

## Comisiones

### Filosofía política: Democracia y protagonismo de los pueblos

#### *Desarrollo local en Chile: una aproximación acerca de la lejanía del concepto con la realidad chilena.*

Héctor Alfonso Arancibia Castro.

Hablar de desarrollo local en Chile supone que dentro de la centralidad del poder existen, (o pudiesen existir) espacios (territoriales y sociales) autónomos, de cuyas actividades dependa por entero (o casi) el desarrollo humano de quienes los componen. Sin embargo, esta es una realidad que, al menos en el apego conceptual y teórico de la acepción, se encuentra muy alejado en términos prácticos/cotidianos (sobre todo en el caso del rol del Estado), ya se hable de desarrollo local endógeno, desarrollo local integrado o desarrollo con enfoque en lo local (las tres concepciones más conocidas). Las razones que sostienen esta afirmación las podríamos resumir en los siguientes aspectos que en definitiva argumentan la postura del autor, a saber: **La carga histórica de país unitario; primera evidencia de la dificultad del desarrollo local; El fomento del desarrollo económico como base del desarrollo local: el olvido de las identidades locales; Los protagonistas del desarrollo local: falta efectiva de agentes locales; Primero que todo “somos chilenos”, el refuerzo constante de una identidad país.**

En términos generales, las problemáticas asociadas a la centralidad tienen como solución próxima el fomento del desarrollo de comunidades con el fin de que no solamente exista sobrepoblación en las urbes, sino como una cierta excusa de las clases dominantes (política y económica), para mantener el orden del sistema capitalista centrado en la producción, que para ser más preciso, fomenta la competencia por la plusvalía y adoctrina a los trabajadores a las leyes de la acumulación. Este escenario tiene como telón de fondo la actual situación mundial de la globalización, que de cierta manera favorece el desarrollo hacia alianzas económicas entre países y entre capitales de empresas transnacionales, lo que sin duda deja de lado el desarrollo local, o por lo menos, no lo tiene dentro de sus prioridades: aquél que no es capaz de asociarse o competir con estos gigantes, simplemente no puede seguir sobreviviendo. Lo que queda entonces es “absorber” a estos espacios físicos y humanos hacia la vorágine del capitalismo globalizado ¿cómo?, haciéndolos económicamente productivos (de forma local, ciertamente y mientras dure esa condición) y globalmente comunicados.

El ámbito de preocupación general de esta propuesta se enmarca dentro del formato ensayo, y presenta la temática mirada desde una perspectiva crítica, basándose en bibliografía actualizada y en documentos oficiales del gobierno, principalmente SUBDERE. Se efectúa una crítica al Estado chileno acerca de cómo aborda el Desarrollo Local y se demuestra que tan alejado se presenta esta política con la realidad conceptual de las localidades. Finalmente se presentan líneas de trabajo y puntos de discusión que pretenden enriquecer el debate acerca de esta temática, haciendo referencia a la identidad local y cultural como único camino válido para un desarrollo local efectivo.

Palabras Clave: Desarrollo local, productividad, Estado chileno, Identidad, Cultura Local

## **Desarrollo local en Chile: una aproximación acerca de la lejanía del concepto con la realidad chilena.**

### **Introducción.**

Hablar de desarrollo local en Chile supone que dentro de la centralidad del poder existen, (o pudiesen existir) espacios (territoriales y sociales) autónomos, de cuyas actividades dependa por entero (o casi) el desarrollo humano de quienes los componen. Sin embargo, esta es una realidad que, al menos en el apego conceptual y teórico del concepto, se encuentra muy alejado en términos prácticos/cotidianos (sobre todo en el caso del rol del Estado), ya se hable de desarrollo local endógeno, desarrollo local integrado o desarrollo con enfoque en lo local (las tres concepciones más conocidas). Las razones que sostienen esta afirmación las podríamos resumir en los siguientes aspectos que se desarrollarán de forma más o menos concisa a lo largo de este ensayo:

- a. La estructura jurídica del Estado chileno, a saber: Estado unitario administrativa y funcionalmente descentralizado.
- b. Las políticas de desarrollo local basadas o centradas en la productividad económica. Si bien este es un aspecto importante, no es privativo del desarrollo local.
- c. Falta de agenciamiento en los sectores rurales que, en definitiva, debiesen ser los llamados a la generación de desarrollo local.
- d. La orientación cultural hacia una *identidad nacional* con el fin de evitar fragmentaciones o localismos que pudiesen poner en riesgo la “unidad nacional”, o por qué no decirlo, el poder central.

