se reconoce es capaz de ver la existencia de un otro distinto a él, y por ende ser conciente de la existencia de un pensar mas allá del propio, siendo capaz de asumir responsabilidades, de hacerse cargo.

Un sujeto que se identifica, por el contrario, es aquel que se subsume a la realidad del mundo externo, el cual juega con el con el objetivo de generar un pensamiento en masa y no individual, y de ésta forma es más fácil de dominar, de ser manejado, por el otro, por el contexto, por el mercado. Esta distinción entre los sujetos, da lugar a las relaciones de poder, en las que el discurso tiene un papel preponderante. La forma en que se usa el lenguaje juega un papel importante en la comunicación, a partir de la cual se dan los juegos de poder.

Los medios de comunicación de masas, juegan en forma articulada por y con las diferentes ideologías políticas. Estos medios, a través del lenguaje formulan diferentes discursos que dependen de los receptores. Buscan generar una conciencia colectiva que les permita una mayor facilidad en el movimiento de las masas sociales y a su vez generar un alto grado de credibilidad. De esta forma, también introducen las necesidades del mercado a las cuales el sujeto se subsume, a tal punto que piensa que es el mercado quien tiene necesidades, siendo realmente él quien las tienes. Se determinan mecanismos de acción que regulan las creencias y necesidades.

Conceptos claves: Hombre – Lenguaje – Identificación - Reconocimiento –
Relaciones de poder

Patricia Bringa Berneda

4to año Instituto de Formación Docente de Maldonado

Filosofía en el aula.

El actual Programa de Educación Inicial y Primaria propone formar ciudadanos críticos e incorpora la Ética como disciplina filosófica.

Esto supone incorporar prácticas docentes que desarrollen habilidades filosóficas.

Pero hoy no contamos con un espacio formal en Magisterio que brinde herramientas para el trabajo didáctico en esta área.

Frente a esta situación un grupo de alumnas de magisterio de Maldonado ha comenzado un trabajo acerca de la filosofía en la escuela.

El trabajo es pautado por la teoría crítica de investigación.

Nombre: Agustina Berges

e-mail: agustinaberges@gmail.com

Nombre: Florencia Plada

e-mail: flor.plada@hotmail.com

Formación: Pre-universitaria en Derecho y Ciencias Sociales

Institución: Instituto Habilitado Hermanas Capuchinas

Ética y Política en el accionar humano.

A lo largo de su vida el hombre es participe de relaciones en las cuales se afecta y se ve afectado. Es por ello que debe ser capaz de tomar decisiones y "hacerse cargo", es decir ser responsable.

En la toma de decisiones incide el modo de pensar y el modo de ser del sujeto.

La "toma de decisiones" puede llevarse a cabo de manera racional o no, depende de su posición "ante el mundo".

Partiendo de esta cuestión surgen las relaciones de poder, donde el intento de dominación es constante.

Así es como en la sociedad las potencias individuales son quienes dominan las masas guiando sus acciones para el beneficio de unos pocos...

En la sociedad estas relaciones son constantes, es por esto la importancia de que los individuos sean capaces de ser competentes.

Las relaciones de poder "en" y "con" la sociedad son reguladas por pautas pre-establecidas, que controlan la vida en sociedad

Es aquí donde entra en juego la ciencia política buscando soluciones para los individuos así como comunidades.

Para su funcionamiento la política crea y modifica métodos de trabajo basándose en un enfoque ético. En donde se problematiza teóricamente sobre el deber ser, sobre las pautas que regulan las acciones humanas

Palabras Claves: Política_ Hombre_ Accionar

Título ponencia: **La condición humana contemporánea en la novela *El beso de la mujer araña* de Manuel Puig.**

Autoras: María José Badaracco, Jael Bolla Celis

Eje Temático: Pensamiento alternativo como revisión crítica de la condición humana.

Nacionalidad: Chilena.

Universidad: Católica Silva Henríquez

Pedagogía en Lengua Castellana y comunicación

Correo: mary_11y6@hotmail.com; jaelbolla@yahoo.es

Resumen:

El objetivo de esta ponencia es analizar y dilucidar si en el núcleo temático de la novela *El beso de la mujer araña* de Manuel Puig, se presenta algún tipo de pensamiento alternativo, donde la estrategia narrativa haga operar una metáfora que intente presentar una crítica al estado de la condición humana, presentando sujetos (sub)alternos "insertos" en una cultura y sociedad hegemónica.

Sostenemos que en su novela, Manuel Puig, construye un pensamiento alternativo porque perfila y crea desde un "margen" lo que Mabel Moraña engloba en su categoría de "subalternidad", algo así como el marginal desposeído (1998). En este caso, la estética de la novela se emplea como un medio para expresar una crítica a la condición humana del sujeto contemporáneo latinoamericano, enfrentado, por una parte, a una cultura de masas que estereotipa las conductas, y por otra, a un poder que se impone y quiere transformarse en el sistema cultural excluyente, pensado desde una ideología deshumanizante y políticamente represiva.

En tal sentido, es posible concluir que si el narrador utiliza elementos de la cultura de masas en su mundo novelesco, como suele suceder en el cine hollywoodense, la novela no tiene como único motivo central ese medio modelador del imaginario de los sujetos y que genera clichés sociales. Ocurre, entonces, que desde un "reciclado" de elementos de la cultura de masas, logra (re)utilizarlos a su favor, practicando una especie de "antropofagia" frente a esta cultura hegemónica.

Palabras clave: (Sub)alterno, cultura de masas, condición humana, pensamiento alternativo, sujeto contemporáneo.

Autor: Sebastian Andrés Pasten Campos
Eje Temático: Legitimación y reconstrucción de la historia.
Nacionalidad: Chilena
Universidad: Católica Silva Henríquez
Pedagogía en Historia y Geografía
Correo: romantico_viajero88@hotmail.com

Título: Reconstrucción histórica: religiosidad y sacrificio en el mundo Azteca.

Resumen:

En la siguiente ponencia se establece como objetivo analizar dos temas específicos; en primer lugar sobre las creencias religiosas y la visión de cosmos que poseía la civilización azteca sobre el mundo en el cual vivían; y en segundo lugar, los mecanismos de acción en la empresa llamada "sacrificio humano".

La hipótesis es: el sacrificio como medio para mantener el equilibrio cósmico en el mundo Azteca, era una práctica religiosa y social" ¿Es el sacrificio humano un medio para mantener una comunión con las divinidades o solamente es una empresa sanguinaria sin ningún fin preestablecido? y si es un medio de comunión ¿Cómo se lleva a cabo ?, ¿Cuáles son los patrones culturales que no lo hacen ver como un método bárbaro e irracional?.

A base de lo anterior, se establece como resultado que los aztecas practicaban la empresa del sacrificio con un fin preestablecido que poseía un carácter vital, un medio que da equilibrio y orden al cosmos, que se lleva a cabo por medio de una relación de reciprocidad con los dioses y que los patrones culturales que permitían la realización de tales actos, estaban instalados en un matriz mental muy especial.

En otras, es posible concluir que en la sociedad azteca existe una matriz mental que ve el sacrificio no como algo horrible, sino como una forma de estar en directa relación y a la vez una forma de retribución con los sus respectivas divinidades, y que difiere de la matriz mental que podamos tener en la actualidad sobre las conductas sacrificiales del mundo precolombino.

Palabras Claves: Religiosidad-Sacrificio-Cosmos-Equilibrio-Reciprocidad

Titulo ponencia: **Politización de los Premios Literarios en países de América Latina.**

Autor: Fabián Andrés Cantillana Ortega.

Eje Temático:

Nacionalidad: Chileno.

Universidad Católica Silva Henríquez

Pedagogía en Castellano

Correo : fchino87@hotmail.com

Resumen:

En esta ponencia se abre la disyuntiva respecto a la validez de los premios literarios nacionales, en los países de América Latina, en particular en lo que respecta en Chile y Argentina, además de las polémicas que se generan al respecto.

El objetivo es reflexionar y analizar la validez de los premios en torno de la crítica que se desprende en el otorgamiento a dos destacados escritores: Raúl Zurita y Ricardo Piglia. Estos escritores tienen en particular el otorgamiento de premios literarios con un carácter subjetivo y poco riguroso. Los premios literarios en cuestión indagados son el Premio Nacional de Literatura otorgado el año 2001 al chileno Raúl Zurita y el premio Planeta 1997 otorgado al argentino Ricardo Piglia.

De acuerdo a esta investigación, la entrega de los galardones fue de carácter político por un lado en el caso del chileno, mientras que el otro tuvo un matiz poco correcto, no premiándose así el talento o trayectoria, de acuerdo a la crítica periodística de la época y el criterio de destacadas celebridades, sino que simplemente el grado de manipulación fue lo que trascendió opacando la calidad del premio, marcando la diferencia.

A raíz de lo anterior se puede inferir como resultado que el criterio utilizado en dichos premios no es del todo objetivo, y la acción manipuladora de los escritores tendencian los premios, bajándoles el perfil. Se da cuenta de cómo la influencia de un escritor puede apagar a otros, transformándolos en premios al nombre y al predominio que ellos poseen en dicho momento.

Transitoriamente se concluye que el reconocimiento a los escritores, si bien es veces resulta forzado, no los hace mejores ni peores, pero constituye una parte esencial en su realización, y en la contribución del conocimiento tanto para América Latina, como el mundo en general.

Palabras claves: Crítica - Crítica literaria - Premio Literario

La participación crítica o representatividad pasiva.

En el año 2006 surge en Chile como una crítica al sistema educativo vigente, la llamada "Revolución Pingüina", movimiento estudiantil secundario que plantea como principal objetivo derogar la Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza (LOCE), herencia de la dictadura militar de Pinochet.

Este movimiento estuvo caracterizado por la gran presencia de las bases en las decisiones que se tomaban, la adhesión social de diversos entes en las jornadas de movilizaciones, y por otro lado la represión y el poder de los medios de comunicación como control, por parte de Estado chileno.

Si bien se cumplieron algunos de los objetivos y también muchos fueron ignorados, creemos que el mayor logro de este movimiento estudiantil, fue dejar atrás una generación marcada por la pasividad y la represión, para dar paso a una nueva generación que da frente a ésta, que asume sus problemas y busca la solución de ellos en la participación crítica y constructiva.

Nicole Carolina Sierra Soto
Pedagogía en Historia y Geografía
Universidad Católica Silva Henríquez
cotitomusic@hotmail.com
Ejé Temático: Educación: integración o inclusión

La falta de educación indígena en Chile: ¿Un proceso de integración social o divergencia cultural?

Resumen

En el presente trabajo el Objetivo General es determinar la importancia latente de Chile como un país altamente pluricultural en la Educación indígenista, esto con la finalidad de que los alumnos que tienen descendencias indígenas sean integrados a los centros educativos que impulsan la conservación de sus raíces y sus costumbres; y aclarar a través de esto, la desintegración que se genera muchas veces por la discriminación que existe hacia los alumnos indígenas por su raíz étnica. Es por eso que nos hacemos la pregunta sobre el mejoramiento y establecimiento de esta educación en Chile nos daría una ¿Integración social de estos alumnos o más bien de un proceso de divergencia cultural? . Esta educación indígenista y pluricultural, tiene como finalidad, generar una integración de las diferentes culturas a la sociedad actual, que nuestra identidad los identifique como los creadores y aportadores de ella, ya que las distintas etnias indígenas en Chile tienen rasgos comunes que las definen y que aportan elementos importantes a nuestra vida social. El resultado de dicha hipótesis se verá reflejado mediante estudios de casos, de diferentes establecimientos educacionales, principalmente dentro de la comuna de La Pintana, que es dentro del Área Metropolitana que según el Censo 2002 la que posee una mayor población indígena. Para concluir, se establecen los beneficios y desventajas traería esta propuesta educativa a nuestro país, pero dando a entender la importancia urgente de una educación que integre completamente a las distintas culturas que existen a lo largo de nuestro país.

Palabras Clave: Indigenismo, educación, discriminación, integración.

LA ACCIÓN MURALISTA COMO RECUPERACIÓN DEL ESPACIO FEMENINO

Autoras Elizabeth Arias, Carol Jaque

Nacionalidad: chilena.

Filiación: Universidad Católica Silva Henríquez

Carrera: Pedagogía en castellano

Dirección: elizabeta_a@hotmail.com / cjaque@miucsh.cl

Eje Temático: La condición humana y el arte

Resumen

En esta ponencia presentamos el tema de la recuperación de espacios de la mujer, mediante una acción artística particular y a través del muralismo, realizado por el colectivo Las Callejeras de Santiago de Chile. Nuestra hipótesis es: la acción del muralismo constituye una forma de recuperación de los espacios femeninos, reterritorializando el rol de la mujer en sociedad.

[Mediante el análisis interpretativo de los motivos e imágenes de los murales, se pretende dar a conocer esta acción artística que interviene el espacio urbano, donde se apela a la recepción pública con temáticas como la violencia de género, la maternidad, el cuerpo femenino y la fraternidad femenina, tópicos recurrentes en cada uno de los murales analizados.

El objetivo es analizar las imágenes y los textos incorporados a los murales, a partir de los conceptos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, originados en la teoría de Gilles Deleuze y Félix Guattari porque permiten desplegar las distintas fases por las que ha pasado el rol de la mujer. En la actualidad, el rol femenino ha ido recuperando espacios (reterritorializándose), gracias a la acción de grupos de mujeres artistas e intelectuales que han reivindicado su rol, cuyo ejemplo encontramos en el grupo de muralistas Las Callejeras.

Los resultados se obtienen a partir de la interpretación de los diseños de los murales, centrándose a su vez en la temática de sus textos y el mensaje que ellos entregan, enmarcados dentro de una ideología femenina particular. En efecto, se puede concluir que dicho mensaje apunta a la demanda y reivindicación de la mujer como fuente y origen de vida, desplazando a la vez el papel de sumisión que la ha obligado a permanecer en el lugar de desarraigo que le impuso el sujeto masculino.

Palabras clave: Territorialización, desterritorialización, reterritorialización, muralismo, mujer.

Título: La pigmentocracia en el siglo XXI

Autoras: Maritza Guerrero y Camila Saavedra

Eje temático: Legitimación o reconstrucción de la historia.

Universidad Católica Silva Enríquez

Carrera; Historia y Geografía

Dirección: camysaavedram@yahoo.es / me_guerreroq@hotmail.com

Resumen:

El problema que se discute en esta ponencia, es el siguiente: con la llegada del hombre peninsular, América vivió un cambio determinante e irreversible para las culturas pre-hispánicas, produciendo procesos tales como el sincretismo, la aculturación y la transculturación. Lo central es visualizar que, además de traer sus parámetros morales, trajo consigo su organización política, económica y social, estableciendo un sistema de estratos por medio de la pigmentocracia; es decir, por un sistema racial, donde el más alto estatus se generaba por su lugar de origen y por presentar el rasgo de blancura. Es necesario aclarar que Chile no se excluye de este proceso, sino que es una parte integral.

El objetivo es analizar la cuestión de la pigmentocracia, la cual sigue presente en pleno siglo XXI, en la nación chilena. Se supone que a pesar de ingresar Latinoamérica al neoliberalismo y la globalización, la pigmentocracia continúa existiendo en la actual república de Chile; es un hecho a verificar que el color de la piel aún es fuente de discriminación para obtener ascendencia social y política.

Se podría concluir que este determinante racial se ha transformado en un sesgo social y político para la mayoría de la población que no es blanca. La mediática y la publicidad contribuyen a mantener esta situación discriminatoria. Pareciera ser que el ideal es lo que plantea el sueño americano y no lo que se evidencia a través de la mayoría mestiza y de pueblos indígenas.

Este trabajo tiene por palabras claves: Pigmentocracia, poder, discriminación, raza y mestizaje.

Titulo ponencia: **Democracia y construcción ciudadana: utopía, teoría y realidad**

Autora: Bernardita Caro Maldonado.

Eje Temático: Filosofía Política: Globalización y democracia.

Nacionalidad: Chilena.

Universidad: Católica Silva Henríquez

Pedagogía en Historia y Geografía

Correo : berny_ricitosdecarbon@hotmail.com

Resumen:

En esta ponencia se abre la disyuntiva si los temas Democracia y Construcción Ciudadana, sólo se quedan en la utopía guardada en el papel o si son verdaderamente instrumentos que pretenden erradicar la pobreza en América Latina, mejorando de esta manera la calidad de vida de la sociedad americana.

El objetivo es reflexionar y analizar la cuestión de la Democracia y de la Construcción Ciudadana como entidades que se quedan fuera de su propio círculo de influencia; es decir, opciones y conductas que no son capaces de ir de la teoría a la práctica, imposibilitando la superación de la pobreza en América Latina, debido a la ineficiencia de las instituciones como OEA, CEPAL, PNUD, ILPES, etc., encargadas de promover la equidad y de observar críticamente la verdadera realidad que vive el pueblo latinoamericano del siglo XXI.

A raíz de lo anterior se puede inferir como resultado que el mundo ideal y feliz que pretenden alcanzar los políticos con la Democracia y la Construcción Ciudadana, no son realmente factibles porque la realidad lo que ellos plasman en sus acuerdos, reuniones y otros acontecimientos, no está asumida en el entorno social presente, real ni palpable.

En efecto, provisoriamente se concluye que tanto la Democracia como la Construcción Ciudadana son temas y desafíos que, hasta el día de hoy, pareciera ser que se plasman más en la teoría que en la realidad, siendo que se conciben como instrumentos erradicadores de la pobreza en el continente; desgraciadamente, en la práctica, parecen ser inoperantes porque la porfiada realidad dista mucho de lo que ellos son capaces de concretar en los diversos contextos socioculturales que presenta la región.

Palabras claves: Democracia- Construcción Ciudadana- Conciencia Crítica- Sociedad- Pobreza- Calidad.

Ponencia: **Marginalidad e identidad fragmentada en *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso**

Ponentes: Juvenal Romero Pérez / Daniela Zúñiga Hurtado

Categoría: arte y condición humana

Nacionalidad: Chilena

Universidad: Católica Silva Henríquez

Carrera: Pedagogía en Castellano

Correo: ayako.llella@gmail.com / Juverp@gmail.com

Resumen:

El objetivo de esta ponencia es analizar en la obra *El obsceno pájaro de la noche* de José Donoso, la perspectiva de la marginalidad que marca la condición humana de los personajes, rasgo que conduce a su fragmentación identitaria, emblemáticamente representada en su protagonista y la voz narrativa de la historia.

Nuestra hipótesis es la siguiente: la marginalidad se presenta de forma circular, generándose un mundo narrativo donde todos los personajes adquieren tales características.

El planteamiento de base que se postula consiste en señalar que ese componente narrativo de la novela, es la particularidad que determina la visión de identidad de Latinoamérica, por lo cual nuestro continente sería marginal y fragmentado, en tanto nuestra conformación cultural se desprende de una situación de subalternidad y dependencia política, económica y cultural frente a las potencias occidentales (EE.UU y algunos países europeos).

Esta situación se refleja en características específicas de la novela de José Donoso (heterogeneidad y fragmentación), por medio de la alegoría de la "casa" como eje central en la identidad de los personajes.

Se podría concluir que todos podemos ostentar el poder hegemónico y simultáneamente ocupar un papel marginal en la conformación de nuestra historia. Latinoamérica, marginal frente a la supremacía de Estados Unidos y Europa, y también con grados de marginalidad creciente al interior de nuestro continente.

Palabras clave: Marginalidad – identidad fragmentada – heterogeneidad- subalterno- narrador.

Titulo Ponencia: **El inquilinaje en Chile: Sus causas y efectos con la reforma agraria.**

Autora: Karen Morales

Eje Temático: DDHH e Interculturalidad: incertidumbres y certezas.

Nacionalidad: Chilena

Universidad: Católica Silva Henríquez

Carrera: Pedagogía en Historia y Geografía

Correo: jkalamosa@hotmail.com

Resumen:

En esta ponencia se pretende destacar la condición humana de los inquilinos en Chile antes de la reforma agraria como una primera etapa del proceso histórico del inquilinaje; posteriormente se enfatizará en las causas y efectos que produce la reforma agraria en el inquilinaje destacando, además, el rol del Cardenal Raúl Silva Henríquez en este proceso social.

De acuerdo a lo anterior el objetivo es mostrar la condición humana de los inquilinos en Chile antes de la reforma agraria y las causas y efectos que produce esta en el estrato medio bajo de nuestra sociedad.

La hipótesis es la siguiente: por más que se traten de resolver los conflictos para mejorar la calidad de vida en nuestro país como un proceso que esta presente desde antaño, siempre hay personas y entidades estatales encargadas de que los que son parte del estrato medio bajo de nuestra sociedad no surjan.

De acuerdo a lo anterior, se puede constatar que la reforma agraria fue y sigue siendo una solución a los problemas que enfrenta un sector productivo importante de la sociedad.

Se podría anticipar que los DDHH son un desafío y requisito esencial para ayudar a los más desposeídos, restituyéndole a los hombres de trabajo su dignidad en la medida que se aplique el principio "la tierra para que el que la trabaja".

Palabras Claves: DDHH- Inquilinos-Sociedad- Reforma agraria.

¿Lo Público o lo Privado?

Históricamente el cuestionamiento en cuanto a la desigualdad de la mujer y su rol se ha analizado generado controversias dentro de la sociedad, mi propuesta es el intentar dar a entender como las políticas públicas nacionales han actuado en cuanto a este tema, el rol de la mujer y la superación del estigma de inferioridad. Es de ahí donde nace la crítica al sistema utilizado para defender a la mujer desde una sociedad que se mide desde lo masculino donde el mundo laboral y la educación está adecuado a el hombre volviendo a caer en el mismo error de medir a la mujer desde este genero.

Ingrid Margarita Bahamonde Fortunatte
Estudiante de 3° año de Pedagogía en Filosofía
Universidad de Playa Ancha de Ciencia de la Educación
Valparaíso, Chile

Maristela Silva dos Santos

Academica del curso de Letras Portugués/Español y Becaria de Iniciación Científica Centro Universitario Feevale RS/Brasil

Concepciones sobre Joven y Juventud en un Movimiento Latinoamericano y la importancia de su protagonismo en la sociedad.

Este estudio surgió a partir de una investigación que analizó el Proyecto de Formación y el Relatorio del trabajo desarrollado por jóvenes, los cuáles son integrantes de un Movimiento Latinoamericano, que se preocupa con la formación personal de los individuos y con el futuro de América Latina. Esta investigación nos llevó a cuestionar: ¿Qué se espera de los jóvenes, de la juventud en nuestra sociedad? ¿Cómo pueden contribuir? ¿Qué tipo de formación "piensan" que necesitan para que se desarrollen como "personas", que tendrán un papel de protagonista en la sociedad que pertenecen?

La construcción de discursos sobre memoria social en Argentina a partir de la noción de poder foucaultiana ¹¹³⁴.

Eje temático sugerido: **Legitimación o reconstrucción de la Historia.**

Mesa de trabajo sugerido: **Historia y Memoria ó Pensamiento Latinoamericano**

La presente indagación constará de dos momentos; el primero una revisión sobre las causas y consecuencias socio-culturales que dan lugar a la construcción y evolución del concepto de *memoria* en Argentina desde 1976 hasta la actualidad; para luego relacionarlas con un segundo momento que tendrá como eje, la afirmación de Michel Foucault de que *el poder nos somete a la producción de verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de verdad. (...) el que decide, al menos en*

¹¹³⁴ Estudiante del Profesorado y Licenciatura en Letras y de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la UNNE. Chaco. Argentina. DNI: 29.454.205. Contacto: maria_cecilia_ramirez@hotmail.com

parte, es el discurso verdadero; él mismo propulsa efectos de poder¹¹³⁵, en virtud de indagar de qué manera los discursos sobre memoria social y abordaje del pasado reciente son puestos en práctica por parte ciertos “dispositivos” (instituciones, disposiciones, reglamentos, leyes, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales) para crear efectos de poder en el colectivo social argentino.

Cabe aclarar que en la Argentina el sentido de la denominada *memoria social* o *colectiva* es el producto de pugnas entre diversos actores sociales que luchan por resignificar hechos pasados según su cosmovisión del mundo y sus propios intereses; por ello no debe pensarse a la memoria como única y coherente, al igual que la realidad social, es un mar de contradicciones y tensiones.

En relación a los discursos y el poder resta decir que Foucault supone una vinculación estrecha entre poder (o relación de fuerza), discurso y verdad. Mediante el discurso se intenta instituir una verdad en la relación de fuerza. Así, la verdad no es ajena a la relación de fuerza, nunca neutral ni universal. Cada discurso se realiza desde una perspectiva, donde la verdad es una verdad que sólo se despliega desde una posición de lucha o de la victoria que quiere obtener. Foucault descubre en el discurso un vínculo entre relaciones de fuerza y relaciones de verdad. Quien habla en este discurso, en la medida que funda una verdad ligada a la relación de fuerza, que establece una verdad-arma y un derecho singular, es un sujeto beligerante, más que polémico. Foucault plantea que *en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad*¹¹³⁶.

Motiva esta investigación poner de manifiesto las diversas estrategias discursivas que se ponen en juego en la elaboración de la memoria colectiva sobre el pasado reciente y reflexionar sobre las tensiones que se revelan al abordar esta problemática, indagando las implicancias socioculturales de la evolución del concepto de *memoria* en la sociedad argentina pos dictadura militar exponiendo los rasgos principales de la construcción y evolución del concepto *memoria* que hacen a su reproducción en la sociedad.

¹¹³⁵ Cfr. FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad Curso en el Collage de France (1975 – 1976)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 2008

¹¹³⁶ Cfr. FOUCAULT, Michel. *Microfísica del Poder*. Editorial Planeta. Barcelona, 1994

Mesa 11

Filosofía Política II

Prof: Amelia Croce

Eje temático: Filosofía Política, globalización y democracia

Reconocimiento recíproco, raíz y telos de todo proyecto democratizador

“¡Qué lástima, qué lástima, que la gente sea tan pobre!”¹¹³⁷

La pobreza y la desigualdad social, grandes males de nuestra época, así como la correlativa...“negación de niveles mínimos de reconocimiento recíproco”,¹¹³⁸ coexisten con un desarrollo de la ciencia y la tecnología que permitirían construir una sociedad al servicio de todos.

¿No parece razonable sospechar que el mundo imaginado por Wells dividido en dos especies que no se reconocen, se presente cada vez más como una anticipación de nuestro futuro?¹¹³⁹ Sin embargo, también parece razonable creer que no hay ningún determinismo que nos conduzca a semejante futuro y que vale la pena, según las posibilidades de cada uno, asumir la propia responsabilidad.

Ante grandes males, muy complejos y de difícil solución, parece sensato tratar de unir todos los esfuerzos de personas y grupos, que busquen contrarrestarlos.

Parece muy propio de la vocación filosófica promover el espíritu de diálogo contracorriente de la tendencia dominante a perder...“el valor del otro como alteridad dialogante”, reemplazándolo...“por el valor del otro como alteridad amenazante”¹¹⁴⁰

1) – Raíces universales de los Derechos Humanos y de la democracia, como forma de vida y organización política, orientada a su más plena realización

“Los derechos humanos tienen...las mismas raíces para todos los seres humanos”¹¹⁴¹

¹¹³⁷ Francisco Espínola. “¡Qué lástima!” en Cuentos completos. Ed. Banda Oriental. Montevideo. 1980.P. 84

¹¹³⁸ Gustavo Pereira. “¿Condenados a la desigualdad extrema?”. Un programa de justicia distributiva para conjurar un destino de Morlocks y Eloi. Ed. Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales “Vicente Lombardo Toledano” México. 2007. p.13

¹¹³⁹ *Ibíd.* Pág. 13

¹¹⁴⁰ José Luis Rebellato. “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza” en “Filosofía latinoamericana, globalización y democracia”. Ed. Nordan comunidad. Montevideo, 2000. Pág. 14.

Comparto esta convicción de Jeanne Hersh. Parecería que la idea de Derechos Humanos no tendría sentido y no habría sido posible llegar a formularla, si no tuviera una base existencial: la capacidad de autovaloración humana, la exigencia de que el hombre reconozca al hombre como ser valioso, digno de respeto y consideración.

La literatura y en general, el arte de todos los tiempos y culturas revelan esa base existencial. A veces vuelven visibles momentos privilegiados de reconocimiento como prójimos, al menos entre dos personas, que, especialmente en situaciones límites, logran romper barreras puestas por condicionamientos externos e internos. Otras hacen visible la nostalgia por un reconocimiento que no rige habitualmente todas las relaciones humanas y que pudiera convertir a cada hombre en prójimo de todo semejante.

En los momentos privilegiados de encuentro, lo habitual, que parece lo más real (formas de opresión, barreras, prejuicios) es develado por el arte como lo inesencial. Y los privilegiados y raros encuentros verdaderos se convierten en lo esencial.

Nada parece más lejano a la exigencia de reconocimiento entre todos los seres humanos, que un mundo aristocrático y guerrero, como lo es el que muestran los poemas homéricos. Sin embargo, también allí están presentes momentos privilegiados de encuentro y a la vez la nostalgia por el no reconocimiento. "Ojalá pereciera la discordia para los hombres y para los dioses, y con ella el rencor, que hace cruel hasta al hombre sensato"¹¹⁴²

Ninguna tragedia sería tal, sino mera crónica de crímenes y crueldades, si no estuviera presente en su autor y en los espectadores semejante nostalgia.

Aunque la idea de Derechos humanos haya sido formulada en un tiempo y en una cultura, no parece adecuado entenderla como su expresión peculiar, si su exigencia esencial tiene una base existencial universal.

Advertía Ardao..." Hay determinadas situaciones límites en que el hombre inevitablemente se valora en el acto mismo de reconocerse. Puede añadirse que tal sucede cuando el hombre, al mismo tiempo que se conoce, se reconoce"...Como individuo,..."cuando toma conciencia existencial de sí". En sentido universal, en diversos grados desde el hombre primitivo, "hasta la reflexiva concepción de la humanidad universal como un todo genérico". Ardao advierte, entonces, más que simultaneidad, "identidad entre la cognición y la valoración"...Ni como individuo ni como especie, puede el hombre reconocerse como tal, es decir autopensarse como ser, sin al mismo tiempo y por el mismo hecho, autoestimarse".

Creemos con Ardao que..."Semejante identificación, en dicho plano de situaciones límites, lleva en modo directo, de la gnoseología y axiología, a la metafísica"...En la experiencia, la autovaloración humana es la más radical fuente de valoración"... "El hombre es, entre todos los objetos axiológicos dados en la experiencia, el único capaz de atribución, no ya de tal o cual valor, sino del valor, sin más".

Parece existir en el campo de la antropología..."una suerte...de inseparabilidad ontológica entre ser y valer, - concebido este último sólo como positivo - de analogía solo formal con el tradicional argumento ontológico de la teología". Kant refutador de este argumento, afirma a la vez aquella inseparabilidad, en su clásico enunciado del hombre "fin en sí".

¹¹⁴¹ Jeanne Hersh, "Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos en el contexto europeo", en "Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos", Serbal, UNESCO, Barcelona, 1985, Pág. 147.

¹¹⁴² Homero. "Ilíada", XVIII,107-110

...”Fin en sí, el hombre, como resultado necesario de la dignidad de la condición humana”...”aquella dignidad inalienable e imprescriptible”,...”siempre positiva – desde el santo al criminal – de la persona humana” que se distingue de la dignidad moral, positiva o negativa, que pueda tener.¹¹⁴³

Parece innegable que la filosofía ha contribuido de muchas maneras a cultivar, a clarificar esa capacidad de reconocimiento del hombre como ser valioso y de la correlativa exigencia ética que ese reconocimiento implica.

Creemos que muy sabiamente la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) comienza afirmando como base de la libertad, la justicia y la paz en el mundo, “el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los Derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”.

Sólo muy recientemente – nos recuerda Gross Espiell – el concepto de dignidad humana llega a tener expresión jurídica en el Derecho internacional y en el interno, en el doble sentido de fundamento de todos los Derechos Humanos y de objeto de un derecho específico.

Eso que llamamos “Derechos Humanos” trasciende su sentido jurídico que también le es propio, como nos lo recuerda la expresión “Derechos” en su nombre compuesto. En su dimensión jurídica la expresión “Humanos” nos recuerda que la condición humana es, para cada persona, título suficiente para ser reconocido como sujeto de derecho.

Los Derechos Humanos requieren ser considerados prioritariamente en sentido subjetivo, esto es, como...”facultad de querer y de pretender atribuida a un sujeto, a la cual corresponde una obligación por parte de otros”.¹¹⁴⁴

La legislación positiva, nacional o internacional sobre Derechos humanos, no los crea sino que a la vez que los reconoce, tiene la función de otorgar garantías tendientes a hacer efectivo o lo más efectivo posible su cumplimiento.

Parecería que la diferencia específica de los que llamamos “Derechos Humanos” respecto de otros que también consideremos en sentido subjetivo, consiste en tener como única razón legitimadora de la facultad en cuestión, la condición humana del sujeto titular de tal derecho. En el caso de cualquier otro derecho, al que no damos el calificativo “Humanos”, la condición humana, es necesaria, pero no suficiente. Justamente, no hablamos de “Derechos Humanos” para referirnos a una posible facultad de pretender de un sujeto, a la que corresponde una obligación por parte de otro u otros, que alguien tenga no simplemente por su condición de ser humano, sino en cuanto acreedor, o inquilino de una finca o propietario o lo que fuere.

En estos casos, está bien delimitado quien tiene la correlativa obligación.

En el caso de los que llamamos “Derechos Humanos” parece claro que existe una correlativa obligación de respetarlos por parte de todos los seres humanos. Desde luego, esto se concreta de diversas maneras,...según la situación de cada uno, las funciones que tenga, etc. Al respecto, se plantea también la cuestión de quiénes son los garantes y promotores de los Derechos Humanos, pero éste no es ahora nuestro tema.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), a la vez que enumera algunos Derechos humanos fundamentales, nos recuerda la necesaria correlación derechos – deberes, sintetizando los segundos, de esta manera en el artículo I:

“Todos los seres humanos...deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

¹¹⁴³ Arturo Ardao, “El hombre como objeto axiológico”, en “Espacio e inteligencia”, Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 1993, Pp. 137 – 143.

¹¹⁴⁴ Giorgio del Vecchio, “Filosofía del Derecho”, Ed. Hispano –Americana, México, 1946, Tp1, Pág. 306.

¿Significa esto que deba hablarse de los Derechos humanos como “Derechos morales”? Creemos que no. Sabido es que la moral en cuanto valoración del obrar, indica una directriz sólo para aquél que debe obrar.

Para el Derecho, en cambio, la nota de la bilateralidad es esencial y se puede reconocer, aún cuando se halle en formación el aparato de su coercibilidad, como ocurre, por ejemplo, en el Derecho internacional. Llamar a los Derechos humanos, “Derechos morales” tiene el inconveniente de sugerir que se reconoce la validez ética de determinados deberes, pero no la correlativa legitimidad de la facultad de exigir que da sentido, por ejemplo, al derecho de resistencia a la tiranía.

Las ideas de “Derechos Humanos”, “democracia participativa”, “paz perpetua”, que pueden considerarse especies de la idea regulativa de un mundo sin dominación, tienen pleno sentido.

La contemporánea deconstrucción de los llamados metarrelatos de carácter emancipatorio ha contribuido a cuestionar algunas creencias que hoy nos parecen ingenuas, como por ejemplo la de un progreso lineal y necesario, o la de una emancipación universal mediante una transformación revolucionaria. Pero...”La emancipación no es un metarelato sino que es la manifestación de lo más profundo de la humanidad¹¹⁴⁵. Las ideas de “Derechos Humanos”, “democracia participativa”, “paz perpetua”, que pueden considerarse especies de la idea regulativa de un mundo sin dominación, tienen pleno sentido.

Se diría que la razón, al formular dichas ideas regulativas, se limita a...”extraer reflexivamente a la luz las raíces racionales de lo que en el entendimiento común está oscuramente presente, de modo que pueda servir como guía para la acción y como canon para la crítica”¹¹⁴⁶

Ciertamente idea regulativa no equivale a utopía, ni alude a ningún futuro. Como advierte A. Cortina en referencia a la idea de democracia participativa: “Acercas de ella ignoramos – como Kant trabaja por ella, porque realizarla es un mandato de la razón práctica”.¹¹⁴⁷

“El uso del término Democracia se ha modificado a lo largo de la historia, así como ha sido usado con diferentes sentidos en una misma época. A diferencia de lo que ha ocurrido en las últimas décadas, con anterioridad la democracia, además de consistir en un régimen basado en la soberanía popular, en general, poseía fundamentos éticos, filosóficos y sociales”.¹¹⁴⁸

¿Qué ha ocurrido en las últimas décadas? La autora, a fines de los noventa, se refiere al predominio adquirido por “una concepción politicista, positivista y procedimental” de la democracia.

No pretendemos entrar en el complejo tema de las múltiples concepciones acerca de eso que llamamos “democracia”.

Sólo quisiera distinguir algo esquemáticamente, dos criterios orientadores para determinar qué sea democracia, que parecen ser los principales. Primero, el de la mencionada “concepción politicista, positivista y procedimental”. El segundo, sin negar el aspecto procedimental, bien importante para determinar qué sea “democracia”, considera también esencial la orientación a la realización más plena de un régimen de Derechos Humanos. En este sentido, se habla a veces de un concepto integral de democracia o de democracia radical, etc.

¹¹⁴⁵ José Luis Rebellato, “La encrucijada de la ética”, Ed. Nordan - Comunidad, Montevideo, 1995, Pág. 87.

¹¹⁴⁶ Adela Cortina, “Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico”, en “Ética comunicativa y democracia”, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, Pág. 225.

¹¹⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 227.

¹¹⁴⁸ Lucía Sala, “Repensar la democracia”, en *Filosofía Latinoamericana, Globalización y democracia*. Ed. Nordan- comunidad. Montevideo, 2000, Pág. 177.

El Diccionario de filosofía de Lalande nos da una definición de democracia que expresa la concepción clásica anterior al predominio de la primera de las dos concepciones señaladas. Esta es su definición: “Estado político en el cual la soberanía pertenece a la totalidad de los ciudadanos, sin distinción de nacimiento, fortuna o capacidad”. Aunque esta definición hable de “estado político”, en cuanto se refiere a la pertenencia de la soberanía a todos los ciudadanos incluye un elemento ético – filosófico que trasciende lo puramente procedimental.

La distinción de los grandes criterios mencionados para la determinación de lo que entendemos por democracia, nos interesa especialmente en cuanto desde América latina, hoy parece importante recuperar una concepción de la democracia que posea “fundamentos éticos, filosóficos y sociales” pero en un nivel que, desde luego, no es el mismo del de la señalada concepción clásica, heredada del pensamiento revolucionario del siglo XVIII.

Consideremos brevemente algunos rasgos de esos dos criterios.

El primero, o puramente procedimental, parece identificar “democracia” con el llamado “estado de derecho”, que desde luego puede definirse según criterios procedimentales establecidos en una Constitución.

Se ha señalado como ejemplo de esta línea de interpretación, la obra Shumpeter “Capitalismo, socialismo y democracia”, de 1942.

Pero no nos interesa ahora referirnos a autores, sino señalar en general, algo esquemáticamente, dos criterios principales para determinar qué sea democracia.

A esta línea interpretativa se le puede atribuir un reduccionismo politicista, entendiendo por tal...”no el reconocimiento de la especificidad de lo político, sino su aislamiento de otros aspectos de esa totalidad con sus múltiples interrelaciones, que constituye la sociedad o constituyen las sociedades.¹¹⁴⁹

Los otros atributos, “positivista y procedimental” se pueden considerar correlativos, en cuanto la presencia o la ausencia de ciertos procedimientos establecidos en una constitución que determinarían si un sistema político es democrático o no, es empíricamente constatable.

Creemos que, esa línea politicista, positivista y procedimental, caracteriza hoy a sectores políticos y sociales de la que podría llamarse “derecha democrática”, es decir, aquella que rechaza a las dictaduras o regímenes de facto.

Este criterio permite hablar de “la democracia” o de la democracia “a secas” o sin adjetivos. A fines de los noventa observaba A. Rico: “mientras en la actualidad en el campo académico, distintas tradiciones y corrientes confrontan elaboraciones sobre la democracia”... “en el campo político - partidario, hace tiempo ya, en el Uruguay, sólo se habla de “La democracia”.¹¹⁵⁰ (Se entiende en el campo político partidario de derechas)

Según esta línea interpretativa, allí donde existen por su reconocimiento en la Constitución, los criterios procedimentales que definen a la democracia, ésta ya existe, es “real”.

No tendrían sentido, entonces, expresiones como “profundizar” la democracia, “avanzar” en democracia u otras semejantes. Éstas, en cambio, tienen pleno sentido para una concepción dinámica, que entiende la idea de democracia como idea regulativa. Desde esta perspectiva, se considera a la democracia, a la vez, como forma de organización política y como forma de vida orientadas a una realización más plena de todos los derechos humanos (civiles, políticos,

¹¹⁴⁹ Lucía Sala, “Repensar la democracia”, en “Filosofía Latinoamericana, globalización y democracia”, ED.

Nordan – Comunidad, Montevideo, 2000, Pág. 177

¹¹⁵⁰ Álvaro Rico, “De cómo degeneran las democracias y de la justificación del orden político en las democracias posdictaduras - globalizadas”, en “Ob. Cit. Pág. 245

económicos, sociales, culturales) para todos los seres humanos. Se trata de gestar un orden de convivencia en el que todos puedan vivir. Para ello será necesario seguir una lógica inclusiva que, precisamente para no excluir a nadie, para reconocer los derechos humanos de “toda persona”, como indica la Declaración Universal de los Derechos Humanos, exige privilegiar a aquéllos que se tiende a no reconocer como personas, a...”aquel que uno no ve, el sin rostro, la no - persona”.¹¹⁵¹

Entendemos que esta línea interpretativa de la democracia corresponde o tendría que corresponder al pensamiento y la práctica de corrientes políticas y sociales de izquierda.

En general, la izquierda ha tenido una actitud autocrítica respecto de la desvalorización que, al menos por parte de algunos sectores se hizo en algún tiempo de la llamada “democracia formal” y, a veces, “burguesa”. A pesar de ello, nos recuerda Lucía Sala...”en Uruguay, en 1964, la CNT declaró que respondería con una huelga general a los intentos golpistas, lo que puso en práctica durante 15 días luego del golpe militar de 1973. El gobierno precedido por Salvador Allende, por su parte mantuvo a toda costa la legalidad.”¹¹⁵²

Esquemáticamente, hoy, con matices, la diferencia en relación a la valoración de la democracia “formal” entre derecha e izquierda, se podría sintetizar diciendo que para la primera, esa es “la democracia” y para la segunda, es un piso necesario, a partir del cual avanzar, siguiendo una lógica inclusiva.

Admitamos que esté justificada la duda acerca de la compatibilidad de una democracia sustantiva con el sistema capitalista. Esto parece más evidente en sus formas más radicales, como las que asumió en los 80 y 90, cuando las políticas neoliberales dominantes acrecentaron la pobreza y la desigualdad social.

Admitamos también que aunque la mayoría de la población estuviera convencida de tal incompatibilidad, no tendría cómo salir del sistema.

¿Significa eso una absoluta imposibilidad de construir alternativas?

Parecería que un avance democrático dentro de un sistema capitalista significa introducir, tanto en el orden económico como cultural, en la teoría y en la práctica, una lógica antisistémica, esto es, una lógica inclusiva: en lo económico, frente a la lógica...”que rige la acumulación de capital, la que procede de necesidades sociales incompatibles con ella”¹¹⁵³.

Frente a “la mundialización a través del mercado”...”debe desarrollarse en la teoría y en la práctica la alternativa de un proyecto humanista de mundialización”¹¹⁵⁴. “Corresponde a la izquierda – es su vocación histórica – construir condiciones teóricas y prácticas para una respuesta humanista al desafío”.¹¹⁵⁵ Para ello, parece necesario promover alianzas, la mayor unidad posible entre personas, movimientos sociales, políticos, que aún con diferencias ideológicas y de diverso orden, compartan esa misma intención. Así, por ejemplo, Samir

Amin, habla de “alianza nacional, popular y democrática”...”se trata de construir formas de organización democráticas, que permitan saldar conflictos en el seno del pueblo y conducir el combate común contra el adversario principal, a la vez interno y externo”.¹¹⁵⁶

¹¹⁵¹ Luis Pérez Aguirre, “Los derechos humanos en la agonía del milenio” en “Cabildo Abierto sobre los derechos humanos”, Intendencia Municipal de Montevideo, 1998, Pág. 14.

¹¹⁵² Lucía Sala, Ob. Cit. Pág. 200.

¹¹⁵³ Samir Amin, “Los desafíos de la mundialización” Ed. Siglo XXI. México, 1997. Pág. 290

¹¹⁵⁴ *Ibíd.* Pág. 100

¹¹⁵⁵ *Ibíd.* Pág. 101

¹¹⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 295

Entiende que existen...“embriones de formulaciones en este sentido, que habrían superado el debate intelectual para convertirse en fuerzas materiales”.¹¹⁵⁷ Y menciona algunos ejemplos: Partido de los trabajadores en Brasil, etc.

La necesidad de construir tales formas de organización se puede advertir tanto en el orden político como social. Para seguir un camino democratizador parece esencial que se complementen movimientos sociales y sistema político. Este necesita evitar el riesgo, de que la representación degene en delegación. Por su parte,...“la lógica de los movimientos sociales que es de participación,.. en tanto pueda superar su tendencia a la fragmentación corporativa de las demandas, puede influir positivamente en la recuperación de la representatividad del sistema político que es condición inexcusable de la identidad democrática”.¹¹⁵⁸

2) – Una perspectiva uruguaya sobre la necesidad de no exclusión entre personas y grupos que compartan una intencionalidad incluyente, democratizadora.

En el Uruguay, los intentos de unificación sindical tienen una larga historia.

En 1964 se constituyó el organismo de coordinación llamado Convención Nacional de Trabajadores (CNT).

Para constituir una organización sindical que unificara a los trabajadores, colaboraron comunistas, socialistas, social cristianos, anarquistas.

Ya desde los años 20, los anarquistas...“desafiaron varias veces los postulados clásicos del anarquismo”, pero...“defendieron un legado libertario en su práctica y en sus teorizaciones, tanto en el plano político como sindical”...que...“formaba parte de una mentalidad mucho más extendida entre los uruguayos, probablemente vinculada al tipo de inmigración que llegó al país”.¹¹⁵⁹

Hugo Cores sostenía que la FAU (Federación Anarquista Uruguaya) debía ser “el único movimiento anarquista del mundo que se sintió parte de la revolución anticolonialista, anticapitalista, postura que la llevó a una decisión muy importante en el plano político y sindical; sus principales dirigentes defendieron la necesidad de integrar las CNT, esto es, de juntarse con los comunistas de la corriente mayoritaria considerada por ellos reformista. Para valorar esta decisión hay que tener en cuenta que se toma cuando todavía las heridas de la guerra civil española estaban frescas, entre 1964 y 1966, y que le valió a los anarquistas uruguayos la condena del movimiento anarquista del mundo.”¹¹⁶⁰

Con la CNT se alcanzó una unidad de los Trabajadores, que precedió a la unidad política de izquierda. En 1982 surgiría el Plenario Intersindical de Trabajadores (PIT) como continuación histórica de la CNT.

La construcción del Frente Amplio, el 5 de Febrero de 1971, fue preparada por algunos intentos de unión de grupos de izquierda, como la Unión popular en 1962, que integraron diversos grupos, entre ellos el Partido Socialista y el Frente Izquierda de Liberación (Fidel) que unió al Partido Comunista con otros sectores, algunos provenientes del Partido Colorado y del Partido Nacional. En ese año también se adhirió al Frente Amplio, el Partido por el Gobierno del Pueblo “PGP” y el Partido Demócrata Cristiano.

¹¹⁵⁷ *Ibíd.* Pág. 295

¹¹⁵⁸ Yamandú Acosta. “Democratización en la Globalización” en *Filosofía Latinoamericana, Globalización y democracia*. Ed. Nordan Comunidad. Montevideo, 2000. Pág. 230.

¹¹⁵⁹ Ivonne Trías, “Hugo Cores, Pasión y rebeldía” Ed. Trilce, Montevideo, 2008, Pág. 47

¹¹⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 47

El MLN (Tupamaros) que en 1970, desde la clandestinidad, había considerado positiva la creación del Frente Amplio, pero señalando diferencias de métodos, ingresó al mismo en 1989.

Ya en los años 20 hubo intentos de transformar en sentido progresista los programas y las estructuras de los grandes partidos, Nacional y Colorado.

Así, en el Partido Nacional, un movimiento impulsado por blancos radicales cuya principal figura fue el Dr. Lorenzo Carnelli. Otra figura destacada fue el Dr. Carlos Quijano. En el Partido Colorado la Agrupación Avanzar encabezada por el Dr. Julio César Grauert.

Cuando se constituye el Frente Amplio en 1971, algunos sectores y dirigentes de los Partidos Nacional y Colorado, entendieron que para lograr cambios democratizadores profundos, era necesario unir políticamente a todos los sectores progresistas. Abandonaron, entonces, sus partidos y se integraron al Frente Amplio. Otros, en cambio, entendieron que debían permanecer en sus partidos. Alba Roballo da testimonio de lo difícil que fue para algunos, abandonar el propio partido. "Afrontando una inmensa responsabilidad, después de 40 años, me voy del lema sintiendo que el lema no es el partido, menos el Batllismo.

Al principio sentía una gran angustia, una tristeza similar, - pensaba - a la de quién debiera abandonar una casa antigua, en la que habitara gran parte de su vida. Pero he comprendido que no me voy de casa. Me llevo la casa a cuestas. Entre la separación de un lema formal o la traición a mis entrañables principios de lucha contra la pobreza, por un destino nacional, al servicio de la clase obrera, de los humildes, no podía dudar."¹¹⁶¹

En el Frente Amplio como en los llamados partidos tradicionales, encontramos un vasto pluralismo, pero con una diferencia: el pluralismo del Frente Amplio incluye a los más variados sectores de la izquierda y el progresismo, pero sin representación alguna de la derecha.

El pluralismo de los Partidos tradicionales abarca sectores progresistas, en general no marxistas y sectores de derecha con todos los matices intermedios posibles.

A partir de los 70, en los partidos tradicionales, creemos que el sector más representativo del progresismo presente en ellos, fue el liderado por Wilson Ferreira Aldunate, quién fue considerado "subversivo" por la dictadura.

En esos partidos, se encuentra junto al progresismo la que llamaremos "derecha democrática", esto es aquella que, pudiendo ser considerada "derecha" en sus concepciones sociales y económicas, no admite un régimen de facto, a diferencia de otra derecha que lo admitía.

Cuando se creó el Frente Amplio señalaba el escritor Mario Benedetti, "No cabe duda que el Frente Amplio es una buena noticia para el destino del país"...sin ser aún la radical transformación que nuestra sociedad necesita para realizarse como tal, para reestructurarse en la justicia, significa de todos modos una aproximación verosímil y realista. Que el Frente Amplio es buena noticia, es algo que a diario puede comprobarse con la simple lectura de la "gran prensa" y sus reiterados agravios a las distintas organizaciones políticas que integran el Frente Amplio y a las personas que han ido adhiriendo al mismo. Si el Frente Amplio tuviera el carácter de las tradicionales - y no muy eficaces - formaciones de izquierda de épocas anteriores, es obvio que no despertaría esta histeria de la reacción."¹¹⁶²

¹¹⁶¹ Alba Roballo, citada por Miguel Aguirre Bayley, en "Frente Amplio la admirable alarma de 1971" Ed. Diario La Republica, Mont. 20000, Pág. 41.

¹¹⁶² Mario Benedetti, citado por Miguel Aguirre Bayley: Frente Amplio "La admirable alarma de 1971", Ed. Del diario La República, Montevideo, 2000, Pág. 42.

Cores recuerda su participación en el acto del 26 de Marzo: “Íbamos caminando y eran cuadas y cuadas de gente, era algo que superaba toda imaginación, ómnibus, trolleys llenos de gente gritando aquella consigna, “el pueblo unido jamás será vencido”, y nos preguntábamos cómo es que no estamos todos en esto. Los que habíamos ido al acto sentíamos que teníamos que estar. Recuerdo que uno del GAU dijo acá faltan ustedes: ustedes tienen que venir... Porque no era solo la cantidad de gente ¡era el clima! ¡Era tan contagioso!”¹¹⁶³

El general Líber Seregni señalaba en su discurso: “El Frente Amplio no es una ocurrencia de dirigentes políticos. Es una necesidad popular y colectiva del Uruguay. Por eso el Frente Amplio desencadenó tan rápidamente este movimiento popular de adhesión, participación y militancia. Porque interpreta una necesidad objetiva de nuestra sociedad”.¹¹⁶⁴

En la Declaración constitutiva del 5 de febrero de 1971, las organizaciones fundadoras manifiestan que “la unidad política de las corrientes progresistas que culmina con la creación del Frente Amplio, se gestó en la lucha del pueblo contra la filosofía fascizante de la fuerza”, “esa unión, por su esencia y por su origen, por tener al pueblo como protagonista, ha permitido agrupar fraternalmente a colorados y blancos, a demócratas cristianos y marxistas, a hombres y mujeres de ideologías, concepciones religiosas y filosóficas diferentes, a trabajadores, estudiantes, docentes, sacerdotes y pastores, pequeños y medianos productores, industriales y comerciantes, civiles y militares,

intelectuales y artistas, en una palabra, a los representantes del trabajo y de la cultura, a los legítimos voceros de la entraña misma de la nacionalidad”.¹¹⁶⁵

El Frente Amplio actúa como un partido político, pero en su estructura interna es, a la vez, coalición y movimiento.

Una peculiaridad del Frente Amplio la constituyen los Comités de base que se integran con los adherentes de una misma zona. También existen Comités de base funcionales, integrados por adherentes al Frente Amplio en su lugar de trabajo o estudio.