En términos generales, estos cuatro aspectos hacen que, por lo menos reflexionemos acerca de la noción de desarrollo local en Chile, teniendo en cuenta las intenciones que hoy en día tienen los gobiernos, no solo de en este país, sino que de varios países de Latinoamérica. Las problemáticas asociadas a la centralidad tienen como solución próxima el fomento del desarrollo de comunidades con el fin de que no solamente exista sobrepoblación en las urbes, sino como una cierta excusa de las clases dominantes (política y económica), para mantener el orden del sistema capitalista centrado en la producción, que para ser más preciso, fomenta la competencia por la plusvalía y adoctrina a los trabajadores a las leyes de la acumulación. Este escenario tiene como telón de fondo la actual situación mundial de la globalización, que de cierta forma favorece el desarrollo hacia alianzas económicas entre países y entre capitales de empresas transnacionales, lo que sin duda deja de lado el desarrollo local, o por lo menos, no lo tiene dentro de sus prioridades: aquél que no es capaz de asociarse o competir con estos gigantes, simplemente no puede seguir sobreviviendo. Lo que queda entonces es “absorber” a estos espacios físicos y humanos hacia la vorágine del capitalismo globalizado ¿cómo?, haciéndolos económicamente productivos (de forma local, ciertamente y mientras dure esa condición) y globalmente comunicados.

## **1.- La carga histórica de país unitario: primera evidencia de la dificultad del desarrollo local.**

Ciertamente que el hecho de que la república de Chile, como muchas en este mundo, tenga un ordenamiento jurídico de país *unitario*, implica a lo menos dos aspectos importantes. Por un lado queda claro que las opciones de autonomía territorial en subdivisiones o poblaciones fragmentadas, no está precisamente contemplada, al menos jurídicamente. Por otro, debemos ser conscientes de que si esta situación no ha sido revertida o cuestionada, es precisamente por que no existe la intención de que cambie, o no han existido las fuerzas sociales capaces de lograr una autonomía verdadera. ¿De qué forma entonces se podría hablar de desarrollo local efectivo en estas condiciones? Está claro que, al menos para el Estado chileno, el desarrollo local debe discutirse, básicamente, en términos económicos o productivos. No se desconoce otras iniciativas tendientes a mejorar la calidad de vida de los habitantes de los sectores o localidades más alejadas, pero en lo medular, el desarrollo local está orientado a la productividad y a una cierta y -por supuesto discutible- democratización de los recursos, y también a la conectividad y acceso a la información (como puente con el mundo global, sin salir de los límites territoriales de lo local). De esta forma se nos presenta un Estado unitario cuyas “buenas intenciones” ni siquiera tendrían eco en la comunidad, sino tan sólo en algunos actores que tuviesen la intención de mejorar su situación económica ¿podríamos entonces hablar de desarrollo local efectivo en estas condiciones donde la naturaleza jurídica y a la vez la inexistencia de fuerzas sociales con capacidad de cambio no permite la implementación de medidas efectivas que favorezcan la autonomía de las localidades y, por consiguiente, su desarrollo? Creo que al menos en lo que respecta a este punto, y en las condiciones anteriormente mencionadas esto no sería posible. El peso o carga histórica -desde que somos república- de ser un país unitario, hace que hablar de espacios de autonomía sea prácticamente imposible.

*Esquema sugerido sobre el rol del estado unitario chileno acerca del desarrollo local.*

## **2.- El fomento del desarrollo económico como base del desarrollo local: el olvido de las identidades locales.**

Como ya se mencionó anteriormente, las políticas tendientes al desarrollo local tienen como objetivos principales la producción económica. Este aspecto no puede dejar de ser analizado separadamente. Desde la perspectiva del materialismo histórico, podría