Los primeros “convocarán a todos los frenteamplistas de la respectiva zona sin distinción alguna por su participación, organizada en cualesquiera de los sectores políticos integrantes del Frente Amplio, o por su condición de no sectorizado.”¹¹⁶⁶

Esta ha sido una gran experiencia muy positiva de encuentro entre frenteamplistas de diversos orígenes. Es convicción común que ninguna organización de izquierda es lo mismo antes que después de integrarse al Frente Amplio. Lo negativo se da cuando se va al Comité “como territorio de disputa, como territorio de hegemonía”.¹¹⁶⁷

En una oportunidad, a la pregunta, “¿Cómo el Frente Amplio logró sobrevivir bajo un régimen de terror?”, Hugo Cores contestaba: “Sobrevivió por la amplitud y la intensidad de su presencia pública entre el 71 y el 73. Quiero poner énfasis en esto porque he visto que hay compañeros que de un modo u otro minimizan lo que para mi fue un factor decisivo. Las grandes manifestaciones de masas, la experiencia vivida en la calle de fraternización bajo las banderas del Frente de decenas o cientos de miles de personas, fue para una parte considerable de nuestro pueblo, la experiencia política más importante de su existencia. Uno no entraba a una manifestación de esas saliendo igual. Se salía fortalecido moral e ideológicamente. De esta manera el Frente

¹¹⁶³ Ivonne Trías, “Hugo Cores, Pasión y rebeldía”, Ed. Trilce, Montevideo, 2008, Pág. 83

¹¹⁶⁴ Líber Seregni, citado por Miguel Aguirre Bayley, Ob. Cit. Pág. 46.

¹¹⁶⁵ Citada por Miguel Aguirre Bayley, Ob. Cit. Pp. 37-38.

¹¹⁶⁶ Estatutos del Frente Amplio. Cap. 2. Art.25

¹¹⁶⁷ Esteban Valenti en “Los desafíos de una izquierda legal” Varios autores, Ed. La República, Mont. 1991, Pág. 37

Amplio entró, no solo en la conciencia sino en el corazón de cientos de miles de uruguayos. Ganar la calle en el 71, inundarla de banderas frenteamplistas, sentirse protagonista del nacimiento de una nueva esperanza, valió tanto como el programa o los discursos. Sembró con semilla fértil la construcción de la unidad y este hecho, protagonizado contra viento y marea en medio de la ola represiva y el despotismo".¹¹⁶⁸

También podemos preguntarnos cómo logró sobrevivir a sus crisis internas, cuya historia no es el caso ahora de hacer. Baste recordar las renunciadas a la presidencia del Frente Amplio de Seregni y de Tabaré Vázquez, en 1995 y 1997 respectivamente.

Diría que lo logró gracias a una fuerte convicción colectiva de que si el Frente Amplio existiera, habría que inventarlo pues no se ve cómo sería posible un avance democrático en el Uruguay de hoy, sin unidad política de las fuerzas de izquierda y progresistas, cuya única realización política visible es el Frente Amplio. Esa convicción ha conducido a los frenteamplistas, una y otra vez, a recomenzar tozudamente en el empeño de construir y ratificar esa unidad.

En 1989, el Partido por el Gobierno del pueblo y el Partido Demócrata Cristiano se alejan del Frente Amplio. Pero en 1994, dirigentes del Partido por el Gobierno del Pueblo escindidos tras el acuerdo del sector del Dr. Hugo Batalla con el Partido Colorado y el Partido Demócrata Cristiano proponen un gran acuerdo progresista. Ese acuerdo fue aprobado en Julio de 1994 por el II Congreso del Frente Amplio y el 15 de Agosto de 1994 se firmó el acta de fundación del Encuentro Progresista-Frente Amplio.

Finalmente todos esos sectores se integraron bajo un único nombre Frente Amplio.

Estando ya el Frente Amplio en el gobierno, algunos sectores considerados "radicales", se separaron del Frente Amplio y formaron un pequeño partido, que en las últimas elecciones internas, tuvieron una ínfima representación.

No es nuestro tema realizar un análisis ni una valoración positiva o negativa de determinadas decisiones partidarias. No analizaremos aquí si determinados cuestionamientos a tales o cuales decisiones de la fuerza política o del gobierno, pueden ser justos o injustos, acertados o equivocados. En relación a los más diferentes temas (tal ley o tal otra, tal decisión de política internacional o tal otra) siempre encontraremos las más variadas opiniones y sus respectivas fundamentaciones. Pero parecería que apostar a la fragmentación y no a la difícil construcción de unidad, termina condenando a quién sigue ese camino tanto en el orden político como sindical, a la esterilidad. Así, en lugar de dar un aporte a un avance democrático, se lo obstaculiza. Aunque no se lo diga, de hecho se sigue así, la que creemos es la más lamentable de las consignas: "cuanto peor, mejor" que, ciertamente ignora totalmente a quienes peor están.

En general, quienes así actúan cuestionan tanto posibles errores del gobierno como sus mejores logros, porque no constituyen la "revolución" que desearían, pero que no fue propuesta a la ciudadanía.

Al respecto nos parece muy pertinente, una referencia de Vaz Ferreira a cierta clase de sofismas que tienen que ver con cuestiones de grados: "...son los que consisten en no reconocer que lo que tiende a obtener cierto resultado, y lo produce, en cierto grado, es bueno, aun cuando no se obtenga el resultado totalmente: el rechazar un proyecto, un procedimiento cualquiera, porque "no basta" para conseguir plenamente tal fin. La fórmula corriente del sofisma es precisamente esa: "no basta".¹¹⁶⁹

¹¹⁶⁸ Hugo Cores, en obra colectiva citada, Pp. 39- 40.

¹¹⁶⁹ Carlos Vaz Ferreira, "Lógica viva", Ed. Losada, Bs. As. 1962, Pág. 214.

En todos los órdenes, ese “no basta”, suele conducir a que no se avance nada. Por otra parte, no se tiene en cuenta que aceptar un logro que “no basta”, no significa detenerse, sino dar un paso necesario para seguir avanzando.

Y ya que nos referimos, a Vaz Ferreira, cuando se trabaja por un avance democrático, bien conveniente será evitar la falacia de falsa oposición...“consistente en tomar por contradictorio lo que no es contradictorio, y dentro de la cual figura, como un caso especial e importantísimo, la de tomar por contradictorio lo que es complementario”.¹¹⁷⁰

Así, para algunos, una transformación profunda de una sociedad ha de ser obra de un partido. Otros pensarán, no, de las organizaciones sociales. Y los ejemplos tan dañinos de falsa oposición se podrían multiplicar.

El enfrentamiento a la dictadura unió al pueblo uruguayo, trascendiendo todas las fronteras partidarias.

Ya en la década del 30, durante la dictadura de Terra, Quijano convocaba a la unión para derrocar a la dictadura, de blancos, colorados, marxistas, no marxistas, católicos, no católicos, civiles y militares: “no se trata – decía – de una revolución de un partido sino de una revolución de orientales dignos”.¹¹⁷¹

Esa unión hizo posible el triunfo del NO en 1980, así como el más grande acto de masas de la historia del Uruguay (el 27 de Noviembre de 1983): el llamado “Río de libertad” que reunió en el Parque “José Batlle y Ordóñez” a unas 400.000 personas que con atención y emoción escucharon la proclama leída por el actor Alberto Candeau. Esa unión hizo posible la restauración democrática.

No intento hacer una síntesis de esos momentos de la historia uruguaya, sino sólo destacar, el criterio orientador que hizo posible todo ese avance democrático: poner entre paréntesis todas las diferencias culturales, ideológicas, etc. que puedan existir entre personas y grupos y actuar juntos en aquello, en lo que se coincide.

Entre los principales aspectos de una profundización de la democracia, podemos destacar: políticas orientadas a una mayor justicia distributiva; unir a la democracia representativa, siempre necesaria, formas de democracia directa, participativa, siempre perfectibles; cambios culturales que requieren el aporte de toda la sociedad.

Un proceso democratizador ha de ser un proceso de transformación cultural permanente para personas y grupos.

Entre nosotros, José Luis Rebelatto, insistía en ello, creemos justamente.

Él hablaba de cultura en el sentido amplio que no la identifica exclusivamente con sus productos, sino entendida como “matriz generadora de los comportamientos, hábitos, lenguajes, valores, relaciones sociales”.¹¹⁷²

Advertía en los modelos neoliberales una gran capacidad...”de penetrar y moldear el imaginario social, la vida cotidiana, los valores que orientan nuestros comportamientos en la sociedad”.¹¹⁷³

Una transformación cultural profunda, humanista requiere, desde luego los más variados aportes contemporáneos y de quiénes nos precedieran. Requiere “articular diversidades en torno a

¹¹⁷⁰ *Ibíd.*, Ob. Cit. Pág. 36

¹¹⁷¹ Citado por Miguel Aguirre Bayley: Frente Amplio la Admirable alarma de 1971, Ed. Del diario La República, Mont. 2000, Pág. 20.

¹¹⁷² José Luis Rebelatto, “La encrucijada de la ética”, Ed. Nordan – Comunidad, Mont. 1995, Pág. 80.

¹¹⁷³ José Luis Rebelatto, “La globalización y su impacto educativo – cultural”, Revista de la Multiversidad, N° 8, Franciscana de América Latina. Mont. Diciembre 1998, Pág. 25

valores fuertes” como “el valor de la dignidad, de la justicia social, de la igualdad social, del reconocimiento”.¹¹⁷⁴

Una determinada política puede favorecer u obstaculizar tal transformación cultural pero, desde luego no puede por sí realizarla.

Todos los espacios de la sociedad civil pueden contribuir al respecto, tanto en situaciones políticas desfavorables, mejor aún si son favorables, ya sea a nivel local, municipal o nacional. Así por ejemplo, Rebelatto, como educador popular, realizó con colaboradores suyos, como Pilar Ubilla, valiosas experiencias en el primer gobierno de izquierda de la Intendencia Municipal de Montevideo.¹¹⁷⁵

Rebelatto conocía como educador popular, la existencia en América Latina de innumerables prácticas sociales y de educación popular. “prácticas que encierran una intencionalidad transformadora y que nos transmiten el mensaje de que este mundo tiene que cambiar. “Prácticas” que conforman un mar de fueguitos. No siempre coherentes, no sistematizadas suficientemente, cargadas de logros y fracasos, a veces no evaluadas. Nacidas de la fuerza del movimiento y de la potencia instituyentes, pero quizás corriendo el riesgo de quedar cristalizadas en lo instituido. Muchas veces pasan desapercibidas, otras veces son desvalorizadas, otras son utilizadas por el propio sistema y otras son limitadas, desconocidas y alejadas de la construcción de un proyecto político alternativo. A veces usadas por la derecha y, paradójicamente, a veces omitidas por la izquierda.

Prácticas que articulan lo micro y lo macro, la organización y los procesos pedagógicos, las respuestas a necesidades y las cultura, los símbolos, los ritmos. Prácticas cargadas de utopía, pero que a la vez buscan dar respuestas concretas. Constituyen un verdadero laboratorio donde generaciones enteras construyen un proyecto de futuro, que hoy se está convirtiendo cada vez más, en un proyecto del presente.

Su novedad, no siempre manifiesta, por momentos no nos deja vislumbrar que quizás allí se está construyendo lo inédito. Quizás sea verdad que, cuando un nuevo paradigma avanza, quienes están implicados en el mismo, no son conscientes de ello.

Prácticas cargadas de los valores de la solidaridad, en un mundo insolidario; de los valores del reconocimiento, en un sistema que ningunea; prácticas cargadas de ética y ética que se alimenta de práctica colectivas. Prácticas que apuestan al crecimiento en la libertad, pero a la libertad de quien no se siente libre si los demás lo son.¹¹⁷⁶

El desafío de profundizar la democracia se nos presenta en un tiempo en el que hemos reconocido a ciertos mitos como tales.

Parecería que personas, grupos, pueblos, nos encontramos ante la disyuntiva del desencanto o de una nueva maduración que, entre otras cosas, conduzca a una actitud vigilante ante el riesgo permanente para toda práctica, todo grupo, de que sus mejores inspiraciones instituyentes – como nos recordaba Rebelatto – queden cristalizadas en lo instituido.

El desencanto se expresa a veces en una ética, un pensamiento débil, una tendencia a la fragmentación.

Parecería que el aporte más propio del filósofo en tal coyuntura sea evidenciar que siempre se nos abre – valga la expresión de Husserl – una “tarea infinita”, plena de sentido.

¹¹⁷⁴ José Luis Rebelatto, “Globalización neoliberal, Ética de la liberación y construcción de la esperanza”, en “filosofía latinoamericana, globalización y democracia”, Ed. Nordan – comunidad, Mont. 2000, Pág. 26.

¹¹⁷⁵ José Luis Rebelatto y Pilar Ubilla, “Democracia ciudadanía poder”, Ed. Nordan – Comunidad, Mont. 1999.

¹¹⁷⁶ José Luis Rebelatto, “Ética de la liberación”, Ed. Nordan – Comunidad, Montevideo. 2000, Pp. 18-19.

No sería concebible un proyecto global, ni se podría trabajar por él, si no se lo pudiera anticipar y renovar...”en cada acto de comprensión libre, en cada momento de convivencia en solidaridad”.¹¹⁷⁷

Amelia Croce Patrón.
Profesora de Filosofía, egresada del Instituto de Profesores “Artigas”.
Autora de “Derechos humanos, algunas reflexiones” Ed. Bianchi, Mont., 1998.
Tel. 336- 5205
lugess@hotmail.com

¹¹⁷⁷ Jürgen Habermas, citado por R. J. Bernstein, en “Introducción” a “Habermas y la Modernidad”, Ed. Cátedra, Madrid, 1991, Pág. 42.

Algunas reflexiones sobre la relación entre democracia, desobediencia civil y derecho a la protesta” (Martín Zampino)

Más allá de su efectividad en términos de crecimiento económico, cuestión por otra parte controvertible, es una opinión generalmente aceptada que el modelo neoliberal inauguró en América Latina una nueva era de exclusión social. En ese contexto, lo que en la época de la “globalización” algunos denominan “crisis del Estado-nación” puede ser visto, en realidad, como una reformulación de su función política y social.

Mientras que la superación de la crisis de 1930 inaugura una etapa de “compromiso social” del Estado, de tal manera que se hace compatible el capitalismo como sistema productivo con la mejora en los niveles de vida de las masas¹¹⁷⁸, alrededor de 40 años después ese compromiso vira hacia una práctica disruptiva por parte del Estado-nación.

La satisfacción de las necesidades de las masas deja de ser un piñón necesario para la reproducción del sistema capitalista, y el Estado deja de guardar a las masas y pasa a ser guardián del sistema.

Con ello retorna el viejo paradigma económico-liberal de escisión entre las esferas política y social. Recordemos el ejemplo hobbesiano: lo privado es la esfera de persecución de los intereses egoístas; pero los agentes sociales que tienen derecho a que el Leviatán no intervenga en sus negocios son, en el ámbito público, autores (aunque sea a partir de un contrato ficticio o de un consentimiento tácito) y no actores, lo cual los reduce a la obediencia y a la no-participación política¹¹⁷⁹.

Pero no es fácil, parafraseando a Rancière, quitar la parte de los que habían conseguido ser parte. Es lógico que la exclusión choque con una resistencia. Y, en ese contexto, el “Estado Social de derecho” se transforma en “Estado penal de excepción”¹¹⁸⁰ o, en otras palabras, “la providencia gira a la penitencia”¹¹⁸¹.

En el ámbito latinoamericano esto se tradujo en una pandemia de dictaduras militares primero, y después, sobre todo desde fines de la década de 1980, en la vigencia de un Estado formalmente de Derecho cada vez más entrenado en las modalidades del desglose entre el “adentro” y el “afuera”. Si el movimiento y la reacción de los excluidos y silenciados puede ser denominado “irrupción”, la práctica estatal de desactivación y encorsetamiento frente a dicha reacción puede ser denominada “disrupción”.

Esto es: mientras desde lo social la pérdida de antiguas conquistas y de derechos consagrados genera un movimiento de apropiación de lo político, desde lo político el Estado se esfuerza por mantener lo social como algo exógeno, y pone en juego mecanismos adormecedores, más o menos violentos, que en su conjunto constituyen las prácticas disruptivas. Diversas agencias estatales pondrán en juego toda una serie de estrategias. Las agencias **políticas** apelarán al clientelismo y la cooptación, las **sociales** el subsistencialismo, las **jurídicas** a la criminalización (de la pobreza y de la protesta) y en el repertorio de las **represivas** figurarán el gatillo fácil, unidades tácticas anti-tumulto y escuadrones de la muerte¹¹⁸².

¹¹⁷⁸ Afirmación con la que, por otra parte, estarían sólo parcialmente de acuerdo los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt. *El hombre unidimensional*, de Marcuse, es sólo una muestra de lo que piensan los representantes de esta corriente sobre la vida del hombre *pastoreado* por el Estado Benefactor.

¹¹⁷⁹ HOBBS, Thomas: EL LEVIATAN. Ediciones varias. Capítulo XVII.

¹¹⁸⁰ RODRIGUEZ, Esteban: “Un puño sin brazo” en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Editorial La Grieta. La Plata, 2003. Página 20.

¹¹⁸¹ GONZALEZ MORAS, Juan: “Poder de policía global”. Obra citada, página 70.

¹¹⁸² RODRIGUEZ, Esteban. *Ibid.* Página 25.

En este trabajo nos centraremos en el desempeño de las dos agencias mencionadas al final, es decir, de las agencias jurídicas y represivas (sobre todo de las primeras) en su relación con el derecho a la protesta, visto como una forma de **desobediencia civil**. Para ello será necesario detenernos en el análisis del concepto de la desobediencia, su relación con otros conceptos similares, y su papel en el seno de la forma democrática de gobierno.

La desobediencia civil y el derecho a la protesta

Para algunos autores la desobediencia civil tiene que ver con una crisis del paradigma de la representación política, y supone que la escisión entre lo político y lo social, a que antes hiciéramos referencia, es puesta en tela de juicio por la irrupción de la multitud¹¹⁸³. La “acción colectiva desobediente” sería una “política de negación popular... ante mecanismos legales opresivos”.

No es difícil justificar este punto de vista. En la medida en que el Estado-nación se torna guardián de un sistema económico que expulsa a cada vez más personas hacia los márgenes de la mera sobrevivencia, intenta desactivar la protesta social apelando ya sea al expediente de la represión, ya al de la persecución penal de los militantes¹¹⁸⁴. Y hace ambas cosas, teóricamente y en el mejor de los casos, “con la ley en la mano”, por así decir. Pero entonces nos encontramos ante un choque entre legitimidades. Pues en la medida en que vivimos en países con regímenes democráticos, al menos formalmente, se supone que nuestras leyes tienen a su favor la presunción de ser legítimas. Y esa legitimidad deriva de un respeto, aunque sea por vía representativa, del principio de “soberanía popular”¹¹⁸⁵. Pero, por otro lado, ¿quién puede dudar de la legitimidad de la protesta de quienes pierden su trabajo, no pueden dar de comer a sus hijos, mueren de enfermedades curables, sufren una ancianidad miserable, etcétera?

Cuando los mismos que se encargan de aplicar la ley y de mantener el orden tienen que reconocer la legitimidad de la protesta de aquellos a quienes están reprimiendo, es evidente que nos hallamos ante una situación de *alienación legal*. El derecho se aliena de sí mismo, pues persigue a quienes reclaman por derechos que el mismo sistema jurídico formalmente reconoce. Y el derecho se aliena con respecto a la población, pues se transforma en un conjunto de normas que perjudica los intereses básicos de la mayoría de las personas, pero frente a las cuales dicha mayoría tiene que permanecer sometida.

¹¹⁸³ AXAT, Julián: “La desobediencia civil ante la criminalización”, en *LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL*. Página 353. En el mismo libro, Esteban Rodríguez sostiene, en un artículo titulado “La administración de la muerte”, que la crisis de representación es la irrupción de la “vida”, en la medida en que las personas comienzan a deliberar y a gobernarse directamente. Con lo cual intentan una “apropiación de lo político”. Páginas 104 y ss.

¹¹⁸⁴ CARDELLI, Mariano: “Del discurso de la seguridad nacional al discurso de la seguridad ciudadana”, en *LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL*. Página 139.

¹¹⁸⁵ No se nos escapa que el problema parece ser, precisamente, el de la relación entre *representación y soberanía popular*. Los autores que se entusiasman con la irrupción, y con la posibilidad de la participación directa de las multitudes, no han acertado todavía en la generación de un modelo viable para el problema de la relación entre democracia y masividad. Más allá de este problema no resuelto, podemos acordar con Gargarella en que la mayoría de nuestros diseños institucionales se inspiran en un principio de desconfianza en la participación. Con el artículo 22 de la Constitución Argentina, por ejemplo, “la opción que se tomó... fue... quitarle o no reconocerle poder a la ciudadanía porque no se le creía, porque se le temía, porque se pensaba que iba a ser incapaz de convertir sus pasiones en razones”. Se quiso, en consecuencia, y se logró, según Gargarella, aislar a los representantes para tomarlos inalcanzables para una ciudadanía irascible y apasionada. Cfr. GARGARELLA, Roberto: *EL DERECHO A LA PROTESTA*. Ad-Hoc, Buenos Aires, 2005. Página 147.

¿Qué queda, en tales condiciones, de nuestros Estados de Derecho y de nuestras democracias? Pues es un punto sobre el que hay consenso desde hace tiempo es que, como sostiene Gargarella,

*“la ausencia de políticas públicas destinadas a poner en práctica los derechos sociales dificulta el involucramiento político de las personas con más desventajas y, por tanto, socava el valor total del proceso democrático.”*¹¹⁸⁶

O como dice Nino:

*“Si alguien está muriendo de hambre, o se encuentra gravemente enfermo y privado de atención médica, o carece de la posibilidad de expresar sus ideas en los medios de comunicación, el sistema democrático resulta tan afectado como si tal persona no tuviera derecho al voto.”*¹¹⁸⁷

Esta toma de conciencia acerca de que el Estado, con sus prácticas disruptivas, no hace más que castigar a los castigados, y de que el derecho penaliza a las víctimas del derecho, ha llevado a un grupo de autores a considerar que los resortes del Estado de Derecho se disponen, de por sí, para la persecución y para la exclusión de la política.

Cualquier intento de protesta será visto, así, como una agresión a la institucionalidad. Los manifestantes pueden ser vistos, entonces, como “revoltosos”, “subversivos” o “terroristas”. Y cuando el peso de la ley recae sobre ellos, se manifiesta en toda su crudeza el grado y el sentido en que el sistema jurídico está alienado y es alienante. Como dice Rodríguez:

“¿Cómo funciona el proceso penal? Descontextualizando los eventos de su entorno social, separándolos de su dimensión histórica. Lo único que le interesa a la justicia son las acciones que alguien pudo haber cometido, puesto que son las acciones las que permiten encuadrar las conductas en los tipos penales... Se sabe: dado A debe ser B. Robó, marche preso. No interesa por qué hizo lo que hizo... en este sentido la justicia tendrá dicho que de hacerlo, de llegar a incorporar su contexto, estaría incurriendo en cuestiones políticas que constitucionalmente hablando no le incumben...”

Y también

*“La ley y sus intérpretes se caracterizan antes que por visualizar un problema social, por encubrirlo... El problema ya no será el sistema sino el hecho de que alguien está violando la ley. La cuestión es que alguien se apartó de las reglas de juego; y no el juego que se nos hace jugar”*¹¹⁸⁸

Aprovecharemos esta caracterización del sistema penal así como de su fundamento para avanzar en la reflexión. En primer lugar, hay serias reminiscencias a Kelsen en la crítica. Se plantea la idea de imputación (dado un hecho A debe ser un hecho B) y se la combina con una teoría explícitamente abandonada por el jurista austríaco: la del juez mecánico que “encuentra” el derecho, no lo “crea”. Así, el juez sería una especie de autómatas que aplica, en este caso, las tipificaciones penales.

La pregunta crucial aquí es: ¿puede un juez proceder de otra manera, o sea, “contextualizando” el caso sometido a su consideración en vez de proceder a un sistemático “encubrimiento”?

El hecho es que sí. Como poder, **puede**. Nosotros mismos hemos sostenido, en otro lugar¹¹⁸⁹, la belicosa hipótesis de que la Teoría Pura del Derecho kelseniana, por lo menos en su versión

¹¹⁸⁶ ALEGRE, Marcelo y GARGARELLA, Roberto (coordinadores): EL DERECHO A LA IGUALDAD. LexisNexis. Buenos Aires, 2007. Página 135.

¹¹⁸⁷ NINO, Carlos: THE CONSTITUTION OF DELIBERATIVE DEMOCRACY. Yale University Press, New Haven, 1996. Página 199.

¹¹⁸⁸ RODRIGUEZ, Esteban: “El puño sin brazo”, en Obra citada. Páginas 29 y ss.

¹¹⁸⁹ ZAMPINO, Martín: LO POLITICO Y LO JURIDICO. KELSEN EN UNA SALA DE ESPEJOS. Ponencia presentada a las Séptimas Jornadas Nacionales de Filosofía y Ciencia Política, Mar del Plata, 2007. Inédito.

posterior a 1960, llena de vida y de política el funcionamiento del sistema jurídico, en lugar de vaciarlo (tal como se supone en la interpretación tradicional, inspirada en las lúcidas críticas de Carl Schmitt y Hermann Heller). Puesto que, de acuerdo con la *teoría de la creación graduada del derecho*, para determinar lo que es derecho no alcanza con un acto de conocimiento, no alcanza con saber lo que prescribe la norma de orden superior, sino que hay que añadir a ese acto de conocimiento otro de voluntad, esto es, una decisión.

¿Cómo justificar si no el hecho de que, hace ya mucho tiempo, un integrante de la Corte Suprema de los EEUU, William Brennan, haya argumentado en un fallo a favor de un grupo de manifestantes que habían bloqueado el tránsito vehicular en la ciudad?¹¹⁹⁰ Quizá el argumento de Brennan, o Brennan mismo, hayan sido excepcionales. Pero podemos aplicar aquí con éxito un principio cognoscitivo schmittiano: lo normal nada prueba, lo excepcional lo prueba todo¹¹⁹¹.

Por lo demás, mencionamos este caso por tratarse de uno paradigmático. Es decir, por tratarse de un integrante de la Corte Suprema del país que se halla a la cabeza del "Imperio".

En consecuencia, podría sostenerse que la relación que Rodríguez plantea como *necesaria* entre proceso penal y descontextualización de los eventos, y entre Estado de Derecho y persecución y exclusión de la política, sea sólo una relación *contingente*.

Esto no implica negar que, como sostiene Gargarella para el caso argentino, "el derecho a criticar a las autoridades no parece ocupar un lugar privilegiado en la escala de valores de funcionarios públicos, jueces y fiscales"¹¹⁹². Ni que la Corte Suprema argentina ha sido casi siempre cómplice de los poderes establecidos a la hora de restringir los derechos de quienes protestan. Y que tal restricción se ha basado en una notable pobreza argumentativa y discrecionalidad¹¹⁹³. Ni que

*"...luego de doscientos años de vida independiente, la Argentina, como tantos otros países, sigue careciendo de una red de instrumentos que tome posible, para todos sus ciudadanos, expresar sus demandas y pedir cuentas por la insatisfacción de ellas."*¹¹⁹⁴

Pero sí implica reconocer que es posible (y necesario, si se quiere) realizar, en el seno del Estado de Derecho, reformas que:

- d) permitan al sistema basarse en un diálogo genuino y equitativo entre las diferentes ramas del poder, así como entre ellas y la población,¹¹⁹⁵
- e) reduzcan o hagan desaparecer el coste de discrepar¹¹⁹⁶, y
- f) contribuyan a generar una ciudadanía activa, a mantener al gobierno bajo crítica permanente y a asegurar la responsabilidad de los funcionarios frente a la ciudadanía.¹¹⁹⁷

Semejante reconocimiento deja la puerta entreabierta para considerar la protesta en particular, y la desobediencia civil en general, no sólo como una práctica política de irrupción, sino principalmente como una "acción colectiva ética y constitucionalmente justificable"¹¹⁹⁸ (el subrayado es nuestro – Martín Zampino-).

¹¹⁹⁰ En "Adderley v. Florida, 385 US 39 (1966), voto disidente.

¹¹⁹¹ SCHMITT, Carl: *TEOLOGIA POLITICA*. Struhart y Cía. Buenos Aires, 1985. Página 35 y ss.

¹¹⁹² GARGARELLA, Roberto: *EL DERECHO A LA PROTESTA*. Página 29.

¹¹⁹³ *Ibid.* Página 20.

¹¹⁹⁴ *Obra citada*. Página 125.

¹¹⁹⁵ ALEGRE y GARGARELLA, *obra citada*. Página 143.

¹¹⁹⁶ GARGARELLA, Roberto: *EL DERECHO A LA PROTESTA*. Página 260.

¹¹⁹⁷ *Ibid.* Página 228.

¹¹⁹⁸ AXAT, Julián: "La desobediencia civil ante la criminalización", en *EL DERECHO A LA PROTESTA*, *obra citada*, página 361.

Una vez que hemos dado este paso, la protesta y la desobediencia se muestran compatibles con el Estado de Derecho, al menos en idea. No es nuestro objetivo entrar aquí en polémicas acerca de la problemática relación entre liberalismo y democracia, a pesar de lo cual nos atrevemos a fijar como premisa la idea de que la democracia liberal es el sistema que con más éxito ha intentado conciliar la libertad privada con la pública, o, como dice Gargarella, por lo menos ha hecho hincapié en que “el compromiso con la autonomía individual reconoce una continuidad en el principio del autogobierno colectivo”.¹¹⁹⁹

Ello nos conduce a considerar la democracia como una forma de gobierno en el cual la toma de decisiones se hace, o debe hacerse, a partir de *un debate público robusto*.¹²⁰⁰ Eso supone, como alega Gargarella,

“...defender un arreglo institucional en donde, por ejemplo, no sólo se deje de lado la censura previa, sino que además se procure asegurar que las distintas voces (demandas, quejas) presentes en la sociedad puedan ser escuchadas.”¹²⁰¹

De los autores en boga, es Habermas el que más ha profundizado en la fundamentación filosófica del modelo democrático-liberal. Ha sostenido, por ejemplo, que el Estado de Derecho no sólo debe sino que además puede de ser moralmente justificado. Tal justificación se construye a partir de un reconocimiento equitativo de las esferas de autonomía de los diferentes sujetos. Y dicho reconocimiento debe arrancar con una institucionalización jurídica de lo que Habermas denomina “principio de discurso”, esto es, una norma moral de acuerdo con la cual

“Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales.”¹²⁰²

Habermas llega a esta propuesta luego de haber recorrido un camino filosófico arduo y escabroso. No estamos en condiciones de explorarlo aquí¹²⁰³. Sólo mencionaremos que al secarse las fuentes sacras de legitimidad del derecho, como consecuencia del inicio de la *edad posconvencional de justificación* (consecuencia tanto de los procesos de complejización social cuanto del proceso de racionalización progresiva, de los cuales nos han hecho tomar nota Durkheim y Weber, entre otros) el derecho y el poder deben recurrir a otras fuentes de legitimación.

Entonces, como señala Bovero

“...si no es posible hacer derivar una norma revestida de poder legítimo de otro poder que no sea un poder de hecho, no veo otra manera de sostener la superioridad de la norma sobre el poder, y del poder legal como tipo de poder legítimo, si no es considerando la obligación de obediencia contenida en la norma como fruto de la misma voluntad de los coasociados.”¹²⁰⁴

Aquí nos hallamos ya en el cogollo del problema. Pues antes hicimos referencia a la manera cómo, reprimiendo a los excluidos, el derecho sanciona a los ya castigados.

¹¹⁹⁹ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Página 40.

¹²⁰⁰ Cfr. al respecto, ELSTER, Jon: DELIBERATIVE DEMOCRACY. Cambridge University Press. Cambridge, 1999; HABERMAS, Jürgen: FACTICIDAD Y VALIDEZ. Trotta. Madrid, 2000; NINO, Carlos: LA CONSTITUCION DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA. Gedisa. Barcelona, 1996; etcétera.

¹²⁰¹ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Página 41.

¹²⁰² HABERMAS, obra citada, página 172.

¹²⁰³ Ya lo hemos hecho en otros lugares, por ejemplo ZAMPINO, Martín: JUSTICIA, DEMOCRACIA Y DERECHOS SUBJETIVOS. Ponencia presentada al IV Congreso Nacional de Derecho Político. Rosario, 2007. Trabajo inédito.

¹²⁰⁴ BOVERO, Michelangelo: “Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder”, en BOBBIO, Norberto et al.: ORIGEN Y FUNDAMENTOS DEL PODER POLÍTICO. Grijalbo. México-Barcelona-Buenos Aires. Página 56.

¿qué papel juega la voluntad reprimida en la construcción política de la autonomía colectiva? ¿qué ocurre con el deber de obediencia de aquellos que ven cómo sus derechos son expropiados por el mismo sistema jurídico que debería garantizarlos?

Habermas sostiene que el Estado democrático de Derecho no fundamenta su legitimidad sobre la pura legalidad. Que la legalidad, ante la muerte de la Metafísica, debe responder ante el tribunal superior de la moral discursiva. En consecuencia, el consenso cristalizado en una normativa legal es susceptible de revisión, pues todo consenso fáctico pudo haber sido fruto de un engaño o de la coerción¹²⁰⁵. Así las cosas, el Estado de Derecho no puede exigir de sus ciudadanos una obediencia jurídica incondicional, sino cualificada.

Por esta vía llega Habermas, finalmente, a la consideración de la *desobediencia civil* como una “piedra de toque para una comprensión adecuada de los fundamentos morales de una democracia”¹²⁰⁶.

La idea sería que, como los que sufren injusticia no tienen generalmente abundancia de facultades o de oportunidades como para hacer sentir su influencia, la desobediencia civil suele ser la última oportunidad para corregir los errores en el proceso que Kelsen denominó de “creación graduada del derecho”.

Por otra parte Habermas argumenta, siguiendo a Dworkin, que como el derecho y la política se encuentran siempre en relación de adaptación y revisión mutua, lo que aparece prima facie como una desobediencia puede ser el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia. No hay que olvidar que la historia del reconocimiento de los derechos fundamentales se muestra como un proceso de aprendizaje colectivo y, en cuanto tal, se trata de una empresa accidentada e inacabada¹²⁰⁷.

Hannah Arendt ya había señalado lo mismo en un ensayo sobre la desobediencia civil, escrito a comienzos de la década de 1970: la ley estabiliza cambios que son resultado de acciones extrajurídicas; por tanto, la Constitución ofrece la posibilidad *cuasi-legal* de la contravención¹²⁰⁸.

Habermas razona de manera parecida. Al sostener que es posible y necesaria una fundamentación moral del Estado de Derecho, está diciendo que dicho Estado “trasciende sus propios ordenamientos positivos mediante una desconfianza institucionalizada hacia sí mismo”¹²⁰⁹. Ese es el motivo por el cual todo Estado democrático de derecho que se precie de tal, “seguro de sí mismo, considera la desobediencia civil como componente normal de su cultura política”¹²¹⁰.

Gargarella sostiene, en consonancia, que deben ser bienvenidas las acciones de los más críticos, pues nos obligan a repensar el sentido y el valor de nuestro derecho y de nuestro proceso de construcción de voluntad colectiva. Y señala que inclusive Thomas Jefferson advertía la necesidad de las protestas y de los levantamientos, aun de los no legítimos, para mantener a los gobiernos dentro de ciertos límites y a la ciudadanía implicada (lo cual está en consonancia con la ya afirmada relación entre democracia y debate público robusto)¹²¹¹.

Los mismos motivos por los cuales Habermas considera que la desobediencia civil debe formar parte de la cultura democrática son los que impulsan a Gargarella a levantar la consigna de que el derecho de protestar debe ser visto como un “superderecho” o como el “primer derecho”. Su no-

¹²⁰⁵ Como ya nos lo señalara Rousseau en su DISCURSO SOBRE EL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES.

¹²⁰⁶ HABERMAS, Jürgen: ENSAYOS POLÍTICOS. Península. Barcelona, 1988. Página 57.

¹²⁰⁷ HABERMAS, obra citada. Páginas 60 y 61.

¹²⁰⁸ ARENDT, Hannah: TIEMPOS PRESENTES. Gedisa. Barcelona, 2002. Página 134.

¹²⁰⁹ HABERMAS, íbid. Página 59.

¹²¹⁰ Op. Cit. Página 54.

¹²¹¹ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA, obra citada. Páginas 232 y 226.

reconocimiento o penalización puede generar un “paulatino encapsulamiento de la sociedad en sus asuntos privados, al advertirse la decisión del gobierno de no aceptar cuestionamientos radicales”¹²¹².

Es evidente, sin embargo, que la mayoría de las expresiones públicas de la ciudadanía acarrearán costos y molestias para terceros. Y si bien en casi todas las definiciones de *desobediencia civil* se hace mención de su cualidad de no violenta, parece que la idea de no violencia tiene que ver menos con la pretensión de G. Frankenberg (“garantiza la identidad física y moral del enemigo de la protesta o de terceros inocentes”) que con la observación más realista de Ralf Dreier (“la no violencia no excluye siempre elementos de coacción y es compatible con la presión psíquica y la restricción de las libertades de movimientos de terceros”)¹²¹³.

Nos encontramos, así, en el terreno sinuoso de la lucha o el choque entre derechos. Según Julián Axat¹²¹⁴ los derechos enfrentados, por lo menos en el caso de las protestas en Argentina, son: de un lado, el derecho a la libertad de expresión, a la libertad de conciencia, el derecho de reunión y el derecho de petionar a las autoridades; y del otro el derecho a transitar por la vía pública.

Para Gargarella, por su parte, los derechos involucrados son los de expresarse y reunirse y petionar a las autoridades; versus los de preservar el tránsito o el libre comercio interprovincial, preservar la propiedad privada y contar con una sociedad tranquila y ordenada¹²¹⁵.

En términos de Axat, la Agencia Judicial tiene ante sí la opción de basar sus sentencias en el respeto a la Constitución Nacional o en el respeto al artículo 194 del Código Penal argentino. Y como se comprueba que, en la mayor parte de los casos, los jueces argentinos privilegian fundamentar sus decisiones en la norma derivada y no en la fundamental, Axat concluye en que la máquina penal es una armadura o escudo de la forma “representacional-procedimental” de hacer política.

Gargarella coincide con el diagnóstico fáctico de Axat: es verdad, los jueces, en su mayoría, piensan la Constitución desde el derecho penal. Es decir, no desde los derechos que nos asisten como ciudadanos, sino desde los reproches que merecemos por nuestros excesos¹²¹⁶.

Pero esto implica que en el delicado equilibrio entre democracia y liberalismo, soga sobre la cual camina el Estado de Derecho, la primera ha cedido en la pulseada frente al segundo. La protesta se ve menos como la única chance de cambiar de rumbo y como la angustiosa reacción de grupos sistemáticamente silenciados, y pasa a ser vista más como una afrenta de un grupo de aprovechadores que atentan contra la libertad individual y la libertad de comercio.

Pero semejante respuesta represiva “compromete al Estado con el tipo de injusticia que el mismo Estado debiera erradicar”¹²¹⁷.

De allí que Habermas sostenga que cuando los fiscales y jueces persiguen a los que quebrantan normas ejerciendo su derecho a protestar como si fueran criminales, incurren en un *legalismo autoritario*¹²¹⁸. Semejante respeto por la ley no es más que una excusa para remover, del escenario de la aparición pública, manifestaciones que puedan empujar a la sociedad en su conjunto a una reflexión acerca de la forma en que los derechos fundamentales de muchos ciudadanos son pisoteados o, más abstractamente, del rumbo que hemos tomado como sociedad.

¹²¹² Ibid. Página 227.

¹²¹³ Citados por HABERMAS en ENSAYOS POLÍTICOS. Obra citada, página 56.

¹²¹⁴ “La desobediencia civil ante la criminalización”, en LA CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 370.

¹²¹⁵ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, páginas 41 y 45.

¹²¹⁶ Ibid. Página 74.

¹²¹⁷ Ibid. Página 45.

¹²¹⁸ HABERMAS, J.: ENSAYOS POLÍTICOS. Obra citada, página 64.

Pero además, dicho respeto por la ley es más que ambiguo. Pues, como señaló Arendt¹²¹⁹, la ley no queda menos vulnerada por la desobediencia civil que por un crimen común. Y, sin embargo, contrasta el grado de permisividad legal frente al crimen, con la poca tolerancia hacia las manifestaciones de protesta. Con el agravante de que sólo por mala voluntad puede dejar de reconocerse la diferencia entre una infracción que persigue furtivamente un interés privado y la contravención al descubierto que supone la desobediencia civil.

Pero, si bien no lo hacen así, los magistrados tienen la obligación, sostiene Gargarella, de proteger prioritariamente los derechos más cercanos al “nervio democrático”¹²²⁰. Y si bien es cierto que la protesta puede dar lugar a que se cometan ciertos abusos, la necesidad de ponerles coto no debería usarse como vía para limitar el derecho de los ciudadanos a hacer audibles sus quejas¹²²¹.

Porque esas quejas generalmente no atentan contra el sistema jurídico-político, sino que reivindican los mismos principios en que éste se funda. La desobediencia civil generalmente es un rulo sobre sí, una mirada hacia adentro, una reivindicación de derechos ya consagrados aunque no estén fácticamente reconocidos. En ese sentido, interpretamos que Habermas ve en el acto protestar un argumento más del discurso político, una antítesis más en la construcción dialéctica de la voluntad colectiva. Por eso se detiene sobre todo en su carácter simbólico¹²²². Las normas que mediante la protesta se dejan de respetar, no se rompen por el gusto de romperlas, sino que se rompen calculadamente para llamar la atención y así apelar a la capacidad de razonar y al sentido de justicia de la mayoría. La desobediencia “pretende incitar un nuevo debate”¹²²³. Se trata, como señala Arendt, de “minorías organizadas que se enfrentan y apelan a mayorías calladas pero no mudas”¹²²⁴. El hecho de que se apele a las mayorías “calladas” evidencia que la desobediencia civil pone en juego los mecanismos de legitimación que son propios del Estado de Derecho. Sin embargo conviene tomar nota, como señala Axat, de que “la acción colectiva desobediente puede funcionar como pero también exceder un reclamo de justicia social constitucional”¹²²⁵. Lo cual nos da pie para realizar una serie de diferenciaciones.

La desobediencia civil frente a otras formas de protesta

El apartado anterior nos permitió corroborar que, a pesar de todas las experiencias que nos conminan a pensar que el Estado de Derecho es intrínsecamente hostil ante la posibilidad de la desobediencia, muy por el contrario forma parte necesaria de la construcción de un robusto Estado democrático de Derecho la necesidad de reconocerla.

Sin embargo, hemos de reconocer que la desobediencia civil es sólo una de las formas posibles de protesta. Lo cual significa, hay muchas maneras de desobedecer la ley, y no todas serían legítimas desde la perspectiva del Estado de Derecho.

Podemos comenzar nuestra discriminación partiendo una de las definiciones más famosas de desobediencia civil: la de Rawls¹²²⁶:

¹²¹⁹ Obra citada. Páginas 127 y 128.

¹²²⁰ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, página 50.

¹²²¹ Ibid. Página 45.

¹²²² HABERMAS, J.: ENSAYOS POLITICOS. Obra citada, página 54.

¹²²³ Ibid. Página 55.

¹²²⁴ ARENDT, obra citada, página 148.

¹²²⁵ AXAT, Julián: “La desobediencia civil ante la criminalización”, en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 354.

¹²²⁶ RAWLS, John: TEORIA DE LA JUSTICIA. Fondo de Cultura Económica. México, 1978. Página 405.

“... un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno.”

El autor inglés agrega que, semejante acto, debe dirigirse contra casos de injusticia manifiesta, después de haber agotado las posibilidades de acción legal y sin poner en peligro el funcionamiento del orden constitucional.

El primer y el segundo requisitos merecen aclaración. La injusticia manifiesta sólo la podemos entender claramente si la interpretamos desde el modelo habermasiano, es decir, a partir del *principio de discurso*: la élite política ha generalizado intereses no susceptibles de generalización y, al mismo tiempo, ha dejado de lado intereses generalizables. Caso contrario, caeríamos en el relativismo de las concepciones de justicia materiales. Y en cuanto a agotar las posibilidades de acción legal, la situación de alienación propia del *legalismo autoritario* hace innecesario que cada grupo que proteste circule una y otra vez por pasillos de congresos o tribunales sordos a sus reclamos.

Por otra parte, podemos agregar a esta definición elementos que se desprenden de lo que venimos exponiendo. El acto es generalmente grupal. Y su objetivo es interpelar al resto de la población con el fin de generar un debate público.

Lo dicho nos permite diferenciar la desobediencia civil de otros fenómenos que se le parecen. No es lo mismo, por ejemplo, que la *objeción de conciencia*. Ya que en este caso el protagonista es un solo individuo (pueden ser muchos, pero cada uno realiza su objeción por separado, a solas con su conciencia, por así decir). Puede cuestionarse, además, que la objeción de conciencia sea un acto político. Puesto que, aunque puede generar debate público, esa no es su finalidad. Como sostiene Arendt, Thoreau no apeló a “la relación moral” del ciudadano con la ley, sino a la conciencia. Y “la conciencia es apolítica”, ya que “el poder de una opinión no depende de la conciencia sino del número de los que la comparten”¹²²⁷.

Cuando lo que entra en acción es un grupo, allí tenemos la posibilidad de la protesta. Por supuesto que la protesta puede ser legal, en cuyo caso no tiene nada que ver con la desobediencia. Al mismo tiempo, existe la protesta que quiebra algunas normativas legales y que va más allá de la desobediencia.

En ese sentido, es interesante la contraposición que elabora Axat entre *desobediencia civil* y *desobediencia radical*¹²²⁸. Mientras la primera sólo quiere recuperar derechos constitucionales denegados, la segunda quiere derogar el orden político-constitucional en su conjunto (en ese caso la protesta se transformaría en un movimiento con potencia derogatoria y constituyente). Es decir, mientras que la desobediencia civil es intrasistemática y constitucional, la desobediencia radical es contrasistemática, inconstitucional y subversiva.

Gargarella hace una caracterización parecida. Distingue entre desobediencia civil y *resistencia*. La diferencia estaría en que ésta admitiría mayores dosis de violencia, por oposición a la primera que sería no violenta (oposición que en este mismo escrito hemos relativizado: la diferencia entre desobediencia civil y resistencia sería de grado). Y dentro de la resistencia habría que diferenciar:

- *resistencia constitucional*: “violaciones (a veces violentas) del derecho positivo, destinadas a frustrar leyes, políticas o decisiones del gobierno de turno”¹²²⁹, de la
- *resistencia a la autoridad*: “acciones violentas, contrarias a derecho, llevadas a cabo por sujetos que sienten que el orden legal trabaja en su contra”¹²³⁰.

¹²²⁷ ARENDT, obra citada. Páginas 119 y 125.

¹²²⁸ AXAT, obra citada. Páginas 363 a 365.

¹²²⁹ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, página 207.

Ahora bien: frente a estas distintas formas de quebrantamiento del derecho ¿cómo deben reaccionar los funcionarios de la estructura de poder desafiada?

No podemos detenernos aquí en otras formas que no sean el Estado de Derecho.

Es muy difícil, aun para semejante tipo de estado, ser tolerante frente a acciones abiertamente destituyentes. Sin embargo, como bien señala Axat, que un movimiento social no se funde en el orden constitucional no quiere decir que carezca de legitimidad¹²³¹. Desde el punto de vista adoptado en el presente trabajo, la legitimidad sólo puede pasar por el nivel de universalizabilidad de los intereses y valores reivindicados por los desobedientes, sin importar si son civiles o radicales.

Un punto, sin embargo, merece ser destacado: el quebrantamiento del derecho no puede justificarse legalmente¹²³². Por eso una de las notas del comportamiento desobediente es el de admitir las consecuencias penales que pudieran sobrevenir.

La desobediencia civil es, entonces, una institución excepcional en el sentido gnoseológico schmittiano: está dentro y fuera del ordenamiento jurídico de los Estados democráticos de Derecho. Ella

“... tiene que moverse en el umbral incierto entre legalidad y legitimidad. Solamente en este caso se hace manifiesto que el Estado democrático de Derecho, con sus principios de legitimación constitucional, trasciende a todas las configuraciones de su manifestación jurídico positiva. Como quiera que, en última instancia, este Estado renuncia a exigir obediencia de sus ciudadanos por razones que no sean la de la convicción en la legitimidad del ordenamiento jurídico, la desobediencia civil pertenece al patrimonio irrenunciable de toda cultura política madura.”¹²³³

Ese es el motivo por el cual tanto Rawls como Dworkin proponen una penalización modificada: los tribunales deben admitir que la desobediencia civil no es un delito como los demás.

Más allá va Axat, quien sugiere que las Agencias Judiciales deben obviar punir “en función de la adecuación social del acto desobediente”¹²³⁴. Incluso menciona la posibilidad de la “ponderación mitigante” de la desobediencia civil. Esto implica que aunque los magistrados se encuentren frente a un acto indudablemente delictivo, porque

“... el acto desobediente es Típico, Antijurídico y Culpable; sin embargo, pueden existir razones de política criminal que alcancen a ponderar la situación al punto de suspender parcialmente o en su totalidad la reacción punitiva del Estado.”¹²³⁵

Y quizá más lejos todavía encontramos la propuesta realizada por Arendt, quien hace cuarenta años, al reflexionar sobre la situación de los Estados Unidos, proponía la institucionalización política de la desobediencia civil:

*“El primer paso sería garantizar a las minorías que practican la desobediencia civil el mismo reconocimiento que a los numerosos grupos de interés (que por definición también son minoritarios) del país, y actuar con los grupos de desobediencia civil de la misma manera que con los grupos de presión, a los que se les permite por medio de sus representantes –esto es, los registrados como representantes de lobbies- **tener influencia sobre dictámenes y apoyar a sus adeptos** del Congreso aplicando métodos persuasivos.”*

Ahora bien, más allá de estas propuestas, justificables y hasta exigibles desde lo teórico, lo cierto es que no cuesta imaginar una cerrazón institucional frente a ellas por parte de un Estado formalmente

¹²³⁰ Ibid. Página 211.

¹²³¹ AXAT, obra citada. Página 365.

¹²³² ARENDT, obra citada. Página 149.

¹²³³ HABERMAS, J.: ENSAYOS POLITICOS. Obra citada, página 63.

¹²³⁴ AXAT, obra citada. Página 376.

¹²³⁵ Ibid. Página 390-391.

de Derecho que está jurídicamente alienado. Lo contrario sería tanto como esperar la liberación a partir de un acto voluntario de los opresores. Gargarella considera el caso argentino: los jueces carecen de incentivos institucionales para fallar en defensa de los derechos vitales para la vigencia del orden democrático. Y como si eso fuera poco, la estructura institucional en su conjunto no brinda herramientas para reaccionar frente a las decisiones de los magistrados que resultan “insultantes de la dignidad democrática”¹²³⁶. Son los no tenidos en cuenta los que deben reclamar su parte. Y para realizar dicho reclamo, los ciudadanos sólo tienen piedras: las de papel y las otras¹²³⁷.

Breve noticia sobre el papel de las agencias represivas frente a la desobediencia civil

Los últimos puntos discutidos se han centrado en la postura de las agencias judiciales frente a la desobediencia civil. Hemos visto las vías que se abren en cuanto a la penalización o no penalización de los actos desobedientes. Y también hemos tomado nota del funcionamiento de la Justicia de algunos países, Argentina entre ellos, en los cuales un derecho alienado pone por encima de la vigencia de principios y garantías constitucionales el respeto del código penal. El legalismo autoritario argentino encuentra sus argumentos en artículos como el 194, el 149, el 168 y el 212 del Código Penal.

Pero todo esto es sólo un momento del encorsetamiento. Al lado del trabajo de las agencias judiciales se encuentra la faena complementaria pero con mucho más frecuente del derecho procesal y penal policial y sus amplios poderes excepcionales. Como sostiene Villarruel:

*“Además de la criminalización de la protesta por vía judicial, está el poder de modelar conductas mediante el hostigamiento policial...”*¹²³⁸

Un ejemplo de hostigamiento es lo que en algunas provincias argentinas se conoce como DAI (detención por averiguación de antecedentes), que concede al personal policial la potestad de detener y mantener a disposición, de manera totalmente discrecional, a cualquier ciudadano por espacios que van de las 12 a las 24 horas, según la jurisdicción.

Dos cosas hay que observar con respecto a semejante práctica.

En primer lugar, que no hay que buscar el motivo de la detención en la comisión de un delito, en la tentativa de cometerlo, o en una contravención. El motivo de la detención es la mera sospecha. Lo cual hace que la detención dependa del “olfato” del policía que la realiza o, peor aún, de las características físicas o los indicadores de status del detenido:

*“La fórmula, cuya aplicación exclusiva depende del agente policial, sin que en la secuencia intervenga otro órgano del Estado, ofrece una significativa capacidad para administrar todo el poder simbólico sobre ciertas personas, amén del poder concreto que se ejerce sobre los cuerpos... La DAI resulta la expresión concreta de las ideas que fundan la sociedad liberal: libre mercado-responsabilidad individual. Con el esquema de la culpa individual, la sociedad se presenta como un actor secundario y pasivo, en cuyo seno se desarrolla una guerra contra los desviados, que no es más que suponer la ajenidad de cualquier situación de conflicto social.”*¹²³⁹

¹²³⁶ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, páginas 148 y 151.

¹²³⁷ Ibid. Página 128.

¹²³⁸ VILLARRUEL, Fabio: “Siete notas sobre la inoperancia del sistema penal con relación a la criminalización de la protesta social”, en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 129.

¹²³⁹ CARAVELOS, Sofía: “Documentos por favor” en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 123.

En segundo lugar, Tiscornia, Eibaum y Lekerman han demostrado con estadística fehaciente¹²⁴⁰ que la aplicación de la DAI no ha reducido la existencia de delitos. Lo cual permite inferir que su función está más cerca del control de la protesta que del combate a la inseguridad.

Como señala Caravelos, es imperioso llamar la atención sobre el hecho de que la privación de la libertad por DAI o instituciones similares es mucho más frecuente que la pena dictada por sentencia judicial. Sin embargo, la práctica disruptiva que el Estado efectúa por medio de las agencias represivas en general, y las prácticas policiales en particular, rara vez son objeto de estudio.