decirse que es natural que el Estado capitalista centre su preocupación en las relaciones de producción, en este caso, de los agentes locales. Sin embargo la producción tendiente a la acumulación de capital no es suficiente en términos de autonomía de una comunidad local: se hace necesario también un mínimo de independencia política para la toma de decisiones que permita a esta comunidad ser protagonista de su propio desarrollo ¿Cómo lograr esto si -como ya hemos visto- el Estado no está dispuesto a entregar cuotas del poder ya centralizado? Insistimos que la entrega de recursos y el desarrollo local orientado a la producción económica, son las herramientas que tiene el Estado para posibilitar el desarrollo, o al menos ésta es la visión que tiene para lograrlo. Existe la certeza de que esto no es suficiente. Hay que tener en cuenta un aspecto que hasta el momento no hemos tocado: las identidades locales. No podemos hablar de autonomía ni menos de desarrollo local si la comunidad no está identificada con el territorio que habita. Este componente es crucial para entender el desarrollo local en su total dimensión. Si existe una comunidad que no tiene identidad cultural, entonces difícilmente hará frente a las iniciativas del estado que tienden sólo a la productividad. Aquellas comunidades que tienen un fuerte carácter identitario, logran canalizar de mejor forma sus demandas y en muchos casos logran autonomía, lo que les permite producir y generar recursos que quedan en la propia comunidad. Ese es el concepto que el desarrollo local basado en la producción económica olvida: las políticas de desarrollo local son forzadas, ya que cuando se habla de identidad local se tiene la convicción que escasos elementos culturales (derivados del lenguaje, de la geografía, o de la misma cultura material), son suficientes para que se logre el desarrollo efectivo de las localidades. En resumen: el estado capitalista olvida que no sólo las relaciones de producción son suficientes (ni menos las políticas de desarrollo local basados en éste), también se requiere de un movimiento social vigoroso y con identidad fuerte que permita el desarrollo efectivo.

### **3.- Los protagonistas del desarrollo local: falta efectiva de agentes locales.**

Al hacer un poco de historia podemos darnos cuenta que gran parte de la ruralidad en Chile, y específicamente en la zona central del país, la actividad económica actual es heredera de las formas de producción provenientes de la antigua hacienda, en donde se generaban con una autonomía admirable hoy, los productos necesarios para la subsistencia de la comunidad que giraba en torno a ésta. Hacia el siglo XIX la gran hacienda chilena estaba controlada por los antiguos terratenientes criollos, herederos de una oligarquía que controlaba no sólo el poder económico sino que gran parte del poder político y cultural del país. Era común que el hacendado enviara a sus hijos a estudiar, en un principio a Lima, luego a Europa, con el fin principal que a su retorno pudiese hacerse cargo de la hacienda familiar. Ya entrado el siglo XX esta costumbre se intensificó debido a las demandas de la nueva forma de capitalismo industrial emergente (generado principalmente en las ciudades más grandes del país). No obstante esta situación, en el campo chileno y específicamente en la hacienda, el tiempo era como si no pasara, ya que se mantenían intactas muchas costumbres propias de los siglos anteriores (inquilinaje, pago a trato, pago en especies, venta a maquila, etc.). Una vez que algunos hijos hacendados se fueron a estudiar fuera de la hacienda, trajeron nuevos conocimientos que intentaron reproducir en el trabajo agrario (formas de siembra y cosecha, nuevas pautas de administración de los bienes y de la riqueza generada, etc.); en suma hubo una renovación en la “gerencia de la hacienda”, es decir hubo nuevos líderes que trataron de sustentar el trabajo productivo o, por así decirlo, *actualizarlo*. El cambio producido hizo que la hacienda subsistiera durante gran parte del siglo XX,

Llegados los cambios generados por la reforma agraria, muchos de estos nuevos líderes buscaron mejor suerte de negocios en las ciudades, dejando a la hacienda (ya dividida en parcelas), sin el capital humano que había sido el motor de su desarrollo y supervivencia. Pues bien: creo que esta es otra de las causas por las que el desarrollo local no prosperó en Chile o bien, no ha sido posible: las nuevas estructuras sociales aparecidas luego de la reforma agraria, quedaron “huérfanas”, toda vez que la oligarquía conformada por los hacendados buscaron nuevos horizontes de acumulación de capital, sobre todo en las ciudades. Esta es una de las razones por las que los gobiernos surgidos a partir de los años '90 en Chile den tanto énfasis a la capacitación y a elevar los niveles de instrucción en los sectores y localidades rurales de nuestro país. El trabajo de instituciones como INDAP, PRODESAL, entre otras, incluye dentro de sus líneas la capacitación y la enseñanza de nuevas técnicas que incentiven y hagan crecer la producción (el nuevo capitalismo requiere incesantemente de esto), sobre todo en aquellos sectores que se encuentran carenciados respecto a tecnificación y capacitación de la mano de obra. En resumen: el desarrollo local no ha sido posible pues los niveles de conocimiento de quienes hoy en día son productores no es suficiente respecto de aquél conocimiento avanzado que requiere el sistema capitalista actual... no aparecen aún los agentes locales.