Por falta de espacio deberemos dejar para otra ocasión el desdoblamiento que algunos autores captan en el accionar de la agencia represiva. Pues la criminalización de la protesta, en tanto estrategia ofensiva, es acompañada por una criminalización defensiva, esta vez dirigida contra los propios integrantes de la fuerza policial, cada vez que se protagonizan excesos en la represión o casos de gatillo fácil. Estrategia que, otra vez, exonera al propio Estado de toda responsabilidad. Y la hace recaer exclusivamente sobre los individuos.

Es vital que una teoría crítica se inmiscuya también en dicho ámbito señalando, como de costumbre, la distancia que existe entre lo que es y lo que debe ser. Y quizá sea tremendamente fructífero el señalamiento de esta distancia, porque aunque pueda sonar como objetivo de mínima, hoy

*“...resulta tal el descontrol de las agencias policiales y judiciales que (el mero hecho de) hacerles cumplir la ley puede no sólo modificar ciertas relaciones de poder sino incluso resultar hasta un acto revolucionario.”*¹²⁴¹

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ARENDT, Hannah: TIEMPOS PRESENTES. Gedisa. Barcelona, 2002.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco: DICCIONARIO DE POLITICA. Tomo I. Siglo XXI. México 1998.
- ELSTER, Jon: LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA. Gedisa. Barcelona, 2001.
- GARGARELLA, Roberto y ALEGRE, Marcelo: EL DERECHO A LA IGUALDAD. LexisNexis. Buenos Aires, 2007.
- GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Ad Hoc. Buenos Aires, 2005.
- HABERMAS, Jurgen: ENSAYOS POLITICOS. Península. Barcelona, 1988.
- HABERMAS, Jurgen: FACTICIDAD Y VALIDEZ. Trotta. Madrid, 2000.
- IGLESIAS, Esteban: “Democracia y protesta social: un análisis sobre la dimensión social de la democracia”. Revista SAAP. Volumen 3, número 2. Año 2008.
- POUSADELA, Inés: QUE SE VAYAN TODOS. ENIGMAS DE LA REPRESENTACION POLITICA. Capital Intelectual. Buenos Aires, 2006.
- POWERS, Roger y VOGELE, William: PROTEST, POWER AND CHANGE. AN ENCYCLOPEDIA OF NON VIOLENT ACTION FROM ACT-UP TO WOMEN'S SUFFRAGE. Garland Publishing. New York, 1997.
- VVAA: LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. La Grieta. La Plata 2003.

¹²⁴⁰ TISCORNIA, Sofía; EIBAUM, Lucía y LEKERMAN, Vanina. DETENCIONES, FACULTADES Y PRACTICAS POLICIALES EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES. Centro de Estudios Legales y Sociales y Centro de Estudios para el Desarrollo. Páginas 48 y 49.

¹²⁴⁰ VILLARRUEL, Fabio: “Siete notas...”, obra citada. Página 136.

MARTIN ZAMPINO (ARGENTINA)

SOCIEDAD, DEMOCRACIA Y CAPITALISMO

RESUMEN

A partir de la modernidad, el buen vivir se ha convertido en un asunto privado, pero el esfuerzo de hacerlo posible es una cuestión pública.

El problema de este sueño liberal es que la división entre lo público y lo privado siempre se produce dejando un excedente.

Además, en este contexto, el capitalismo necesita dos sistemas de justificación que son contradictorios entre sí: una metafísica de verdades permanentes e impersonales, como el discurso de la soberanía y de la ley, del contrato y de la obligación, -en el orden político-; y, en el orden económico, una casuística de preferencias individuales regidas por el consumo, que cambian continuamente.

En la modernidad se adopta como concepto de sociedad aquel que hace referencia a un conjunto de personas que viven juntas en una comunidad más o menos ordenada. Es la época para la construcción de marcos sólidos y resistentes que tienen por finalidad la integración y la unificación: los individuos encerrados en las fronteras del Estado-nación.

La sociedad fue, desde sus comienzos, una entidad imaginada, que daba cuenta del compromiso de mantener el orden y el cultivo de los sentimientos patrióticos. En tal sentido, la sociedad pasó gran parte del tiempo enmascarada tras el disfraz de una "realidad".

La imagen de la sociedad logró credibilidad a partir de la experiencia de la restricción coercitiva. Pero, a pesar de la presión normativa, la protección contra el azar y la presunta longevidad de un orden colectivamente controlado, todas estas experiencias comenzaron a desvanecerse en las últimas décadas del siglo XX.

Silvia Edith Santa María.

Profesora Adjunta Ordinaria de las Cátedras de Filosofía I y Filosofía II.

Facultad de Ciencias Económicas. Paraná. Universidad Nacional de Entre Ríos.

DNI: 4.583.255

Domicilio: Pellegrini 538. Diamante. Entre Ríos. Argentina.

TE: (0343) 4982056. e-mail: santamariasilvia@arnet.com.ar

SOCIEDAD, DEMOCRACIA Y ECONOMÍA.

Los conceptos de “sociedad” y “democracia” han sido sometidos a diversas críticas, pero, en la actualidad, existen tendencias que promueven su abolición. Sin embargo, se alzaron voces muy fuertes en la defensa de ambas, como, por ejemplo, la de Rosa Luxemburgo: “La democracia adquiere mayores posibilidades de supervivencia a medida que el movimiento socialista se vuelve lo suficientemente fuerte como para luchar contra las consecuencias reaccionarias de la política mundial y la deserción burguesa de la democracia”.¹²⁴²

Una de las cuestiones centrales es la división que, a partir de la modernidad, se estableció entre lo público y lo privado. Ya Carlos Marx, en su repudio del individualismo liberal, demostró que la división entre lo público y lo privado está condicionada socialmente, es decir, que es producto de una estructura social específica, pero, además sostuvo que los modos más íntimos de intersubjetividad están mediados por la forma predominante de las relaciones sociales. Así lo atestigua: “Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la “sociedad” una abstracción frente al individuo. El individuo es *el ser social*. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión con otros) es así una exteriorización y afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más *particular* o *general*.”¹²⁴³

Sin embargo, la crítica ha avanzado un poco más: ha demostrado la contradicción inherente a esta dupla. Para que exista la ley que restringe, es necesario que se apropie del goce privado. Por consiguiente, no se trata que la división entre lo público y lo privado no sea posible, sino que su posibilidad reside en la necesidad que tiene la ley de extraer su energía del mismo goce que le retira al sujeto. Volvamos a Marx: “La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros.[...]”

“En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior...”

“La superación de la propiedad privada es por ello la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos [...] Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su pura *utilidad*, al convertirse la utilidad en utilidad *humana*.”¹²⁴⁴

Esta división recorrió toda la historia de la democracia liberal, más precisamente la del sujeto de la democracia. Pero, ¿quién es este sujeto? ¿Es la persona, el hombre con la riqueza de sus necesidades, intereses y creencias? El sujeto de la democracia, con su modernidad a cuestas, es el sujeto cartesiano en toda su abstracción. Su carácter puntual y vacío es el resultado de haberle sustraído todos sus contenidos particulares. Aunque es preciso aclarar que, por estas latitudes, “nosotros no tuvimos un sujeto cartesiano, el sujeto cartesiano nos tuvo a nosotros”.¹²⁴⁵

Por consiguiente, la democracia es en sí un vínculo formal entre individuos abstractos. Este vacío formal fue motivo de diversos intentos históricos de “llenarlo”, dando resultados diferentes, incluso tentaciones totalitarias. El sujeto de la democracia, en su mismo vacío, nunca puede disolver los

¹²⁴² Luxemburgo, Rosa: *Obras escogidas*, Editorial Antídoto, Buenos Aires, 2008, p. 38

¹²⁴³ Marx, Kart: *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 142.

¹²⁴⁴ Marx, Kart: *ob.cit.*, p. 144.

¹²⁴⁵ Feinmann, José Pablo: *La filosofía y el barro de la historia*, Editorial Planeta, Buenos Aires, 2008, p. 30

lazos sustanciales concretos, y esta incapacidad es el resto que hace posible la ruptura democrática, pues sigue ligada a un momento contingente de positividad, de contenido material.

El “resto” posibilitante es lo que se concibe como “nación”, es decir, que el sujeto de la democracia sólo es posible en su alianza con alguna causa nacional particular.

Con la modernidad, el mundo fue territorial, el poder y la soberanía se definían por sus límites fijos. Había una correspondencia íntima entre el espacio y el poder. Los Estados eran entidades territoriales y el soberano es el que controla el acceso a la ley. Todo lo que suceda dentro de las fronteras territoriales queda bajo ese control. Incluso el orden es territorial, entendido como la forma de modelar una realidad social.

Estas sociedades utópicas tenían su domicilio fijo, en un espacio físico, aunque fuera imaginario; una sociedad traducida en una población que habitaba un territorio trazado, cartografiado y proyectado por los poderes del Estado. Pero, además, estas sociedades deberían llegar a ser las mejores posibles. La empresa moderna construía un orden que garantizaba el fin de un peregrinaje lleno de zozobras, con una línea de llegada que prometía la mejor vida. El proyecto era gigantesco: había que crear un bastión de certidumbre y estabilidad que generara tranquilidad.

La idea de un mundo vigilado implica un monitoreo y una administración diarios. Es un mundo prediseñado donde reina la predicción y el planeamiento. De esta manera, queda hecho para el orden, está sujeto a control y mantenimiento continuos. Pero, para que esto se concretara, el poder del Estado debía tornarse sabio, es decir, legitimar su existencia. El logro de la mejor sociedad era un compromiso compartido entre los gobernantes, el pueblo y los pensadores, por lo que sólo sería posible si existía no sólo ese compromiso sino también la responsabilidad mutua.

El Estado-nación proyecto de la modernidad está hoy en día atrapado entre dos fuerzas que lo aprisionan simultáneamente. Por un lado, las corporaciones transnacionales se han apropiado de él, y por otro lado, un Estado-nación menguado y el resurgimiento de sentimientos tribales en todas sus formas.

Tal como fue diseñado, el Estado-nación ya no funciona, a su lado, las corporaciones transnacionales no están atadas a ningún tipo de nacionalismo, funcionan y trafican globalmente personas e industrias, información y tecnología, dinero y recursos. Han rediseñado el espacio tan caro al Estado territorial, ellas operan a la distancia, no tienen límites fijos, son ajenas y extranjeras en todos lados, sólo son fieles a sus intereses empresariales. Las economías regionales son suplantadas por un mercado global que impone un funcionamiento sin restricciones estatales. El Estado-nación ha perdido poder y sabiduría, ha quedado confinado a las funciones de policía y juez global, controlando su campo para marcar infracciones y transgresiones comerciales. Su poder ha sido llevado fuera de sus límites soberanos y más allá del alcance de su soberanía, lo han expropiado las élites extraterritoriales y transnacionales.

El abandono del proyecto político nacional trajo como consecuencias el surgimiento de movimientos etnicistas, los cuales no están en condiciones de asumir las responsabilidades inherentes al Estado-nación ni estarían dispuestos a hacerlo. Las esperanzas ligadas a la construcción del Estado-nación no serían resucitadas por las actuales organizaciones tribales.

El espacio de residencia de los nuevos poderes es global, transnacional y transestatal, es continuo y uniforme y desprovisto de toda señalización que lo ubique en un lugar determinado. Su poder de atracción reside en su desvinculación con el espacio, en la modulación continua que no permite visualizar ningún punto de llegada. Sus puntos de referencia son móviles y efímeros en el ciberespacio en que habitan. Sus domicilios no pueden ser controlados por ninguna policía local ni en los padrones estatales porque están registrados en los servidores de los proveedores de acceso a Internet, tan extraterritoriales como sus dueños. Los integrantes de esta elite no están sujetos a ningún compromiso territorial y, por lo tanto, se perciben libres de toda responsabilidad al respecto.

La experiencia de la multiplicación de la diversidad que afecta a los estilos de vida es traducida por los miembros de dicha élite como multiculturalismo, plurilingüismo, hibridez, cosmopolitismo. La condición necesaria para la unidad global es la transnacionalidad de sus miembros, que cortan las ataduras locales y consideran sus diferencias un problema menor.

La élite global no tiene por finalidad ni es su ambición administrar y construir un orden al estilo moderno, las aspiraciones territoriales han adquirido una connotación negativa y hay que evitarlas de todas formas. La devaluación del compromiso territorial se manifiesta en una desconfianza en las cuestiones sociales e incluso hacia la sociedad misma. Sin embargo, en la era de la globalización ya no quedan lugares donde refugiarse, el control es continuo y no es posible escabullirse de una vigilancia permanente y solapada. Por otra parte, la vida en común siempre fue una cuestión territorial y permitía construir identidades; parecería que estas aspiraciones deambularían como fantasmas en un mundo donde el territorio pierde cada vez más su importancia. Más aún: hay que evitar todo lo que ata a un mundo sólido y durable.

En un mundo de proyectos efímeros pierde sentido una política territorial arraigada, pues sus poderes ya no ofrecen una base segura para los derechos y las obligaciones. En este mundo contradictorio ya no hay un afuera donde refugiarse, aunque en él crecen los excluidos por diversas razones. Las fronteras actuales separan a los amigos de los enemigos, pero las coaliciones son cambiantes, flotantes, sujetas al cambio y a la evolución: cuando los amigos han agotado su vida útil pasan a ser enemigos.

Estas consideraciones también son válidas para las políticas de vida: las alianzas cambiantes y móviles parecen ser las más recomendables, el modelo utópico de un futuro mejor ha quedado fuera de circulación, pues ya no se puede asociar la idea de felicidad con una población asentada en un lugar geográficamente definido e inamovible ni en una reforma social que establezca el entorno. Parecería que en la actualidad la felicidad significa un presente diferente antes que un futuro mejor.

La felicidad se ha tornado en un asunto privado que tiene que ver con el aquí y el ahora (lo quiero ya), independientemente de lo que le suceda a los demás, pues las compañías son efímeras y flotantes, como el curso del mundo globalizado. El modelo agrícola del campo (mayor cosecha cuanto mayor cuidado) habría sido sustituido por el de la minería: cuando las minas se agotan se las abandona.

Las utopías de la modernidad arraigadas en el espacio y en el tiempo han sido sustituidas por el modelo de la velocidad y la aceleración. La sociedad imaginada por los modernos estaría emprendiendo su retirada, aunque habría que recordar este análisis, para algunos tan lejano, pero que puede todavía recordarnos nuestra capacidad de crítica: "Es necesario que sea superada esta apariencia [condición aristocrática de la propiedad], que la propiedad territorial, raíz de la propiedad privada, sea totalmente arrebatada al movimiento de ésta y convertida en mercancía, que la dominación del propietario, desprovista de todo matiz político, aparezca como dominación pura de la propiedad privada, del capital, desprovista de todo tinte político; que la relación entre propietario y obrero sea reducida a la relación económica de explotador y explotado, que cese toda relación personal del propietario con su propiedad y la misma se reduzca a la riqueza simplemente material, de cosas; que en lugar del matrimonio de honor con la tierra se celebre con ella el matrimonio de conveniencia, y que la tierra, como el hombre, descienda a valor de tráfico. Es necesario que aquello que es la raíz de la propiedad territorial, el sucio egoísmo, aparezca también en su cínica figura. Es necesario que el monopolio reposado se cambie en el monopolio movido e intranquilo, en competencia; que se cambie el inactivo disfrute del sudor y de la sangre ajenos en el ajetreado comercio de ellos. Es necesario, por último, que en esta competencia la propiedad de la tierra, bajo la figura del capital, muestre su dominación tanto sobre la clase obrera, como sobre los propietarios mismos, en cuanto que las leyes del movimiento del capital los arruinan o los elevan. Con esto, en

lugar del aforismo medieval *mulle terre sans seigneur* (no hay tierra sin señor) aparece otro refrán: *l'argent n'a pas de Maître* (el dinero no tiene señor), en el que se expresa la dominación total de la materia muerta sobre los hombres".¹²⁴⁶

BIBLIOGRAFÍA.

- . Anderson, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- . Bauman, Zygmunt, *La sociedad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.
- . Eagleton, Terry, *Las ilusiones del posmodernismo*, Paidós, Buenos Aires, 1997.
- . Feinmann, José Pablo, *La filosofía y el barro de la historia*. Planeta, Buenos Aires, 2008.
- . Guevara, Ché; Luxemburgo, Rosa; Marx, Carlos y Engels Federico, *Manifiesto. Tres textos para cambiar el mundo*, Ocean Press, La Habana, 2006.
- . Luxemburgo, Rosa, *Obras escogidas*, Antídoto, Buenos Aires, 2008.
- . Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2005.

Silvia Edith Santa María.

Profesora Adjunta Ordinaria de las Cátedras de Filosofía I y Filosofía II.

Facultad de Ciencias Económicas. Paraná. Universidad Nacional de Entre Ríos.

DNI: 4.583.255

Domicilio: Pellegrini 538. Diamante. Entre Ríos. Argentina.

TE: (0343) 4982056. e-mail: santamariasilvia@arnet.com.ar

Eje temático: Filosofía política: globalización y democracia

El dispositivo de guerra: ¿una reconfiguración de las singularidades?

Lic. Andrea Torrano

UNC-Conicet, Argentina

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos analizar las consecuencias que se desprenden de la tesis que Antonio Negri sostiene en *Guías* (2003) según la cual *la guerra deviene tecnología de poder*¹²⁴⁷. Desde la perspectiva de este autor la guerra sería el dispositivo de biopoder en la actualidad.

En *Imperio* (2000) –siguiendo a Deleuze– afirma que en Foucault habría implícito un tránsito de la *sociedad disciplinaria* a la *sociedad de control*, que caracterizaría la forma en la que el poder se ejerce en las sociedades posmodernas –como prefiere llamar a las sociedades contemporáneas–¹²⁴⁸.

¹²⁴⁶ Marx, Karl: *ob. cit.*, p.100

¹²⁴⁷ Negri, A. *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 148

¹²⁴⁸ Hardt, M. y A. Negri. *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 35. Para Negri habría una cesura entre lo moderno y lo posmoderno –y no una transformación hacia lo “hipermoderno” que implicaría una continuidad-. La posmodernidad implicaría tres cesuras con respecto a la modernidad: 1) Trabajo: hoy se entiende por

Ahora bien, en escritos posteriores señala que es la guerra el dispositivo privilegiado del biopoder imperial. Pero esto no significa que la disciplina y el control desaparezcan, sino más bien que estos dispositivos siguen actuando junto al de guerra que los contiene.

Michel Foucault fue quien destacó que la política se funda sobre la guerra al invertir el aforismo de Clausewitz de que la guerra es la continuación de la política por otros medios. De acuerdo con esto, el poder político no detiene la guerra asegurando la paz, sino que inscribe perpetuamente la guerra en la sociedad¹²⁴⁹. El aporte de Negri en torno a esta reflexión radicaría en que al considerar a la guerra como un dispositivo del biopoder, reconocería en la misma guerra la capacidad de producción de subjetividad. La guerra, entonces, no sería un poder puramente destructivo – como se a ha considerado tradicionalmente- sino también productivo. De allí, es que nos proponemos indagar: ¿en qué sentido puede entenderse el dispositivo de guerra como productivo?, ¿qué tipo de subjetividad produce? Y ¿cómo funciona este dispositivo en nuestras sociedades?

I. Pasaje hacia el dispositivo de guerra

El siglo XVIII inaugura lo que Foucault denominó la era del “biopoder”, esto es, un poder que se hace cargo de la vida para aumentarla, administrarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. Frente a un poder soberano unitario, discontinuo, oneroso y sustractivo, emerge un poder microfísico, continuo, individualizante, que se ejerce en el mismo sentido del proceso económico capitalista. Como señaló Foucault “podría decirse que el viejo derecho de *hacer morir o dejar vivir* fue reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte”¹²⁵⁰. Esta nueva racionalidad de poder se ejerce a través de dos dispositivos: la *disciplina* que consiste en la vigilancia continua, el adiestramiento y la corrección de los individuos para su utilización económica y su docilidad política, y la *biopolítica* que consiste en la administración y regulación de poblaciones, en tanto conjunto de seres vivientes, sometidos a procesos de cálculo y estadística¹²⁵¹. En sus últimos cursos, Foucault se refiere a esta nueva racionalidad del poder como “gubernamentalidad” - neologismo que muestra una nueva dirección en el estudio del poder estatal, pero siempre en referencia a micropoderes-, donde el problema central pasa a ser la cuestión del “gobierno”, el cual puede tomarse en sentido amplio, refiriéndolo no sólo a estructuras políticas sino también a “la forma en que podría dirigirse la conducta de los individuos”¹²⁵² y, en sentido restringido, como “las relaciones de poder que han sido progresivamente gubernamentalizadas”¹²⁵³, que han llegado a estar cada vez más bajo el control estatal. El *Estado gubernamentalizado* es la forma política que tiene como objetivo la población, utiliza como instrumento el saber económico y controla a la sociedad a través del dispositivo de seguridad. El fin último del gobierno es aumentar la riqueza, intervenir en las condiciones de vida, la duración de vida, la salud, el empleo, etc. Como podemos

trabajo todo el campo de la actividad social, no sólo la producción material, 2) Soberanía: la soberanía se ha extendido a todo el campo social, se pasó de la disciplina individual al control de los pueblos, y 3) Globalización: la globalización de los procesos económicos y de la crisis de los conceptos de Estado-nación, de pueblo, de soberanía, que de ellos derivan. Cf. Negri, A. “Moderno y posmoderno: la cesura”, en *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Paidós, Madrid, 2008, pp. 25-29

¹²⁴⁹ Foucault, M. *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, La Plata, 1996, pp. 24-25

¹²⁵⁰ Foucault, M. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 167

¹²⁵¹ Ídem., p. 173

¹²⁵² Foucault, M. “El sujeto y el poder”, en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Dreyfus, H. y P. Rabinow, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, pp. 253-254.

¹²⁵³ *Ibíd.*, p. 257.

inferir, las tecnologías disciplinarias pueden identificarse con las políticas del Estado de Bienestar, mientras que las tecnologías de control pueden identificarse con la gubernamentalidad neoliberal.

En la famosa "Postdata sobre las sociedades sin control" Deleuze señala que las *sociedades disciplinarias*, que alcanzaron su apogeo a principios del siglo XX, y proceden a la organización de los grandes espacios de encierro, están siendo reemplazadas por las *sociedades de control*, en la actualidad "estamos en una crisis generalizada de los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia..."¹²⁵⁴. Ahora bien, ¿qué singularidad presenta este dispositivo de control que reconfigura el ejercicio de poder?

Si seguimos la descripción del funcionamiento del poder que Negri realiza en *Imperio*, observamos que comparte la lectura deleuzeana de que en Foucault habría implícita una transición histórica desde la sociedad disciplinaria a la sociedad de control que caracterizaría la forma en la que el poder se ejerce en las sociedades posmodernas. Si en la *sociedad disciplinaria* la dominación social se construyó a través de una red difusa de dispositivos y aparatos que producen y controlan las costumbres, los hábitos, las prácticas productivas, mediante las instituciones disciplinarias; por el contrario, señala Negri, en las *sociedades de control* los mecanismos de gobierno se vuelven más "democráticos", más inmanentes al campo social y se distribuyen completamente por los cerebros y los cuerpos, de tal modo que los sujetos mismos interiorizan cada vez más las conductas de integración-exclusión social adecuadas para este dominio. El poder se ejerce ahora a través de maquinarias que organizan los cerebros (sistemas de comunicación, redes de información) y los cuerpos con el propósito de llevarlos hacia un estado autónomo de alienación, de enajenación del sentido de la vida y del deseo de creatividad¹²⁵⁵. En efecto, en las sociedades disciplinarias la relación entre el individuo y el poder era estática ya que necesitaba de la institución y establecía una clara distinción entre exclusión/inclusión; por el contrario, en las sociedades de control el poder se hace más reticular, más inmanente, ya que no necesita de una espacialidad, sino que la producción de subjetividad – que desarrollaremos posteriormente- puede realizarse a distancia, en la cual ocupan una función central los medios de información y las nuevas tecnologías informacionales.

En *Guías* - texto posterior a *Imperio*- y luego en *Multitud* (2004), Negri afirma que la guerra es el dispositivo del biopoder en nuestras sociedades. Esto no significa que la guerra antes no haya ocupado un lugar dentro de la política. Foucault ya había advertido –al invertir el aforismo de Clausewitz- que la política es la continuación de la guerra por otros medios¹²⁵⁶. Esta inversión significó por un lado, que el desequilibrio de la "batalla final" se inscriba perpetuamente, a través de una especie de guerra silenciosa, en las instituciones, en la economía, en el lenguaje, y en los cuerpos. Por otro lado, que en un sistema político los enfrentamientos relativos al poder deban ser interpretados sólo como la continuación de la guerra. Foucault opuso esta concepción de la política y la guerra como un *continuum* a la forma clásica que consideraba la paz y la guerra como términos excluyentes y antagónicos. Sin embargo, Foucault utilizó este *modelo bélico-nietzscheano o estratégico del poder* –donde el poder era entendido como una "relación de fuerzas"- para elaborar

¹²⁵⁴ Deleuze, G. "Postdata sobre las sociedades sin control", en *El lenguaje libertario*, Ferrer, C. (comp.), Editorial Alltamera, La Plata, 1998, pp. 101-102. Deleuze señala las diferencias entre las sociedades de disciplina, en las cuales siempre se estaba comenzando de nuevo (de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica, etc.), y las sociedades de control, donde nunca se termina nada: la empresa, la formación, el servicio, etc., estados metaestables y coexistentes de una misma modulación. Otra diferencia que destaca es que las sociedades disciplinarias tienen dos polos: la firma, que indica el individuo y el número de matrícula, que señala su posición en una masa, mientras que en las sociedades de control lo esencial ya no es ni la firma ni el número, sino una cifra: la cifra es una contraseña. Ídem., p. 103

¹²⁵⁵ Cf. Hardt, M. y A. Negri. *Imperio*. Op. Cit., p. 35

¹²⁵⁶ Foucault, M. *Genealogía del racismo*. Op. Cit., pp.24-25. No obstante, Foucault afirma que en realidad el principio según el cual "la política es la guerra continuada por otros medios" es anterior a la tesis de Clausewitz, por tanto, la inversión la habría realizado éste.

su analítica del poder y dar cuenta de un funcionamiento del mismo en términos relacionales, pero luego parece abandonarlo en favor del *modelo del gobierno o de la gubernamentalidad*.

Por su parte, Negri adscribe a la tesis foucaultiana afirmando que “la paz parece no ser ya sino *la continuación de la guerra con otros medios*”¹²⁵⁷, la cual se halla ligada a la “gobernanza imperial” – expresión con la que Negri define el biopoder imperial-. La gobernanza – o gobernanza- “es el intento de inscribir los conflictos sociales y los procesos administrativos en las mediaciones particulares y singularidades del poder soberano”¹²⁵⁸. De acuerdo con esto, en Negri no habría un desplazamiento desde el modelo bélico al del gobierno sino más bien una articulación de ambas concepciones que estarían presentes en el modo en que el poder se ejerce en las sociedades posmodernas. Para Negri no debería hablarse de *estado de excepción* sino más bien de un *estado de guerra* – entendido como guerra asimétrica, no en términos de *conflicto en general*, sino llevado a cabo por lo más fuerte contra lo más débil¹²⁵⁹. lo que tiene como correlato lo que Negri denomina *policía global*, cuya función es actualizar el fundamento primario de la soberanía que consiste en mantener y reproducir el orden. El derecho de policía que funciona en el estado de guerra, tiene como objetivo reconstruir el orden social a través de la prevención, la represión y la fuerza retórica. La guerra deja de ser una estrategia del poder para conservar o conquistar nuevos territorios, y pasa a inscribirse en el interior de la sociedad, como una guerra silenciosa. Se trata de una guerra global y de duración indefinida. De este modo, para Negri, la guerra tiene un carácter generalizado y plantea su propio orden político¹²⁶⁰. Así, la guerra debe entenderse como una capacidad de estructuración y de ordenamiento. Sin embargo, ¿esto significa que la tecnología disciplinaria y la tecnología de seguridad desaparezcan y sean sustituidas por la tecnología de guerra?

Como señala Foucault no se trata de una serie en la cual una tecnología es sustituida por otra, provocando la desaparición de la precedente. Más bien tenemos una serie de dispositivos complejos en los cuales lo que va a cambiar son “las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídicos legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad”¹²⁶¹, al que ahora hay que agregarle el mecanismo de guerra. Como

¹²⁵⁷ Negri, A. “Paz y guerra” en *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*, Editorial Paidós, Madrid, 2006, p. 74

¹²⁵⁸ Negri, A. “Gobierno y gobernanza. Por una crítica de las «formas de gobierno»” en *La fábrica de porcelana*, Op. Cit., p. 168. El *estado de excepción* es la suspensión de la ley que asistimos en las sociedades posmodernas tanto a nivel nacional como supranacional. La función de la excepción permite controlar y dominar una situación fluida, en la cual se concede a la autoridad interviniente: 1) la capacidad de definir, en cada ocasión de manera excepcional, las demandas de intervención y 2) la capacidad de poner en marcha las fuerzas y los instrumentos que puedan aplicarse de diferentes maneras a la diversidad y la pluralidad de acuerdos que estén en crisis. De allí que sirva para entender el estado de guerra actual. Cf. Hardt, M. y A. Negri. *Imperio*, Op. Cit., p. 30

¹²⁵⁹ Negri, A. “Gobierno y gobernanza. Por una crítica de las «formas de gobierno»”, Op. Cit., p. 165

¹²⁶⁰ Hardt, M. y A. Negri. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Buenos Aires, 2006, p. 13

¹²⁶¹ Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 23. Es importante distinguir, como lo hizo Deleuze, lo que Foucault entiende por tecnología y por dispositivo, ya que muchas veces parece utilizarlos indistintamente. Foucault se refiere a diferentes prácticas de poder -de dominio, de gobierno, de disciplina, de normalización- y a diferentes juegos de verdad -de saber-. Del conjunto saber-poder surgen las tecnologías -que pueden tener carácter institucional pero no es necesario que lo adquieran- que constituyen al sujeto a través sus relaciones con otros hombres. Utiliza el término dispositivo, en primer lugar, para señalar un conjunto heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, reglamentos, enunciados científicos, filosóficos, etc. Es decir, la red que puede establecerse entre estos elementos. En segundo lugar, para destacar que la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos, es como una especie de juego, de cambios de posición, de modificaciones de las funciones. En tercer lugar, para indicar una especie de formación que, en un momento histórico dado, tuvo

afirma Negri “en la actualidad, el orden se invierte: la guerra contiene el control y la disciplina”¹²⁶². Lo que emerge, entonces, es una nueva configuración del dispositivo de poder. En el Imperio posmoderno, la guerra articula a la disciplina y al control, es un nuevo instrumento de gobierno a nivel mundial, instrumento privilegiado del poder en la actualidad. En este sentido expresa Negri: “El pánico, el miedo, el sentimiento de inseguridad, etc.; en resumen, numerosas formas de vitalidad pervertidas, éstos son los elementos que entre otras cosas ha desarrollado la función belicosa en el Imperio”¹²⁶³.

II. Hacia una nueva singularidad

En sus últimos escritos Foucault se ocupó de la cuestión del sujeto, señalando cómo las formas de poder constituyen a los sujetos, les asigna una propia individualidad, les liga una identidad en la que deben reconocerse y los otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que produce sujetos individuales. De este modo, advierte Foucault, nos encontramos con dos significados de la palabra *sujeto*: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por la conciencia y la autoconciencia. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta¹²⁶⁴, representan un *modo de sujeción* que produce un sujeto ligado a cierta tecnología de poder. La *subjetividad* de este modo adquiere relevancia en esta consideración del sujeto contemporáneo – o posmoderno-, ya que es la forma de relación del sujeto consigo mismo, con otros y con el mundo, determinada por su especificidad histórica. Ahora bien, ni el sujeto ni la subjetividad deben ser entendidas en el modo tradicional. La subjetividad es el resultado de las relaciones de poder en un momento histórico determinado. De este modo, el sujeto es el producto de los mecanismos de individuación que resultan de las coordenadas de poder. Como señalan Guattari y Rolnik “lo que hay es simplemente *producción* de subjetividad. No sólo producción de subjetividad individuada –subjetividad de los individuos- sino una producción de subjetividad social que se puede encontrar en todos los niveles de producción y consumo”¹²⁶⁵.

En este sentido, la *gobernanza imperial* produce nuevas relaciones entre la subjetividad humana y los objetivos administrativos, provocando una mutación en la producción de la subjetividad. Justamente en la transición de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control Negri observa que “las subjetividades producidas en las instituciones modernas se asemejaron a las partes estandarizadas de una máquina producida en una fábrica que las hiciera en serie: el preso, la madre, el obrero, el estudiante, etc. ... [por el contrario] la sociedad de control implica la producción de una subjetividad que no fija identidad, sino que es híbrida y maleable”¹²⁶⁶. La característica fundamental es que en la sociedad disciplinaria al individuo le correspondía una identidad la cual tenía asignada un rol que debía desempeñarse en un determinado lugar - por ejemplo, el obrero en la fábrica- mientras que en la sociedad de control esta subjetividad híbrida puede estar constituida por todas las lógicas de tales identidades –por ejemplo, el obrero continúa siendo tal también fuera de la fábrica, esto es, en la casa, en el club, etc.-.

Este biopoder produce individuos normalizados, articulados con otros según sistemas jerárquicos, sistemas de valores, sistemas de sumisión; no obstante, no se trata de sistemas de

como función responder a una urgencia. Cf. Deleuze, G. “¿Qué es un dispositivo?” En AA. VV., *Michel Foucault, filósofo*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 157-159

¹²⁶² Negri, A. *Guías*. Op. Cit., p. 149

¹²⁶³ Negri, A. *Del retorno. Abecedario biopolítico*. Debate, Buenos Aires, 2003, p. 69

¹²⁶⁴ Foucault, M. “El sujeto y el poder”, Op. Cit., p. 245

¹²⁶⁵ Guattari, F. y S. Rolnik. *Micropolíticas: cartografías del deseo*, Tinta Limón: Traficantes de sueños, Buenos Aires, 2005, p. 25

¹²⁶⁶ Hardt, M. y A. Negri. *Multitud*. Op. Cit., pp. 291-292

sumisión visibles y explícitos, sino como señalamos anteriormente de mecanismos que se hacen cada vez más reticulares, inmanentes y que pueden actuar a distancia, sobre las acciones de los individuos. Lo particular del biopoder imperial es que no se trata de una intervención coercitiva directa en la vida de los individuos por parte del Estado. En este sentido, Rose destaca que el gobierno de la subjetividad requiere que las autoridades actúen sobre las elecciones, deseos, valores y conductas del individuo de forma *indirecta*. No logra sus efectos a través de la amenaza de violencia o de represión, sino por la persuasión inherente a sus verdades, gracias a las ansiedades estimuladas por sus normas y en virtud de la atracción ejercida por las imágenes de la vida y del yo que nos ofrece¹²⁶⁷. La gobernanza, entonces, trabaja a distancia sobre los sujetos, forjando una simetría entre los intentos de los individuos de hacer una vida provechosa para sí mismos, y los valores políticos de consumo, beneficio, eficiencia y orden social.

Sin embargo, Negri va a destacar que en esta producción de subjetividad se origina una tensión – que ya estaría en Foucault- entre los procesos de “sujeción”, en virtud del cual el sujeto emerge como resultado del entrecruzamiento de dispositivos, y el proceso de “subjetivación”, como resistencia al efecto de dichos dispositivos. Esta consideración lo lleva a distinguir la noción de biopoder de la de biopolítica. Con el término biopoder se refiere al “régimen actual de guerra que no sólo nos amenaza con la muerte sino que gobierna la vida produciendo y reproduciendo todos los aspectos de la sociedad”¹²⁶⁸, no obstante, advierte, que el biopoder está *necesariamente* destinado a convertirse en producción biopolítica, es decir, una “acción política encaminada a la transformación y a la liberación sobre la base de la multitud”¹²⁶⁹. En efecto, Negri señala que el poder sobre a la vida tiene dos actitudes contradictorias, por un lado, funciona como organizador de la vida, como puesta en relación de los sujetos, como posible lazo de invención y resistencia, y por el otro, impone el control. Esto significa que al interior del Imperio emergen formas de resistencia y lucha en las cuales la vida afirma su potencia, es decir, su capacidad de creación, producción y subjetivación.

Ahora bien, si la subjetividad es una producción del poder ¿qué singularidad presenta la subjetividad que produce el dispositivo de guerra?

Como señalamos anteriormente, en el dispositivo de guerra la guerra no se entabla contra algo que está afuera, sino contra alguien que esta adentro; se trataría de una especie de “guerra civil”. Es una guerra infinita porque se hace inmanente y, por tanto, el enemigo no es un Estado sino figuras internas a la organización del Imperio: “enemigos públicos”, delincuentes¹²⁷⁰. La guerra adquiere la lógica de una “guerra policial” que está vinculada con la gestión diferencial de las desigualdades. Sin embargo, el dispositivo de guerra que tiene la finalidad de mantener el orden imperial y producir sujetos productivos y dóciles, se enfrenta a subjetividades de las que no puede apropiarse de la vida. A esta máquina de producción de subjetividad se opondrían, entonces, los modos de subjetivación singulares, lo que puede llamarse como lo hace Guattari y Rolnik “«procesos de singularización»: una manera de rechazar todos los modos de codificación preestablecidos, todos los modos de manipulación y control a distancia, rechazarlos para construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad que produzcan una subjetividad singular”¹²⁷¹.

¹²⁶⁷ Rose, N. *El gobierno del alma. La formación del yo (self) privado*. Rose destaca tres características que caracterizan la gestión del yo contemporáneo: 1) Las capacidades personales y subjetivas de los ciudadanos han sido incorporadas al ámbito y las aspiraciones de los poderes públicos, 2) la administración de la subjetividad se ha convertido en una tarea central para la organización moderna y 3) el nacimiento de una nueva forma de saber experto, un saber experto sobre la subjetividad.

¹²⁶⁸ Hardt, M. y A. Negri. *Multitud*. Op. Cit., p. 124

¹²⁶⁹ Ídem., p. 127.

¹²⁷⁰ Negri, A. “El imperio y la guerra” en *Movimientos en el Imperio*, Op. Cit., p. 34

¹²⁷¹ Guattari, F. y S. Rolnik. *Micropolíticas: cartografías del deseo*, Op. Cit., p. 25

La *multitud* es el concepto con el que Negri denomina a la unidad de la multiplicidad de estas singularidades -que se diferencia del “uno” ya que éste sería la negación de lo singular-¹²⁷². La noción de multitud remite a un conjunto de singularidades diversas en la que se reconoce la unidad de “lo común”, de allí su importancia como alternativa de organización política frente al imperio. La multitud se caracteriza por su autonomía y capacidad de autoorganización económica, política, social y cultural. Es la alternativa biopolítica frente al biopoder, donde se expresa la potencia de creación, comunicación y producción. A modo de ejemplo, destacamos el reconocimiento de Negri de la manifestación de la multitud en la experiencia del movimiento piquetero que se constituyó a fines de los 90 y adquirió mayor resonancia en la crisis del 2001 en Argentina¹²⁷³.

A través de ciertas experiencias comunes como el desempleo, la pobreza y la marginalidad, y de una acción de lucha común, se fueron conformando estos modos de subjetivación singulares que devinieron en el “piquetero”. El movimiento piquetero se caracterizó, como señalan Svampa y Pereyra, en primer lugar por una recreación de metodologías de acción directa, como el *piquete* o el corte de ruta, en segundo lugar, por la adopción de formas de democracia directa, como la *asamblea* y, por último, por un modelo de intervención territorial reforzado por la obtención de planes sociales y el desarrollo del trabajo comunitario¹²⁷⁴. Lo singular del “piquetero” en oposición al desempleado es su definición por su condición activa (referida a la militancia y no al trabajo). De acuerdo con esto, la condición de piquetero a diferencia del desocupado remite a una noción de resistencia y a un proceso de constitución de singularidades sociales. El concepto de desocupado, tal como se suele utilizar, si bien implica estar por fuera de las relaciones de producción, presupone que el trabajador no es nada fuera de esa relación, remitiendo de este modo a la constitución de subjetividades del dispositivo disciplinario, por el contrario, el término piquetero conlleva un reconocimiento de que el desocupado excede las relaciones de producción, es “algo” por fuera de ellas¹²⁷⁵, lo que podría considerarse como un “proceso de singularización”, una forma de resistencia. Sin embargo, hay que señalar como lo hace Negri que la crisis del 2001 no sólo consistió en cortes de ruta y acceso por los piqueteros, sino en cacerolazos de la clase media, asedios de los ahorristas a los bancos, autogestión de los trabajadores en fábricas quebradas, asambleas barriales y redes de economía populares. De dicha composición destaca como elementos constituyentes: 1) la desmentida del determinismo entre la disolución social salarial –sindicatos- y el debilitamiento de los movimientos sociales, 2) la composición política – tanto de excluidos como de incluidos en la estructura productiva-, 3) la convergencia del trabajo y de la política de la multitud – esto es, la organización de la lucha y de la producción- y 4) las dimensiones constituyentes de la política de la multitud, de un conjunto de singularidades, pero de una multiplicidad que actúa, que se autoorganiza¹²⁷⁶. Si bien estas experiencias de lucha en la Argentina fueron vistas como una manifestación de la multitud,

¹²⁷² En este sentido, la multitud se distingue de otras concepciones tradicionales: pueblo, masa y clase obrera. La multitud se opone a *pueblo* ya que éste es considerado como una unidad, mientras que la multitud es una pluralidad, es una multiplicidad de singulares. Se distingue de la *masa* ya que lo que caracteriza a ésta es la indiferenciación, mientras que la multitud reconoce la comunicación de las singularidades diferenciadas para un actuar en común. Por último, se distingue de la *clase obrera*, ya que ésta ha sido usada para excluir a todo aquel que no es trabajador mientras que la multitud es un concepto inclusivo. Cf. Hardt, M. y A. Negri. *Multitud*. Op. Cit., pp.127-128

¹²⁷³ Ídem., p. 169

¹²⁷⁴ Cf. Svampa, Maristella y Sebastián Pereyra. *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2004, p. 154

¹²⁷⁵ Cf. Mazzeo, Miguel. *Piqueteros. Notas para una tipología*, Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas, Buenos Aires, 2004, p. 32

¹²⁷⁶ Cf. Negri, A. y G. Cocco. “El trabajo de la multitud y el éxodo constituyente, o el «quilombo argentino»” en *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Negri, A. et. Al., Paidós, Buenos Aires, 2003, pp. 56-68

como una afirmación de las potencialidades, de las capacidades de cooperación y producción, no obstante, esa resistencia al biopoder global rápidamente se diluyó, mostrando que más que una actualización de “lo común” se trató de alianzas estratégicas, luchas coyunturales y compromisos sociales transitorios; incluso al interior mismo del movimiento piquetero. Sobre esta experiencia se abre la pregunta ¿es posible la emergencia de una multitud –de un conjunto de singularidades- que se enfrente al dispositivo de guerra global y logre transformarlo?

Bibliografía:

- Deleuze, Gilles. “¿Qué es un dispositivo?”, en AA. VV., *Michel Foucault, filósofo*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1990.
- “Posdata sobre las sociedades sin control”, en *El lenguaje libertario*, Christian Ferrer (ed.), Editorial Altamira, La Plata, 1998.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, La Plata, 1996.
- “El sujeto y el poder”, en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Dreyfus, H. y P. Rabinow, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely. *Micropolíticas: cartografías del deseo*, Tinta Limón: Traficantes de sueños, Buenos Aires, 2005.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Buenos Aires, 2004.
- Mazzeo, Miguel. *Piqueteros. Notas para una tipología*, Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas, Buenos Aires, 2004.
- Negri, Antonio. *Del retorno. Abecedario biopolítico*. Debate, Buenos Aires, 2003.
- *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*, Paidós, Madrid, 2006.
-
- *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Paidós, Madrid, 2008.
- [et. Al.] *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- Rose, Nikolas. *Governing the soul. The shaping of the private self*, London and N. York, Routledge, 1990.
- Svampa, Maristella y Sebastián Pereyra. *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2004.

María Andrea Torrano

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)
Argentina

Es licenciada en Filosofía por la UNC con la tesis “Michel Foucault: Una lectura de la noción de poder en Karl Marx” y becaria de Conicet para la realización del Doctorado en Filosofía en la UNC

con el proyecto de tesis: "El monstruo político en las sociedades de control. Una consideración ontológica de la monstruosidad", dirigido por la Dra. Leticia Minhot y co-dirigido por el Dr. Diego Tatián. Además es tesista en la Licenciatura en Comunicación Social de la UNC. Es miembro de los equipos de investigación: "Filosofía política de la ciencia: bases para una comprensión interdisciplinaria de la práctica científica" dirigido por la Dra. Leticia Minhot y co-dirigido la Mgter. Sandra Visokolskys y "Prudencia y reconocimiento. Una reconstrucción histórico-conceptual" dirigido por el Dr. Diego Tatián y co-dirigido por el Mgter. Carlos Longhini, ambos pertenecientes a SeCyT-CIFFyH, Universidad Nacional de Córdoba. Es adscripta a la Cátedra de Filosofía Política I a cargo del Dr. Diego Tatián en la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades y a la Cátedra Concepciones filosóficas a Cargo de la Dra. Leticia Minhot en Escuela de Trabajo Social de Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, ambas de la UNC. Es coordinadora editorial de de la Revista Internacional de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía. SIRCA Publicaciones. ISSN 1669-8401 de la Facultad de Filosofía y Humanidades y de la Facultad de Psicología, UNC. Tiene ponencias y publicaciones sobre monstruosidad, transindividualidad, biopoder y ontología relacional. Se especializa en Filosofía política, Filosofía contemporánea y biopolítica.

Algunas reflexiones sobre la relación entre democracia, desobediencia civil y derecho a la protesta" (Martín Zampino)

Más allá de su efectividad en términos de crecimiento económico, cuestión por otra parte controvertible, es una opinión generalmente aceptada que el modelo neoliberal inauguró en América Latina una nueva era de exclusión social. En ese contexto, lo que en la época de la "globalización" algunos denominan "crisis del Estado-nación" puede ser visto, en realidad, como una reformulación de su función política y social.

Mientras que la superación de la crisis de 1930 inaugura una etapa de "compromiso social" del Estado, de tal manera que se hace compatible el capitalismo como sistema productivo con la mejora en los niveles de vida de las masas¹²⁷⁷, alrededor de 40 años después ese compromiso vira hacia una práctica disruptiva por parte del Estado-nación.

La satisfacción de las necesidades de las masas deja de ser un piñón necesario para la reproducción del sistema capitalista, y el Estado deja de guardar a las masas y pasa a ser guardián del sistema.

Con ello retorna el viejo paradigma económico-liberal de escisión entre las esferas política y social. Recordemos el ejemplo hobbesiano: lo privado es la esfera de persecución de los intereses egoístas; pero los agentes sociales que tienen derecho a que el Leviatán no intervenga en sus negocios son, en el ámbito público, autores (aunque sea a partir de un contrato ficticio o de un consentimiento tácito) y no actores, lo cual los reduce a la obediencia y a la no-participación política¹²⁷⁸.

Pero no es fácil, parafraseando a Rancière, quitar la parte de los que habían conseguido ser parte. Es lógico que la exclusión choque con una resistencia. Y, en ese contexto, el "Estado Social de

¹²⁷⁷ Afirmación con la que, por otra parte, estarían sólo parcialmente de acuerdo los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt. *El hombre unidimensional*, de Marcuse, es sólo una muestra de lo que piensan los representantes de esta corriente sobre la vida del hombre *pastoreado* por el Estado Benefactor.

¹²⁷⁸ HOBBS, Thomas: EL LEVIATAN. Ediciones varias. Capítulo XVII.

derecho” se transforma en “Estado penal de excepción”¹²⁷⁹ o, en otras palabras, “la providencia gira a la penitencia”¹²⁸⁰.

En el ámbito latinoamericano esto se tradujo en una pandemia de dictaduras militares primero, y después, sobre todo desde fines de la década de 1980, en la vigencia de un Estado formalmente de Derecho cada vez más entrenado en las modalidades del desglose entre el “adentro” y el “afuera”. Si el movimiento y la reacción de los excluidos y silenciados puede ser denominado “irrupción”, la práctica estatal de desactivación y encorsetamiento frente a dicha reacción puede ser denominada “disrupción”.

Esto es: mientras desde lo social la pérdida de antiguas conquistas y de derechos consagrados genera un movimiento de apropiación de lo político, desde lo político el Estado se esfuerza por mantener lo social como algo exógeno, y pone en juego mecanismos adormecedores, más o menos violentos, que en su conjunto constituyen las prácticas disruptivas. Diversas agencias estatales pondrán en juego toda una serie de estrategias. Las agencias **políticas** apelarán al clientelismo y la cooptación, las **sociales** el subsistencialismo, las **jurídicas** a la criminalización (de la pobreza y de la protesta) y en el repertorio de las **represivas** figurarán el gatillo fácil, unidades tácticas anti-tumulto y escuadrones de la muerte¹²⁸¹.

En este trabajo nos centraremos en el desempeño de las dos agencias mencionadas al final, es decir, de las agencias jurídicas y represivas (sobre todo de las primeras) en su relación con el derecho a la protesta, visto como una forma de **desobediencia civil**. Para ello será necesario detenernos en el análisis del concepto de la desobediencia, su relación con otros conceptos similares, y su papel en el seno de la forma democrática de gobierno.

La desobediencia civil y el derecho a la protesta

Para algunos autores la desobediencia civil tiene que ver con una crisis del paradigma de la representación política, y supone que la escisión entre lo político y lo social, a que antes hiciéramos referencia, es puesta en tela de juicio por la irrupción de la multitud¹²⁸². La “acción colectiva desobediente” sería una “política de negación popular... ante mecanismos legales opresivos”.

No es difícil justificar este punto de vista. En la medida en que el Estado-nación se torna guardián de un sistema económico que expulsa a cada vez más personas hacia los márgenes de la mera sobrevivencia, intenta desactivar la protesta social apelando ya sea al expediente de la represión, ya al de la persecución penal de los militantes¹²⁸³. Y hace ambas cosas, teóricamente y en el mejor de los casos, “con la ley en la mano”, por así decir. Pero entonces nos encontramos ante un choque entre legitimidades. Pues en la medida en que vivimos en países con regímenes democráticos, al menos formalmente, se supone que nuestras leyes tienen a su favor la presunción de ser legítimas. Y esa legitimidad deriva de un respeto, aunque sea por vía representativa, del principio de “soberanía

¹²⁷⁹ RODRIGUEZ, Esteban: “Un puño sin brazo” en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Editorial La Grieta. La Plata, 2003. Página 20.

¹²⁸⁰ GONZALEZ MORAS, Juan: “Poder de policía global”. Obra citada, página 70.

¹²⁸¹ RODRIGUEZ, Esteban. Ibid. Página 25.

¹²⁸² AXAT, Julián: “La desobediencia civil ante la criminalización”, en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Página 353. En el mismo libro, Esteban Rodríguez sostiene, en un artículo titulado “La administración de la muerte”, que la crisis de representación es la irrupción de la “vida”, en la medida en que las personas comienzan a deliberar y a gobernarse directamente. Con lo cual intentan una “apropiación de lo político”. Páginas 104 y ss.

¹²⁸³ CARDELLI, Mariano: “Del discurso de la seguridad nacional al discurso de la seguridad ciudadana”, en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL”. Página 139.

popular”¹²⁸⁴. Pero, por otro lado, ¿quién puede dudar de la legitimidad de la protesta de quienes pierden su trabajo, no pueden dar de comer a sus hijos, mueren de enfermedades curables, sufren una ancianidad miserable, etcétera?

Cuando los mismos que se encargan de aplicar la ley y de mantener el orden tienen que reconocer la legitimidad de la protesta de aquellos a quienes están reprimiendo, es evidente que nos hallamos ante una situación de *alienación legal*. El derecho se aliena de sí mismo, pues persigue a quienes reclaman por derechos que el mismo sistema jurídico formalmente reconoce. Y el derecho se aliena con respecto a la población, pues se transforma en un conjunto de normas que perjudica los intereses básicos de la mayoría de las personas, pero frente a las cuales dicha mayoría tiene que permanecer sometida.

¿Qué queda, en tales condiciones, de nuestros Estados de Derecho y de nuestras democracias? Pues es un punto sobre el que hay consenso desde hace tiempo es que, como sostiene Gargarella, *“la ausencia de políticas públicas destinadas a poner en práctica los derechos sociales dificulta el involucramiento político de las personas con más desventajas y, por tanto, socava el valor total del proceso democrático.”*¹²⁸⁵

O como dice Nino:

*“Si alguien está muriendo de hambre, o se encuentra gravemente enfermo y privado de atención médica, o carece de la posibilidad de expresar sus ideas en los medios de comunicación, el sistema democrático resulta tan afectado como si tal persona no tuviera derecho al voto.”*¹²⁸⁶

Esta toma de conciencia acerca de que el Estado, con sus prácticas disruptivas, no hace más que castigar a los castigados, y de que el derecho penaliza a las víctimas del derecho, ha llevado a un grupo de autores a considerar que los resortes del Estado de Derecho se disponen, de por sí, para la persecución y para la exclusión de la política.