#### **4.- Primero que todo “somos chilenos”.**

Antes que cualquier tipo de arraigo local o extranjero, se nos inculca desde pequeños el *ser chileno*. La conformación del pensamiento nacionalista tiene varias vertientes en Chile. Durante el siglo XIX, el nacionalismo fue utilizado en Chile por la oligarquía para mantener la integración nacional; claro que este tuvo un objetivo más *sentimental* que político-ideológico. No fue sino en el siglo XX donde podemos constatar el nacionalismo chileno con ribetes de proyecto político serio a través de diferentes partidos como el Partido Nacional Corporativo (1926), la Vanguardia Nacionalista de Empleados y Obreros (1927), etc. Lo que acá nos interesa resaltar es que, si se ha creado un sentimiento de nación en Chile a través de un discurso unificador, existe una ausencia -al menos profunda, por no decir total- de un fomento a la generación de algún localismo. Una territorio que se sienta diferente del resto no puede basar esa diferencia en algún producto que allí se da o en el acento distinto... este territorio material y humano debe querer originar un desarrollo propio distinto del resto, tiene clara su diferenciación, en términos de capacidades intereses y aptitudes, por lo tanto no se sienten parte de ese conglomerado mayor. Si este vigor no es sentido por una comunidad local, difícilmente podríamos estar hablando de un verdadero desarrollo local... a lo mas hablaremos siempre de desarrollo productivo local (orientado siempre, como ya se mencionó hacia el ámbito económico). El ser chileno, por lo tanto es algo que siempre se ha fomentado, inculcado desde la educación básica. Si es que existen comunidades con identidades distintas a lo más se les otorga una tinte pintoresco, carentes de absoluta seriedad (caso de Chiloé, o las distintas etnias a lo largo y ancho del país), haciendo ver que son “lunares” dentro de nuestra chilenidad. Creo que este es otro gran obstáculo con el que ha tropezado el desarrollo local tal como se pretende en Chile. Los grandes cambios dentro de una sociedad siempre han pasado por conglomerados humanos sedientos de libertad, autonomía, con un sentimiento identitario fuerte; éstos son los sectores de la sociedad que han logrado un verdadero desarrollo local, independiente del país o sociedad que en términos formales pertenezcan. Por lo tanto el inculcar el sentimiento chileno, y fomentar un nacionalismo de manera forzada, tampoco hará que las comunidades locales pudiesen crear su propio

desarrollo, antes que todo (no somos chilenos) pertenecemos a un territorio más reducido que la totalidad del territorio nacional, antes que todo “*pertenezco a un espacio inmediato más pequeño e íntimo*” que esto, donde generalmente el arraigo es mayor. Esta es la forma en que podríamos concebir un verdadero desarrollo local, con una fuerza humana vigorosa que crea en sus capacidades y tenga la esperanza cierta de alcanzar un grado de autonomía mínimo que le permita desarrollarse plenamente.

### **A modo de conclusión.**

Con los cuatro puntos anteriormente expuestos, se pretende sólo clarificar la concepción que hoy existe del Desarrollo Local, tomando como referencia las definiciones conceptuales y teóricas que existen de éste y con algunas ideas propias acerca de la imposibilidad de estos conceptos se integren en nuestro país. Asimismo y para finalizar quisiera sugerir algunas líneas de investigación para profundizar en este tema, con el fin de que se abra un debate que permita colegir ideas que puedan renovar las visiones de desarrollo local que existen hoy en Chile.

- a. Análisis del discurso de los gobiernos acerca de las políticas de desarrollo local implementadas, versus las realidades específicas de estas localidades.
- b. Instancias de debate acerca del desarrollo que se pretende en las localidades de nuestro país.
- c. Estudio profundo acerca de las identidades locales, con el fin de revisar su importancia que tienen para los habitantes de los distintos sectores.
- d. Debate abierto sobre las posibilidades de autonomía de las localidades que vaya más allá del poder de los municipios, que aún hoy dependen en gran medida de las decisiones del poder central.

### **Bibliografía.**

- Bauman Zygmunt. *La sociedad sitiada* Ediciones Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires 2004.
- Bauman Zygmunt. *Modernidad Líquida*. Ediciones Fondo de Cultura Económica. México 1999.
- Harvey D. *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*. México. Fondo de Cultura económica. (Capítulo V) 1990.
- Marx, Karl *El Capital*. Siglo XXI editores. México 1987.
- Gabriel Zalazar. *Labradores, peones y proletarios*. Ediciones Sur. Colección Estudios históricos. Santiago. 1985.

Como ejemplo se puede decir que el apego de las políticas públicas en Chile relativas al desarrollo local, tienen como fundamento algunas definiciones como las del Banco

Mundial que dice así: “Fenómeno relacionado con personas trabajando juntas para alcanzar un crecimiento económico sustentable que traiga beneficios económicos y mejoras en calidad de vida para todas en la comunidad. La `comunidad' se define aquí como una ciudad, pueblo, área metropolitana o región subnacional.” Se ve a primera vista la orientación economicista de la definición. Sin embargo otra definición que llama la atención es la de Sen (1999), que básicamente se centra en la libertad individual. No obstante en ésta no se aprecian los factores “operativos” como para que se pudiese llevar a cabo en la práctica. Ver documento del PNUD:  
<http://www.unpd.org.mx/desarrollohumano/eventos/images/12LRFPresentaci.pdf>

Es este el sentido último del fomento al desarrollo local propuesto hoy en día: lo que se desea en el fondo es que las personas que viven en sectores lejanos sean productivamente competentes y de esta forma no habría necesidad de delegar el poder político: vale decir, al haber autonomía económica, ya no se hace necesaria la fragmentación del poder desde la centralidad hacia estos sectores, por lo tanto se fomenta la competencia y de esta forma la acumulación de capital. Ver: Harvey, David: “*Los límites del capitalismo y la teoría marxista*”. Fondo de Cultura Económica. México, pág. 145.

A este respecto es interesante la visión de Bauman acerca de cómo la globalización y los respectivos lugares físicos donde el consumismo hace de las suyas, devora, absorbe o consume algunos lugares que tenían cierta identidad local. (Bauman, S.: “*Modernidad Líquida*”. Fondo de Cultura Económica. México, 2003).

Es de perogrullo señalar que en la constitución jurídica esto queda absolutamente consignado. No obstante se puede agregar al carácter de “unitario” el de “administrativamente descentralizado”, que de todas formas no es suficiente para generar autonomías efectivas en el ámbito local.

Solo la etnia mapuche es la que hoy en día reclama autonomía, y como se sabe, para el Estado chileno es algo que ni siquiera alcanza el calificativo de “problema a discutir”.

Para que este punto se pueda evidenciar de mejor forma se puede revisar la página web de la SUBDERE y el enfoque que éste órgano del Estado le da al desarrollo local. Nótese en éste la orientación hacia básicamente dos aspectos: el fomento productivo a través de fondos concursables y formulación de proyectos, y las facilidades de ingreso a plataformas de información. De esta forma se muestra la intención del Estado (capitalista) chileno hacia el desarrollo local tal como se mencionó anteriormente: fomento a la producción y acumulación por un lado, y acceso a información (que estén globalmente comunicados).

Por supuesto que además de ser relevante, la crítica al sistema capitalista también se puede hacer desde la economía local. Generalmente las comunidades locales generan desarrollo económico que a la larga va a alimentar la cadena de acumulación de las grandes empresas o industrias, toda vez que, en un principio al menos, son las faenas extractivas aquellas que generan los recursos en estas localidades.

Que los chilotes hablen cantado, se vistan de manera especial y la arquitectura de sus casas e iglesias sea única, no ha impedido de forma alguna que los capitales extranjeros

(sobre todo salmoneros) hayan absorbido casi toda la mano de obra y que asimismo se hayan generado espacios de autonomía dentro del territorio de la isla.

Gabriel Zalazar. *Labradores, peones y proletarios*. Ediciones Sur. Colección Estudios históricos. Santiago. 1985. Págs. 175 y ss.