Cualquier intento de protesta será visto, así, como una agresión a la institucionalidad. Los manifestantes pueden ser vistos, entonces, como “revoltosos”, “subversivos” o “terroristas”. Y cuando el peso de la ley recae sobre ellos, se manifiesta en toda su crudeza el grado y el sentido en que el sistema jurídico está alienado y es alienante. Como dice Rodríguez:

“¿Cómo funciona el proceso penal? Descontextualizando los eventos de su entorno social, separándolos de su dimensión histórica. Lo único que le interesa a la justicia son las acciones que alguien pudo haber cometido, puesto que son las acciones las que permiten encuadrar las conductas en los tipos penales... Se sabe: dado A debe ser B. Robó, marche preso. No interesa por qué hizo lo que hizo... en este sentido la justicia tendrá dicho que de hacerlo, de llegar a

¹²⁸⁴ No se nos escapa que el problema parece ser, precisamente, el de la relación entre *representación y soberanía popular*. Los autores que se entusiasman con la irrupción, y con la posibilidad de la participación directa de las multitudes, no han acertado todavía en la generación de un modelo potable para el problema de la relación entre democracia y masividad. Más allá de este problema no resuelto, podemos acordar con Gargarella en que la mayoría de nuestros diseños institucionales se inspiran en un principio de desconfianza en la participación. Con el artículo 22 de la Constitución Argentina, por ejemplo, “la opción que se tomó... fue... quitarle o no reconocerle poder a la ciudadanía porque no se le creía, porque se le temía, porque se pensaba que iba a ser incapaz de convertir sus pasiones en razones”. Se quiso, en consecuencia, y se logró, según Gargarella, aislar a los representantes para tornarlos inalcanzables para una ciudadanía irascible y apasionada. Cfr. GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Ad-Hoc, Buenos Aires, 2005. Página 147.

¹²⁸⁵ ALEGRE, Marcelo y GARGARELLA, Roberto (coordinadores): EL DERECHO A LA IGUALDAD. LexisNexis. Buenos Aires, 2007. Página 135.

¹²⁸⁶ NINO, Carlos: THE CONSTITUTION OF DELIBERATIVE DEMOCRACY. Yale University Press, New Haven, 1996. Página 199.

incorporar su contexto, estaría incurriendo en cuestiones políticas que constitucionalmente hablando no le incumben..."

Y también

*"La ley y sus intérpretes se caracterizan antes que por visualizar un problema social, por encubrirlo... El problema ya no será el sistema sino el hecho de que alguien está violando la ley. La cuestión es que alguien se apartó de las reglas de juego; y no el juego que se nos hace jugar"*¹²⁸⁷

Aprovecharemos esta caracterización del sistema penal así como de su fundamento para avanzar en la reflexión. En primer lugar, hay serias reminiscencias a Kelsen en la crítica. Se plantea la idea de imputación (dado un hecho A debe ser un hecho B) y se la combina con una teoría explícitamente abandonada por el jurista austríaco: la del juez mecánico que "encuentra" el derecho, no lo "crea". Así, el juez sería una especie de autómatas que aplica, en este caso, las tipificaciones penales.

La pregunta crucial aquí es: ¿puede un juez proceder de otra manera, o sea, "contextualizando" el caso sometido a su consideración en vez de proceder a un sistemático "encubrimiento"?

El hecho es que sí. Como poder, **puede**. Nosotros mismos hemos sostenido, en otro lugar¹²⁸⁸, la belicosa hipótesis de que la Teoría Pura del Derecho kelseniana, por lo menos en su versión posterior a 1960, llena de vida y de política el funcionamiento del sistema jurídico, en lugar de vaciarlo (tal como se supone en la interpretación tradicional, inspirada en las lúcidas críticas de Carl Schmitt y Hermann Heller). Puesto que, de acuerdo con la *teoría de la creación graduada del derecho*, para determinar lo que es derecho no alcanza con un acto de conocimiento, no alcanza con saber lo que prescribe la norma de orden superior, sino que hay que añadir a ese acto de conocimiento otro de voluntad, esto es, una decisión.

¿Cómo justificar si no el hecho de que, hace ya mucho tiempo, un integrante de la Corte Suprema de los EEUU, William Brennan, haya argumentado en un fallo a favor de un grupo de manifestantes que habían bloqueado el tránsito vehicular en la ciudad?¹²⁸⁹ Quizá el argumento de Brennan, o Brennan mismo, hayan sido excepcionales. Pero podemos aplicar aquí con éxito un principio cognoscitivo schmittiano: lo normal nada prueba, lo excepcional lo prueba todo¹²⁹⁰.

Por lo demás, mencionamos este caso por tratarse de uno paradigmático. Es decir, por tratarse de un integrante de la Corte Suprema del país que se halla a la cabeza del "Imperio".

En consecuencia, podría sostenerse que la relación que Rodríguez plantea como *necesaria* entre proceso penal y descontextualización de los eventos, y entre Estado de Derecho y persecución y exclusión de la política, sea sólo una relación *contingente*.

Esto no implica negar que, como sostiene Gargarella para el caso argentino, "el derecho a criticar a las autoridades no parece ocupar un lugar privilegiado en la escala de valores de funcionarios públicos, jueces y fiscales"¹²⁹¹. Ni que la Corte Suprema argentina ha sido casi siempre cómplice de los poderes establecidos a la hora de restringir los derechos de quienes protestan. Y que tal restricción se ha basado en una notable pobreza argumentativa y discrecionalidad¹²⁹². Ni que

"...luego de doscientos años de vida independiente, la Argentina, como tantos otros países, sigue careciendo de una red de instrumentos

¹²⁸⁷ RODRIGUEZ, Esteban: "El puño sin brazo", en *Obra citada*. Páginas 29 y ss.

¹²⁸⁸ ZAMPINO, Martín: *LO POLITICO Y LO JURIDICO. KELSEN EN UNA SALA DE ESPEJOS*.

Ponencia presentada a las Séptimas Jornadas Nacionales de Filosofía y Ciencia Política, Mar del Plata, 2007. Inédito.

¹²⁸⁹ En "Adderley v. Florida, 385 US 39 (1966), voto disidente.

¹²⁹⁰ SCHMITT, Carl: *TEOLOGIA POLITICA*. Struhart y Cía. Buenos Aires, 1985. Página 35 y ss.

¹²⁹¹ GARGARELLA, Roberto: *EL DERECHO A LA PROTESTA*. Página 29.

¹²⁹² *Ibid.* Página 20.

que tome posible, para todos sus ciudadanos, expresar sus demandas y pedir cuentas por la insatisfacción de ellas.”¹²⁹³

Pero sí implica reconocer que es posible (y necesario, si se quiere) realizar, en el seno del Estado de Derecho, reformas que:

- g) permitan al sistema basarse en un diálogo genuino y equitativo entre las diferentes ramas del poder, así como entre ellas y la población,¹²⁹⁴
- h) reduzcan o hagan desaparecer el coste de discrepar¹²⁹⁵, y
- i) contribuyan a generar una ciudadanía activa, a mantener al gobierno bajo crítica permanente y a asegurar la responsabilidad de los funcionarios frente a la ciudadanía.¹²⁹⁶

Semejante reconocimiento deja la puerta entreabierta para considerar la protesta en particular, y la desobediencia civil en general, no sólo como una práctica política de irrupción, sino principalmente como una “acción colectiva ética y constitucionalmente justificable”¹²⁹⁷ (el subrayado es nuestro – Martín Zampino-).

Una vez que hemos dado este paso, la protesta y la desobediencia se muestran compatibles con el Estado de Derecho, al menos en idea. No es nuestro objetivo entrar aquí en polémicas acerca de la problemática relación entre liberalismo y democracia, a pesar de lo cual nos atrevemos a fijar como premisa la idea de que la democracia liberal es el sistema que con más éxito ha intentado conciliar la libertad privada con la pública, o, como dice Gargarella, por lo menos ha hecho hincapié en que “el compromiso con la autonomía individual reconoce una continuidad en el principio del autogobierno colectivo”.¹²⁹⁸

Ello nos conduce a considerar la democracia como una forma de gobierno en el cual la toma de decisiones se hace, o debe hacerse, a partir de *un debate público robusto*.¹²⁹⁹ Eso supone, como alega Gargarella,

“...defender un arreglo institucional en donde, por ejemplo, no sólo se deje de lado la censura previa, sino que además se procure asegurar que las distintas voces (demandas, quejas) presentes en la sociedad puedan ser escuchadas.”¹³⁰⁰

De los autores en boga, es Habermas el que más ha profundizado en la fundamentación filosófica del modelo democrático-liberal. Ha sostenido, por ejemplo, que el Estado de Derecho no sólo debe sino que además puede de ser moralmente justificado. Tal justificación se construye a partir de un reconocimiento equitativo de las esferas de autonomía de los diferentes sujetos. Y dicho reconocimiento debe arrancar con una institucionalización jurídica de lo que Habermas denomina “principio de discurso”, esto es, una norma moral de acuerdo con la cual

“Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales.”¹³⁰¹

¹²⁹³ Obra citada. Página 125.

¹²⁹⁴ ALEGRE y GARGARELLA, obra citada. Página 143.

¹²⁹⁵ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Página 260.

¹²⁹⁶ Ibid. Página 228.

¹²⁹⁷ AXAT, Julián: “La desobediencia civil ante la criminalización”, en EL DERECHO A LA PROTESTA, obra citada, página 361.

¹²⁹⁸ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Página 40.

¹²⁹⁹ Cfr. al respecto, ELSTER, Jon: DELIBERATIVE DEMOCRACY. Cambridge University Press. Cambridge, 1999; HABERMAS, Jürgen: FACTICIDAD Y VALIDEZ. Trotta. Madrid, 2000; NINO, Carlos: LA CONSTITUCION DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA. Gedisa. Barcelona, 1996; etcétera.

¹³⁰⁰ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Página 41.

¹³⁰¹ HABERMAS, obra citada, página 172.

Habermas llega a esta propuesta luego de haber recorrido un camino filosófico arduo y escabroso. No estamos en condiciones de explorarlo aquí¹³⁰². Sólo mencionaremos que al secarse las fuentes sacras de legitimidad del derecho, como consecuencia del inicio de la *edad posconvencional de justificación* (consecuencia tanto de los procesos de complejización social cuanto del proceso de racionalización progresiva, de los cuales nos han hecho tomar nota Durkheim y Weber, entre otros) el derecho y el poder deben recurrir a otras fuentes de legitimación.

Entonces, como señala Bovero

*“...si no es posible hacer derivar una norma revestida de poder legítimo de otro poder que no sea un poder de hecho, no veo otra manera de sostener la superioridad de la norma sobre el poder, y del poder legal como tipo de poder legítimo, si no es considerando la obligación de obediencia contenida en la norma como fruto de la misma voluntad de los coasociados.”*¹³⁰³

Aquí nos hallamos ya en el cogollo del problema. Pues antes hicimos referencia a la manera cómo, reprimiendo a los excluidos, el derecho sanciona a los ya castigados.

¿qué papel juega la voluntad reprimida en la construcción política de la autonomía colectiva? ¿qué ocurre con el deber de obediencia de aquellos que ven cómo sus derechos son expropiados por el mismo sistema jurídico que debería garantizarlos?

Habermas sostiene que el Estado democrático de Derecho no fundamenta su legitimidad sobre la pura legalidad. Que la legalidad, ante la muerte de la Metafísica, debe responder ante el tribunal superior de la moral discursiva. En consecuencia, el consenso cristalizado en una normativa legal es susceptible de revisión, pues todo consenso fáctico pudo haber sido fruto de un engaño o de la coerción¹³⁰⁴. Así las cosas, el Estado de Derecho no puede exigir de sus ciudadanos una obediencia jurídica incondicional, sino cualificada.

Por esta vía llega Habermas, finalmente, a la consideración de la *desobediencia civil* como una “piedra de toque para una comprensión adecuada de los fundamentos morales de una democracia”¹³⁰⁵.

La idea sería que, como los que sufren injusticia no tienen generalmente abundancia de facultades o de oportunidades como para hacer sentir su influencia, la desobediencia civil suele ser la última oportunidad para corregir los errores en el proceso que Kelsen denominó de “creación graduada del derecho”.

Por otra parte Habermas argumenta, siguiendo a Dworkin, que como el derecho y la política se encuentran siempre en relación de adaptación y revisión mutua, lo que aparece prima facie como una desobediencia puede ser el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia. No hay que olvidar que la historia del reconocimiento de los derechos fundamentales se muestra como un proceso de aprendizaje colectivo y, en cuanto tal, se trata de una empresa accidentada e inacabada¹³⁰⁶.

¹³⁰² Ya lo hemos hecho en otros lugares, por ejemplo ZAMPINO, Martín: JUSTICIA, DEMOCRACIA Y DERECHOS SUBJETIVOS. Ponencia presentada al IV Congreso Nacional de Derecho Político. Rosario, 2007. Trabajo inédito.

¹³⁰³ BOVERO, Michelangelo: “Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder”, en BOBBIO, Norberto et al.: ORIGEN Y FUNDAMENTOS DEL PODER POLÍTICO. Grijalbo. México-Barcelona-Buenos Aires. Página 56.

¹³⁰⁴ Como ya nos lo señalara Rousseau en su DISCURSO SOBRE EL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES.

¹³⁰⁵ HABERMAS, Jürgen: ENSAYOS POLÍTICOS. Península. Barcelona, 1988. Página 57.

¹³⁰⁶ HABERMAS, obra citada. Páginas 60 y 61.

Hannah Arendt ya había señalado lo mismo en un ensayo sobre la desobediencia civil, escrito a comienzos de la década de 1970: la ley estabiliza cambios que son resultado de acciones extrajurídicas; por tanto, la Constitución ofrece la posibilidad *cuasi-legal* de la contravención¹³⁰⁷.

Habermas razona de manera parecida. Al sostener que es posible y necesaria una fundamentación moral del Estado de Derecho, está diciendo que dicho Estado “trasciende sus propios ordenamientos positivos mediante una desconfianza institucionalizada hacia sí mismo”¹³⁰⁸. Ese es el motivo por el cual todo Estado democrático de derecho que se precie de tal, “seguro de sí mismo, considera la desobediencia civil como componente normal de su cultura política”¹³⁰⁹.

Gargarella sostiene, en consonancia, que deben ser bienvenidas las acciones de los más críticos, pues nos obligan a repensar el sentido y el valor de nuestro derecho y de nuestro proceso de construcción de voluntad colectiva. Y señala que inclusive Thomas Jefferson advertía la necesidad de las protestas y de los levantamientos, aun de los no legítimos, para mantener a los gobiernos dentro de ciertos límites y a la ciudadanía implicada (lo cual está en consonancia con la ya afirmada relación entre democracia y debate público robusto)¹³¹⁰.

Los mismos motivos por los cuales Habermas considera que la desobediencia civil debe formar parte de la cultura democrática son los que impulsan a Gargarella a levantar la consigna de que el derecho de protestar debe ser visto como un “superderecho” o como el “primer derecho”. Su no-reconocimiento o penalización puede generar un “paulatino encapsulamiento de la sociedad en sus asuntos privados, al advertirse la decisión del gobierno de no aceptar cuestionamientos radicales”¹³¹¹.

Es evidente, sin embargo, que la mayoría de las expresiones públicas de la ciudadanía acarrearán costos y molestias para terceros. Y si bien en casi todas las definiciones de *desobediencia civil* se hace mención de su cualidad de no violenta, parece que la idea de no violencia tiene que ver menos con la pretensión de G. Frankenberg (“garantiza la identidad física y moral del enemigo de la protesta o de terceros inocentes”) que con la observación más realista de Ralf Dreier (“la no violencia no excluye siempre elementos de coacción y es compatible con la presión psíquica y la restricción de las libertades de movimientos de terceros”)¹³¹².

Nos encontramos, así, en el terreno sinuoso de la lucha o el choque entre derechos. Según Julián Axat¹³¹³ los derechos enfrentados, por lo menos en el caso de las protestas en Argentina, son: de un lado, el derecho a la libertad de expresión, a la libertad de conciencia, el derecho de reunión y el derecho de peticionar a las autoridades; y del otro el derecho a transitar por la vía pública.

Para Gargarella, por su parte, los derechos involucrados son los de expresarse y reunirse y peticionar a las autoridades; versus los de preservar el tránsito o el libre comercio interprovincial, preservar la propiedad privada y contar con una sociedad tranquila y ordenada¹³¹⁴.

En términos de Axat, la Agencia Judicial tiene ante sí la opción de basar sus sentencias en el respeto a la Constitución Nacional o en el respeto al artículo 194 del Código Penal argentino. Y como se comprueba que, en la mayor parte de los casos, los jueces argentinos privilegian fundamentar sus decisiones en la norma derivada y no en la fundamental, Axat concluye en que la

¹³⁰⁷ ARENDT, Hannah: TIEMPOS PRESENTES. Gedisa. Barcelona, 2002. Página 134.

¹³⁰⁸ HABERMAS, íbid. Página 59.

¹³⁰⁹ Op. Cit. Página 54.

¹³¹⁰ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA, obra citada. Páginas 232 y 226.

¹³¹¹ Ibid. Página 227.

¹³¹² Citados por HABERMAS en ENSAYOS POLÍTICOS. Obra citada, página 56.

¹³¹³ “La desobediencia civil ante la criminalización”, en LA CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 370.

¹³¹⁴ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, páginas 41 y 45.

máquina penal es una armadura o escudo de la forma "representacional-procedimental" de hacer política.

Gargarella coincide con el diagnóstico fáctico de Axat: es verdad, los jueces, en su mayoría, piensan la Constitución desde el derecho penal. Es decir, no desde los derechos que nos asisten como ciudadanos, sino desde los reproches que merecemos por nuestros excesos¹³¹⁵.

Pero esto implica que en el delicado equilibrio entre democracia y liberalismo, soga sobre la cual camina el Estado de Derecho, la primera ha cedido en la pulseada frente al segundo. La protesta se ve menos como la única chance de cambiar de rumbo y como la angustiada reacción de grupos sistemáticamente silenciados, y pasa a ser vista más como una afrenta de un grupo de aprovechadores que atentan contra la libertad individual y la libertad de comercio.

Pero semejante respuesta represiva "compromete al Estado con el tipo de injusticia que el mismo Estado debiera erradicar"¹³¹⁶.

De allí que Habermas sostenga que cuando los fiscales y jueces persiguen a los que quebrantan normas ejerciendo su derecho a protestar como si fueran criminales, incurren en un *legalismo autoritario*¹³¹⁷. Semejante respeto por la ley no es más que una excusa para remover, del escenario de la aparición pública, manifestaciones que puedan empujar a la sociedad en su conjunto a una reflexión acerca de la forma en que los derechos fundamentales de muchos ciudadanos son pisoteados o, más abstractamente, del rumbo que hemos tomado como sociedad.

Pero además, dicho respeto por la ley es más que ambiguo. Pues, como señaló Arendt¹³¹⁸, la ley no queda menos vulnerada por la desobediencia civil que por un crimen común. Y, sin embargo, contrasta el grado de permisividad legal frente al crimen, con la poca tolerancia hacia las manifestaciones de protesta. Con el agravante de que sólo por mala voluntad puede dejar de reconocerse la diferencia entre una infracción que persigue furtivamente un interés privado y la contravención al descubierto que supone la desobediencia civil.

Pero, si bien no lo hacen así, los magistrados tienen la obligación, sostiene Gargarella, de proteger prioritariamente los derechos más cercanos al "nervio democrático"¹³¹⁹. Y si bien es cierto que la protesta puede dar lugar a que se cometan ciertos abusos, la necesidad de ponerles coto no debería usarse como vía para limitar el derecho de los ciudadanos a hacer audibles sus quejas¹³²⁰.

Porque esas quejas generalmente no atentan contra el sistema jurídico-político, sino que reivindican los mismos principios en que éste se funda. La desobediencia civil generalmente es un rulo sobre sí, una mirada hacia adentro, una reivindicación de derechos ya consagrados aunque no estén fácticamente reconocidos. En ese sentido, interpretamos que Habermas ve en el acto protestar un argumento más del discurso político, una antítesis más en la construcción dialéctica de la voluntad colectiva. Por eso se detiene sobre todo en su carácter simbólico¹³²¹. Las normas que mediante la protesta se dejan de respetar, no se rompen por el gusto de romperlas, sino que se rompen calculadamente para llamar la atención y así apelar a la capacidad de razonar y al sentido de justicia de la mayoría. La desobediencia "pretende incitar un nuevo debate"¹³²². Se trata, como señala Arendt, de "minorías organizadas que se enfrentan y apelan a mayorías calladas pero no mudas"¹³²³.

¹³¹⁵ Ibid. Página 74.

¹³¹⁶ Ibid. Página 45.

¹³¹⁷ HABERMAS, J.: ENSAYOS POLITICOS. Obra citada, página 64.

¹³¹⁸ Obra citada. Páginas 127 y 128.

¹³¹⁹ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, página 50.

¹³²⁰ Ibid. Página 45.

¹³²¹ HABERMAS, J.: ENSAYOS POLITICOS. Obra citada, página 54.

¹³²² Ibid. Página 55.

¹³²³ ARENDT, obra citada, página 148.

El hecho de que se apele a las mayorías “calladas” evidencia que la desobediencia civil pone en juego los mecanismos de legitimación que son propios del Estado de Derecho. Sin embargo conviene tomar nota, como señala Axat, de que “la acción colectiva desobediente puede funcionar como pero también exceder un reclamo de justicia social constitucional”¹³²⁴. Lo cual nos da pie para realizar una serie de diferenciaciones.

La desobediencia civil frente a otras formas de protesta

El apartado anterior nos permitió corroborar que, a pesar de todas las experiencias que nos conminan a pensar que el Estado de Derecho es intrínsecamente hostil ante la posibilidad de la desobediencia, muy por el contrario forma parte necesaria de la construcción de un robusto Estado democrático de Derecho la necesidad de reconocerla.

Sin embargo, hemos de reconocer que la desobediencia civil es sólo una de las formas posibles de protesta. Lo cual significa, hay muchas maneras de desobedecer la ley, y no todas serían legítimas desde la perspectiva del Estado de Derecho.

Podemos comenzar nuestra discriminación partiendo una de las definiciones más famosas de desobediencia civil: la de Rawls¹³²⁵:

“... un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno.”

El autor inglés agrega que, semejante acto, debe dirigirse contra casos de injusticia manifiesta, después de haber agotado las posibilidades de acción legal y sin poner en peligro el funcionamiento del orden constitucional.

El primer y el segundo requisitos merecen aclaración. La injusticia manifiesta sólo la podemos entender claramente si la interpretamos desde el modelo habermasiano, es decir, a partir del *principio de discurso*: la élite política ha generalizado intereses no susceptibles de generalización y, al mismo tiempo, ha dejado de lado intereses generalizables. Caso contrario, caeríamos en el relativismo de las concepciones de justicia materiales. Y en cuanto a agotar las posibilidades de acción legal, la situación de alienación propia del *legalismo autoritario* hace innecesario que cada grupo que proteste circule una y otra vez por pasillos de congresos o tribunales sordos a sus reclamos.

Por otra parte, podemos agregar a esta definición elementos que se desprenden de lo que venimos exponiendo. El acto es generalmente grupal. Y su objetivo es interpelar al resto de la población con el fin de generar un debate público.

Lo dicho nos permite diferenciar la desobediencia civil de otros fenómenos que se le parecen. No es lo mismo, por ejemplo, que la *objeción de conciencia*. Ya que en este caso el protagonista es un solo individuo (pueden ser muchos, pero cada uno realiza su objeción por separado, a solas con su conciencia, por así decir). Puede cuestionarse, además, que la objeción de conciencia sea un acto político. Puesto que, aunque puede generar debate público, esa no es su finalidad. Como sostiene Arendt, Thoreau no apeló a “la relación moral” del ciudadano con la ley, sino a la conciencia. Y “la conciencia es apolítica”, ya que “el poder de una opinión no depende de la conciencia sino del número de los que la comparten”¹³²⁶.

¹³²⁴ AXAT, Julián: “La desobediencia civil ante la criminalización”, en LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 354.

¹³²⁵ RAWLS, John: TEORIA DE LA JUSTICIA. Fondo de Cultura Económica. México, 1978. Página 405.

¹³²⁶ ARENDT, obra citada. Páginas 119 y 125.

Cuando lo que entra en acción es un grupo, allí tenemos la posibilidad de la protesta. Por supuesto que la protesta puede ser legal, en cuyo caso no tiene nada que ver con la desobediencia. Al mismo tiempo, existe la protesta que quiebra algunas normativas legales y que va más allá de la desobediencia.

En ese sentido, es interesante la contraposición que elabora Axat entre *desobediencia civil* y *desobediencia radical*¹³²⁷. Mientras la primera sólo quiere recuperar derechos constitucionales denegados, la segunda quiere derogar el orden político-constitucional en su conjunto (en ese caso la protesta se transformaría en un movimiento con potencia derogatoria y constituyente). Es decir, mientras que la desobediencia civil es intrasistemática y constitucional, la desobediencia radical es contrasistemática, inconstitucional y subversiva.

Gargarella hace una caracterización parecida. Distingue entre desobediencia civil y *resistencia*. La diferencia estaría en que ésta admitiría mayores dosis de violencia, por oposición a la primera que sería no violenta (oposición que en este mismo escrito hemos relativizado: la diferencia entre desobediencia civil y resistencia sería de grado). Y dentro de la resistencia habría que diferenciar:

- *resistencia constitucional*: “violaciones (a veces violentas) del derecho positivo, destinadas a frustrar leyes, políticas o decisiones del gobierno de turno”¹³²⁸, de la
- *resistencia a la autoridad*: “acciones violentas, contrarias a derecho, llevadas a cabo por sujetos que sienten que el orden legal trabaja en su contra”¹³²⁹.

Ahora bien: frente a estas distintas formas de quebrantamiento del derecho ¿cómo deben reaccionar los funcionarios de la estructura de poder desafiada?

No podemos detenernos aquí en otras formas que no sean el Estado de Derecho.

Es muy difícil, aun para semejante tipo de estado, ser tolerante frente a acciones abiertamente destituyentes. Sin embargo, como bien señala Axat, que un movimiento social no se funde en el orden constitucional no quiere decir que carezca de legitimidad¹³³⁰. Desde el punto de vista adoptado en el presente trabajo, la legitimidad sólo puede pasar por el nivel de universalizabilidad de los intereses y valores reivindicados por los desobedientes, sin importar si son civiles o radicales.

Un punto, sin embargo, merece ser destacado: el quebrantamiento del derecho no puede justificarse legalmente¹³³¹. Por eso una de las notas del comportamiento desobediente es el de admitir las consecuencias penales que pudieran sobrevenir.

La desobediencia civil es, entonces, una institución excepcional en el sentido gnoseológico schmittiano: está dentro y fuera del ordenamiento jurídico de los Estados democráticos de Derecho. Ella

*“... tiene que moverse en el umbral incierto entre legalidad y legitimidad. Solamente en este caso se hace manifiesto que el Estado democrático de Derecho, con sus principios de legitimación constitucional, trasciende a todas las configuraciones de su manifestación jurídico positiva. Como quiera que, en última instancia, este Estado renuncia a exigir obediencia de sus ciudadanos por razones que no sean la de la convicción en la legitimidad del ordenamiento jurídico, la desobediencia civil pertenece al patrimonio irrenunciable de toda cultura política madura.”*¹³³²

Ese es el motivo por el cual tanto Rawls como Dworkin proponen una penalización modificada: los tribunales deben admitir que la desobediencia civil no es un delito como los demás.

¹³²⁷ AXAT, obra citada. Páginas 363 a 365.

¹³²⁸ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, página 207.

¹³²⁹ Ibid. Página 211.

¹³³⁰ AXAT, obra citada. Página 365.

¹³³¹ ARENDT, obra citada. Página 149.

¹³³² HABERMAS, J.: ENSAYOS POLITICOS. Obra citada, página 63.

Más allá va Axat, quien sugiere que las Agencias Judiciales deben obviar punir “en función de la adecuación social del acto desobediente”¹³³³. Incluso menciona la posibilidad de la “ponderación mitigante” de la desobediencia civil. Esto implica que aunque los magistrados se encuentren frente a un acto indudablemente delictivo, porque

“... el acto desobediente es Típico, Antijurídico y Culpable; sin embargo, pueden existir razones de política criminal que alcancen a ponderar la situación al punto de suspender parcialmente o en su totalidad la reacción punitiva del Estado.”¹³³⁴

Y quizá más lejos todavía encontramos la propuesta realizada por Arendt, quien hace cuarenta años, al reflexionar sobre la situación de los Estados Unidos, proponía la institucionalización política de la desobediencia civil:

“El primer paso sería garantizar a las minorías que practican la desobediencia civil el mismo reconocimiento que a los numerosos grupos de interés (que por definición también son minoritarios) del país, y actuar con los grupos de desobediencia civil de la misma manera que con los grupos de presión, a los que se les permite por medio de sus representantes –esto es, los registrados como representantes de lobbies- **tener influencia sobre dictámenes y apoyar a sus adeptos** del Congreso aplicando métodos persuasivos.”

Ahora bien, más allá de estas propuestas, justificables y hasta exigibles desde lo teórico, lo cierto es que no cuesta imaginar una cerrazón institucional frente a ellas por parte de un Estado formalmente de Derecho que está jurídicamente alienado. Lo contrario sería tanto como esperar la liberación a partir de un acto voluntario de los opresores. Gargarella considera el caso argentino: los jueces carecen de incentivos institucionales para fallar en defensa de los derechos vitales para la vigencia del orden democrático. Y como si eso fuera poco, la estructura institucional en su conjunto no brinda herramientas para reaccionar frente a las decisiones de los magistrados que resultan “insultantes de la dignidad democrática”¹³³⁵. Son los no tenidos en cuenta los que deben reclamar su parte. Y para realizar dicho reclamo, los ciudadanos sólo tienen piedras: las de papel y las otras¹³³⁶.

Breve noticia sobre el papel de las agencias represivas frente a la desobediencia civil

Los últimos puntos discutidos se han centrado en la postura de las agencias judiciales frente a la desobediencia civil. Hemos visto las vías que se abren en cuanto a la penalización o no penalización de los actos desobedientes. Y también hemos tomado nota del funcionamiento de la Justicia de algunos países, Argentina entre ellos, en los cuales un derecho alienado pone por encima de la vigencia de principios y garantías constitucionales el respeto del código penal. El legalismo autoritario argentino encuentra sus argumentos en artículos como el 194, el 149, el 168 y el 212 del Código Penal.

Pero todo esto es sólo un momento del encorsetamiento. Al lado del trabajo de las agencias judiciales se encuentra la faena complementaria pero con mucho más frecuente del derecho procesal y penal policial y sus amplios poderes excepcionales. Como sostiene Villarruel:

“Además de la criminalización de la protesta por vía judicial, está el poder de modelar conductas mediante el hostigamiento policial...”¹³³⁷

¹³³³ AXAT, obra citada. Página 376.

¹³³⁴ Ibid. Página 390-391.

¹³³⁵ GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Obra citada, páginas 148 y 151.

¹³³⁶ Ibid. Página 128.

¹³³⁷ VILLARRUEL, Fabio: “Siete notas sobre la inoperancia del sistema penal con relación a la criminalización de la protesta social”, en LA CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 129.

Un ejemplo de hostigamiento es lo que en algunas provincias argentinas se conoce como DAI (detención por averiguación de antecedentes), que concede al personal policial la potestad de detener y mantener a disposición, de manera totalmente discrecional, a cualquier ciudadano por espacios que van de las 12 a las 24 horas, según la jurisdicción.

Dos cosas hay que observar con respecto a semejante práctica.

En primer lugar, que no hay que buscar el motivo de la detención en la comisión de un delito, en la tentativa de cometerlo, o en una contravención. El motivo de la detención es la mera sospecha. Lo cual hace que la detención dependa del "olfato" del policía que la realiza o, peor aún, de las características físicas o los indicadores de status del detenido:

*"La fórmula, cuya aplicación exclusiva depende del agente policial, sin que en la secuencia intervenga otro órgano del Estado, ofrece una significativa capacidad para administrar todo el poder simbólico sobre ciertas personas, amén del poder concreto que se ejerce sobre los cuerpos... La DAI resulta la expresión concreta de las ideas que fundan la sociedad liberal: libre mercado-responsabilidad individual. Con el esquema de la culpa individual, la sociedad se presenta como un actor secundario y pasivo, en cuyo seno se desarrolla una guerra contra los desviados, que no es más que suponer la ajenidad de cualquier situación de conflicto social."*¹³³⁸

En segundo lugar, Tiscornia, Eibaum y Lekerman han demostrado con estadística fehaciente¹³³⁹ que la aplicación de la DAI no ha reducido la existencia de delitos. Lo cual permite inferir que su función está más cerca del control de la protesta que del combate a la inseguridad.

Como señala Caravelos, es imperioso llamar la atención sobre el hecho de que la privación de la libertad por DAI o instituciones similares es mucho más frecuente que la pena dictada por sentencia judicial. Sin embargo, la práctica disruptiva que el Estado efectúa por medio de las agencias represivas en general, y las prácticas policiales en particular, rara vez son objeto de estudio.

Por falta de espacio deberemos dejar para otra ocasión el desdoblamiento que algunos autores captan en el accionar de la agencia represiva. Pues la criminalización de la protesta, en tanto estrategia ofensiva, es acompañada por una criminalización defensiva, esta vez dirigida contra los propios integrantes de la fuerza policial, cada vez que se protagonizan excesos en la represión o casos de gatillo fácil. Estrategia que, otra vez, exonera al propio Estado de toda responsabilidad. Y la hace recaer exclusivamente sobre los individuos.

Es vital que una teoría crítica se inmiscuya también en dicho ámbito señalando, como de costumbre, la distancia que existe entre lo que es y lo que debe ser. Y quizá sea tremendamente fructífero el señalamiento de esta distancia, porque aunque pueda sonar como objetivo de mínima, hoy

*"...resulta tal el descontrol de las agencias policiales y judiciales que (el mero hecho de) hacerles cumplir la ley puede no sólo modificar ciertas relaciones de poder sino incluso resultar hasta un acto revolucionario."*¹³⁴⁰

¹³³⁸ CARAVELOS, Sofía: "Documentos por favor" en LA CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA SOCIAL. Obra citada, página 123.

¹³³⁹ TISCORNIA, Sofía; EIBAUM, Lucía y LEKERMAN, Vanina. DETENCIONES, FACULTADES Y PRACTICAS POLICIALES EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES. Centro de Estudios Legales y Sociales y Centro de Estudios para el Desarrollo. Páginas 48 y 49.

¹³³⁹ VILLARRUEL, Fabio: "Siete notas...", obra citada. Página 136.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ARENDT, Hannah: TIEMPOS PRESENTES. Gedisa. Barcelona, 2002.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola y PASQUINO, Gianfranco: DICCIONARIO DE POLITICA. Tomo I. Siglo XXI. México 1998.
- ELSTER, Jon: LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA. Gedisa. Barcelona, 2001.
- GARGARELLA, Roberto y ALEGRE, Marcelo: EL DERECHO A LA IGUALDAD. LexisNexis. Buenos Aires, 2007.
- GARGARELLA, Roberto: EL DERECHO A LA PROTESTA. Ad Hoc. Buenos Aires, 2005.
- HABERMAS, Jurgen: ENSAYOS POLITICOS. Península. Barcelona, 1988.
- HABERMAS, Jurgen: FACTICIDAD Y VALIDEZ. Trotta. Madrid, 2000.
- IGLESIAS, Esteban: "Democracia y protesta social: un análisis sobre la dimensión social de la democracia". Revista SAAP. Volumen 3, número 2. Año 2008.
- POUSADELA, Inés: QUE SE VAYAN TODOS. ENIGMAS DE LA REPRESENTACION POLITICA. Capital Intelectual. Buenos Aires, 2006.
- POWERS, Roger y VOGELE, William: PROTEST, POWER AND CHANGE. AN ENCYCLOPEDIA OF NON VIOLENT ACTION FROM ACT-UP TO WOMEN'S SUFFRAGE. Garland Publishing. New York, 1997.
- VVAA: LA CRIMINALIZACION DE LA PROTESTA SOCIAL. La Grieta. La Plata 2003.

MARTIN ZAMPINO (ARGENTINA)

El Liberalismo y su nueva lógica gubernamental. La negación de la libertad.

La escena biopolítica y la aporía de la libertad

Por Matías Zurita Prat

Introducción

El advenimiento de la razón cambió para siempre la faz al mundo. Con su inicial insolencia, la modernidad -concepto complejo, multidimensional y de carácter eminentemente problemático-desdivinizó el mundo abriéndose a múltiples interpretaciones filosóficas del sujeto, la razón y el conocimiento.

Esta nueva etapa, marcada a sangre y fuego por la racionalidad del hombre y su juicio como medida de las cosas, trae de la mano una nueva forma de actuar en el mundo. De la mano de la razón y la técnica como instrumentos, se allanaba el terreno para nuevas formas de organizar la vida, prometiendo fundamentalmente la tan anhelada libertad.

Acusada ya la desdivinización del mundo, las viejas formas de organización relacionadas con el mandato divino, iban quedando sin piso ante los cuestionamientos liberales que reclamaban la autodeterminación de sus gobiernos. El camino, analizado visionariamente por Descartes y madurado por Kant, procuraba liberación de todo tutelaje: una nueva forma de pensar el mundo preparaba su estreno.

El nuevo sujeto-ciudadano, habitante ya del reino de la libertad, necesario para hacer uso de la razón iluminadora, está presto a emprender una de las tareas fundamentales de la modernidad: la instauración de un nuevo espacio que regule las relaciones humanas, lo que se traduce en Kant en la instauración de una sociedad civil capaz de determinar sus propias leyes, ya no provistas de una divinidad ahora en juicio.

Orígenes de la nueva razón gubernamental

Pensar la cuestión biopolítica implica, necesaria e insoslayablemente, remitir al pensamiento de Michel Foucault, quien dedica gran parte de su obra a comprender y desnudar los procesos por los cuales la población, en cuanto carne, es ubicada en el ojo de la práctica gubernamental.

El proceso por el cual se estableció la regulación, disciplinamiento y cálculo de las prácticas sociales no es un hecho aislado y mucho menos involuntario o irreflexivo. A la luz de los hechos, y recorriendo delicada y analíticamente un conjunto de prácticas, racionalidades y subjetividades, que, complementariamente a condiciones histórico-políticas vinculadas estrechamente a la cuestión económica, dieron como resultado una nueva forma de comprender el mundo.

Las prácticas gubernamentales de mediados del siglo XVIII sufrieron un cambio -si bien no de orden estructural ni como forma de cuestionamiento a sus fundamentos- cambios que traerían consigo una serie de experiencias que mutarían los objetivos del arte de gobernar.

La nueva razón gubernamental moderna dejaría atrás el proceso por el cual los Estados, producto del mercantilismo y la necesidad de competitividad mutua, gobernaban bajo la lógica objetivos ilimitados. Ahora, y señalado por Foucault como el principio fundamental de la autolimitación de la razón gubernamental, la figura punitiva y jurídica del derecho como principio de regulación del soberano daría paso a una nueva racionalidad que solo sería posible luego de la aparición de la lógica de la economía política.

Economía política ya no entendida única y exclusivamente en su faz de producción y circulación de bienes o riquezas, sino en su complejidad y totalidad. Economía política entendida *“de una manera más amplia y más práctica, [como] todo método de gobierno en condiciones de asegurar la prosperidad de una nación (...) Es una suerte de reflexión general sobre la organización, la distribución y la limitación de los poderes en una sociedad.”*¹³⁴¹

El nuevo principio de regulación interna, de autolimitación de la razón gubernamental moderna, trae consigo una serie de repercusiones no menores a la hora de pensar la cuestión soberana. Ya no son los proclamados derechos naturales del hombre los que limitarían la acción del gobierno. Los límites de la razón gubernamental moderna están dados estrictamente por el cumplimiento de sus propios objetivos, donde su propia limitación es establecida en pos de la obtención de dichos propósitos.

Toda vez que se han comprendido las claves explicativas de la economía política, premunidos ya de la lógica de la razón gubernamental moderna, es pertinente señalar que dicha lógica no sería otra, que lo que hoy conocemos como liberalismo.

El despliegue de la nueva racionalidad

Es necesario aclarar que la limitación del Estado antes explicada en ningún caso busca negar la razón de Estado, sino más bien es un método de refinamiento, de perfeccionamiento para su completo desarrollo.

Estas características de la economía política cristalizadas en lo que hoy conocemos como liberalismo, son los principios fundamentales que han regido el mercado desde hace ya varios siglos. Si bien han regido el mercado, no solo se limita a aquello y la lucidez de Foucault aflora para dar las coordenadas necesarias para entender el problema en cuestión.

*“El mercado, en la medida en que a través del intercambio permite vincular la producción, la necesidad, la oferta, la demanda, el valor, el precio, etc., constituye un lugar de veridicción, y con ello quiero decir un lugar de verificación y falseamiento de la práctica gubernamental.”*¹³⁴²

¹³⁴¹ FOUCAULT, M. *Nacimiento de la Biopolítica.* Buenos Aires; Fondo de Cultura Económica, 2007. p. 23.

¹³⁴² *Ibidem.* p. 49.

Comentario [MZP1]: podría hacer un pie con la polémica sobre esto....a definir

Así, la lógica de gobernar comienza a mutar debido a la irradiación de ciertos principios provenientes de las reglas del mercado, los que serán fundamentales para el devenir del Estado, consecuencias a las que nos dirigimos en la presente ponencia.

Para responder a este nuevo escenario, donde el gobierno debe velar por los intereses individuales y colectivos, se hace necesaria una figura de un Estado responsable de las actividades económicas. Así lo pensaron los principales intelectuales de la Escuela de Friburgo, quienes sentaron las bases del neoliberalismo. Foucault se pregunta: “¿Que es el neoliberalismo?” Inmediatamente se responde: “No es otra cosa que el elemento a través del cual pasa la instauración de relaciones estrictamente mercantiles en la sociedad.”¹³⁴³

Agrega, además, un dato radical para comprender la diferencia del liberalismo con el neoliberalismo:

“El neoliberalismo, entonces, no va a situarse bajo el signo del laissez-faire, por el contrario, bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente”¹³⁴⁴

Sin oponerse a los principios liberales acerca de la acción de Estado, el neoliberalismo sería el portador de una política vigilante sobre el mercado, diferenciándose con el liberalismo clásico, pero en ningún caso oponiéndose, sino que perfeccionándose. Con Estado vigilante, interventor, no nos referimos a un Estado que intervenga directamente el mercado, pues bajo la lógica liberal, éste no requiere responsables.

Dicha intervención no está dada en la esfera estrictamente económico. Ahora el gobierno debe intervenir en un nuevo ámbito de las relaciones, lo que es fundamental para el análisis que hoy nos convoca:

“El gobierno no tiene que intervenir sobre los efectos del mercado (...) debe intervenir sobre la sociedad misma en su trama y su espesor (...) tiene que intervenir sobre esa sociedad para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores”

Para decirlo claramente: estamos en presencia de una invasión del espacio económico a las relaciones sociales, para que primen las lógicas del primero por sobre el segundo. Podríamos decirlo también de la siguiente forma: una política de economización de la totalidad del campo social, en beneficio del mercado.

Aquí aparece un punto de inflexión donde se evidencia el nuevo objetivo de la acción gubernamental. Como la economía, “disciplina sin Dios”¹³⁴⁵, no debe ser regulada –principio cardinal del liberalismo–, se genera un vacío, una paradoja, pues el gobernante debe gobernar en función de esa misma economía a la cual no debe regular. Entonces, el gobierno debe encontrar un nuevo objeto, un nuevo campo de referencia, que no es más que la sociedad civil.

¹³⁴³ *Ibídem.* p. 155.

¹³⁴⁴ *Ibídem.* p. 158.

¹³⁴⁵ *Ibídem.* p. 325.

El gobierno de la vida

La sociedad civil o lo que también se conoce como población, se vuelve el objeto y objetivo del Estado en función de una lógica economicista. Ahora sus problemas, incluyendo los domésticos, serán pensados en relación con el mercado. Esta sería, a juicio de Foucault, la gran novedad de la técnica del poder en el siglo XVIII.

“Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un ‘pueblo’, sino con una ‘población’ y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencias de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda”¹³⁴⁶

Esta nueva dinámica, donde la población debía ser parte de la regulación y disciplinamiento de los gobiernos, no sería solo una estrategia complementaria que tomaría palco ante el desarrollo independiente del mercado.

“Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población de los procesos económicos.”¹³⁴⁷

La consecuencia principal de esta nueva racionalidad gubernamental que opera sobre la vida, con arreglo a los intereses del mercado, se ve cristalizada en una sociedad eminentemente normalizadora, la cual es condición de posibilidad para ejercer el control de los cuerpos y subjetividades.

En la senda del análisis de Foucault, Giorgio Agamben se aboca a pensar la biopolítica, y concluye que la característica fundamental de la política moderna es la inclusión de la “nuda vida”¹³⁴⁸ en el registro político del Estado. Es lo que Foucault denomina como “el umbral de modernidad biológica”¹³⁴⁹ de una sociedad, cuando la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas. Se produce aquí entonces, el ingreso de la vida pura a la esfera de la polis.

El Estado ahora es capaz de controlar hasta el más mínimo detalle de su población para complementar de buena forma las necesidades propias del mercado.

En el resultado de las prácticas obstinadas en poseer los cuerpos es posible distinguir, a la luz del análisis de Foucault, dos dimensiones que harían posible dicho control. Por una parte la

¹³⁴⁶ FOUCAULT, M. Historia de la Sexualidad. La voluntad de Saber. México D.F; Siglo Veintiuno Editores. 1976. p. 35.

¹³⁴⁷ *Ibídem* p.170.

¹³⁴⁸ Cfr. AGAMBEN, G. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia; Pre-Textos, 2003.

¹³⁴⁹ Op. Cit. FOUCAULT, M. *Historia de la ...* P. 173.

anatomopolítica del cuerpo humano¹³⁵⁰, centrada en el disciplinamiento; y luego la biopolítica de la población¹³⁵¹, enfocada en el control regulador de los individuos. Estas tecnologías modernas vienen a relocalizar y resituar la cuestión soberana y su capacidad de dar muerte, pues ahora el soberano se *“caracteriza [por] poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.”*¹³⁵²

*“Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar la muerte (...) Ahora es la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar (...)”*¹³⁵³

El pensamiento de Roberto Espósito es insoslayable a la hora de pensar la introducción de la vida a los registros del gobierno. El ingreso de la vida en los objetivos de la política es esencial en el paradigma inmunitario, central en la filosofía del autor.

Aquí se produce un quiebre con el paradigma clásico del soberano, donde éste era libre de dar muerte a sus súbditos condicionado siempre por la defensa del Estado o del Rey. Ahora en el nuevo orden biopolítico tendría la muerte una nueva intención, ya que esta sería *“funcional para la exigencia de la reproducción de la vida.”*¹³⁵⁴

Profundizando y evidenciando los resultados de este nuevo tipo de gobierno, es central en Espósito el argumento de la reducción o minimización de la vida de la población. No estamos hablando ya de sujetos de derecho ni mucho menos de ciudadanos, esta nueva racionalidad gubernamental aprehende a los individuos en su más mínima expresión:

*“Cuando la política toma a la vida como objeto de intervención directa, termina por reducirla a un estado de absoluta inmediatez(...) una vida aplastada sobre su puro contenido biológico.”*¹³⁵⁵

La protección de dicho cuerpo, el resguardo de la población, se vuelven entonces centrales para el gobierno, que debe velar por el bienestar del Estado y de sus miembros.

La aporía de la libertad

¹³⁵⁰ “Uno de los polos, al parecer el primer en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. Op. Cit. FOUCAULT, M. *Historia de la ...* P.168.

¹³⁵¹ “El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacer variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población. Ibídem p.168.

¹³⁵² Ibídem p. 169.

¹³⁵³ Ibídem p. 167.

¹³⁵⁴ ESPÓSITO, R. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires; Amorrortu, 2005. p 192.

¹³⁵⁵ Ibídem p. 25.

La lucidez de Espósito radica en comprender que bajo dicha protección de la vida se esconden consecuencias filosóficas mayores a la hora de esbozar un análisis crítico de la cuestión. Esta misma lógica que califica como paradigma inmunitario, es decir como una *“respuesta de protección ante un peligro”*¹³⁵⁶, tiene una forma de operar que nos introduce de lleno en la problemática de la libertad.

Serán necesarias, siguiendo la lógica de la nueva razón gubernamental, una protección de las libertades, pero no la libertad entendida en su espesor filosófico, sino más bien en su comprensión económico-política, favoreciendo la libertad de mercado, de propiedad, etcétera. Ahora la libertad es entendida como la organización de la población que permita el desenvolvimiento de todas las libertades en función de los intereses de los individuos y también del propio interés estatal.

Aquí aparece la problemática fundamental que nos convoca. En el nombre de la libertad y de la protección de ella, se han debido utilizar mecanismos que no necesariamente la resguardan y protegen. En palabras de Foucault:

*“El liberalismo, tal como yo lo entiendo, ese liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte de gobernar conformado en el siglo XVIII, implica, en su esencia, una relación de producción / destrucción [con] la libertad. Es preciso por una lado producir la libertad, pero en ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera.”*¹³⁵⁷

Aquí asoman ya las claves explicativas que permiten comprender la problemática de la biopolítica como gobierno de la vida en relación con la libertad de los sujetos en el marco del liberalismo.

Dichos mecanismos son posibles solo bajo la lógica del peligro, bien trabajada por Foucault y luego por Espósito, donde el peligro es el concepto que permite desarrollar las técnicas de disciplinamiento propias de la nueva época. Este peligro, bajo la lógica de la seguridad, sería el mecanismo por el cual se produciría la paradoja de prometer libertades, pero a costa de producir mecanismos que no harían más que restringirla, *“dispositivos destinados a producir la libertad y que, llegado el caso, corren el riesgo de producir exactamente lo contrario.”*¹³⁵⁸

Agamben comprende a cabalidad este movimiento y sostiene que la libertad no funda la política moderna como se ha vociferado y creído ciegamente. Agamben acusa: el Estado debe proteger nuestras vidas, pero, a su vez, es capaz de eliminarlas. Esta paradoja soberana, hace posible la figura que el autor denomina *Homo Sacer*, hombre sagrado pero a su vez sacrificable, que sería la lógica de la política moderna.

Rompiendo de raíz con la concepción moderna de la política basada en la libertad, Agamben argumenta intentando problematizar dicha sentencia que hasta el día de hoy goza de una muy buena salud. No sólo no ocurrió ni era la intención tal libertad, dice el autor, sino que ocurrió todo lo contrario con el sujeto: se le negó para siempre su condición de libre y se le ató al orden normativo moderno.

¹³⁵⁶ *Ibíd*em p. 9.

¹³⁵⁷ Op. Cit. FOUCAULT, M. *Nacimiento de la ...* p. 84.

¹³⁵⁸ *Ibíd*em p. 91.

Agamben cristaliza su análisis en la figura del Estado de Excepción, que sucintamente se resume en “el momento en que el derecho se suspende para garantizar su continuidad e inclusive su existencia”.¹³⁵⁹ Agamben, siguiendo a Benjamín, considera que ese momento, provisorio, temporal en primera instancia, se ha convertido en el paradigma de los gobiernos contemporáneos.

“Guerra Civil Legal” es el concepto que utiliza Agamben, prestado de Schnur, para dar cuenta del tiempo en que vivimos. Post Primera Guerra Mundial, encontraríamos un sinnúmero de democracias que habrían adoptado esta fórmula. No obstante, esto pasa desapercibido por las personas que aseguran vivir en democracia.

“El totalitarismo moderno puede ser definido, en este sentido, como la instauración, a través del estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no sólo de los adversarios políticos sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político. Desde entonces, la creación voluntaria de un estado de emergencia permanente (aunque eventualmente no declarado) devino una de las prácticas esenciales de los estados contemporáneos, aun de aquellos así llamados democráticos.”¹³⁶⁰

Así lo corroboran los orígenes del Estado de Excepción, situados en los gobiernos democráticos y no en los totalitarios. Ya desde la Primera Guerra Mundial podemos observar la instauración del Estado de Excepción, que para Agamben son los primeros laboratorios para experimentar la nueva forma de gobierno.

“...lo que hemos intentado mostrar es precisamente que ha seguido funcionando casi sin interrupciones a partir de la Primera Guerra Mundial, a través de fascismo y nacionalsocialismo, hasta nuestros días. Inclusive, el estado de excepción ha alcanzado hoy su máximo despliegue planetario. El aspecto normativo del derecho puede ser así impunemente obliterado y contradicho por una violencia gubernamental que, ignorando el derecho internacional y produciendo internamente un estado de excepción permanente, pretende sin embargo estar aplicando el derecho.”¹³⁶¹

Así, las democracias modernas estarían fundadas en un registro al que siempre han intentado oponerse: los totalitarismos. El Estado de Excepción dejaría incluso de ser –paradojalmente– una excepción, para ser considerada regla. Esto, no está de más decirlo, no siempre es evidente, no siempre lleva su nombre, sino que lo encontramos muchas veces presente sin siquiera aludir al momento político con el nombre de “excepción”.

Los campos de concentración de la Alemania nazi, fueron el espacio físico de análisis de Agamben desde donde analiza la naturaleza de estos últimos y su relación con la política actual. La tesis de Agamben al respecto es simple y clara:

¹³⁵⁹ AGAMBEN, G. *Estado de Excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora S.A, 2004. p. 5.

¹³⁶⁰ *Ibíd*em p. 25.

¹³⁶¹ *Ibíd*em. p.155, 156.

“El campo de concentración no es un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado (aunque todavía encontremos, eventualmente, situaciones comparables), sino, en algún modo, como la matriz oculta, es el nomos del espacio político en que vivimos todavía.”¹³⁶²

De esta forma, para Agamben, la comprensión de la política moderna basada en las libertades personales, según rezan las declaraciones de Derechos Humanos, estaría errada. Al contrario, afirma, el paradigma biopolítico de occidente actualmente es el campo de concentración y no la ciudad. Así, el Homo Sacer se (con)funde con el ciudadano. En palabras de Walter Benjamin, “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el cual vivimos es la regla”.

Matías Zurita Prat, 25 años.

Licenciado en Comunicación Social de la Universidad de Chile con la investigación titulada: “*El discurso político en el Chile posdictadura, la reducción del campo político*”.

Magíster(c) en Comunicación Política del Instituto de la Comunicación e Imagen (ICEI) de la Universidad de Chile.

Actualmente es coinvestigador en el proyecto Ecos-Conicyt Universidad de Paris 3 – Universidad de Chile, titulada “Dispositivos, discursos y relatos televisivos. Una aproximación comparativa entre Chile y Francia”

¹³⁶² Op. Cit. AGAMBEN, G. Homo Sacer ... p. 212.