Es relevante el papel que juegan los fondos concursables destinados a capacitación y tecnificación del campesinado chileno. Esta situación nos habla de la urgencia con que se toma la puesta “al día” en materia de conocimiento para el pequeño productor por parte del Estado.

Para hacerse una idea general y sintética del nacionalismo en Chile ver el trabajo de Walter Bilbao Vilches. *Síntesis de la Historia del Nacionalismo en Chile*. Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez.

Algunos ejemplos de esta realidad: la comunidad gallega, vasca y catalana en España. Las comunidades vascas al sur de Francia, el norte de Italia (Lombardía y Piamonte principalmente).

COMUNIDAD

LOCAL

TENDENCIA:  
ASOCIACIÓN PARA LA COMPETENCIA

PRODUCCIÓN ECONÓMICA  
(ACUMULACIÓN DE CAPITAL).

TENDENCIA:

GLOBALIZACIÓN

INFORMACIÓN

(ACCESO)

Gobierno

Políticas de D.L.

Estado capitalista

*Nuevos sujetos de derechos y transformaciones del estado de derecho en las nuevas Constituciones instituyentes en América Latina\**

---

\* Texto correspondiente a la ponencia presentada en el XI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur “En el Bicentenario de la Independencia. El protagonismo de los pueblos”, Mesa

La ponencia propone una reflexión sobre las Constituciones que con fuerte visibilidad se hacen presentes en la última década en América Latina: la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), la Constitución de la República del Ecuador (2008) y la Constitución de la República de Bolivia (2009).

Se postula y se pretende fundamentar que estas Constituciones que responden a sus respectivas asambleas constituyentes, son instituyentes en el sentido de habilitar en términos de legitimidad y factibilidad jurídico-política un espacio de lo posible que no tenía lugar en las anteriores desde las fundacionales del siglo XIX.

Especialmente se toma nota de los sujetos históricos que se constituyen como sujetos de derechos, transformando el estado de derecho sobre aquella referencia, en una lógica en que el estado de derecho se define sobre la referencia de los sujetos de derechos, en lugar de definirse los sujetos de derechos sobre el *a priori* de un estado de derecho como su condición de posibilidad.

Como hipótesis central se argumenta que estas Constituciones, en cuanto discursos fundacionales o refundacionales de las sociedades venezolana, ecuatoriana y boliviana respectivamente, desde las luchas de aquellos sujetos históricos que se constituyen como sujetos de derechos, hacen presente en plena profundización posmoderna de la modernidad globalizada a nivel planetario, perspectivas crítico-constructivas de identidad transmoderna que exhiben y anuncian un cambio civilizatorio

## Introducción

La palabra “Constitución” será tomada en su sentido básico de “ley fundamental que fija la organización política de un Estado y establece los derechos y obligaciones básicos de los ciudadanos y gobernantes” (Moliner, M., 2007: 770-771). Especificando el mismo desde la reflexión sobre los procesos constituyentes recientes en América Latina en el marco de la participación en los mismos, puede decirse además que “es el texto *confirmado*, del ordenamiento jurídico-político de un país. Como tal es el resultado de procesos que lo convierten en un referente escrito integrado a la operación del sistema político en la sociedad con sus entornos económico, social, cultural, histórico e internacional. Por ello, en su relación con la sociedad en la que opera, la constitución es una institución política, siendo así una fuente y reserva de poder” (Quintero López, R., 2009: 7)<sup>1</sup>. Tanto el sentido básico como el específico, sorteando eventuales falacias de falsa oposición y falsa precisión (Vaz Ferreira, C. 1963: 21-73 y 122-139) servirán como núcleos de referencia para habilitar otros significados que implican otros sentidos relevantes en la complejidad de lo real histórico-social en curso.

La tesis de esta presentación es que las nuevas constituciones que se promulgan en América Latina en la última década, la venezolana de 1999, la ecuatoriana de 2008 y

---

“Filosofía política: democracia y protagonismo de los pueblos”, Universidad Nacional de General Sarmiento y Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, 14-16 de octubre de 2010.

<sup>1</sup> Rafael Quintero López –ecuatoriano, sociólogo-, fue asesor en la Asamblea Constituyente en Montecristi, de la que resultó la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008, desempeñándose como coordinador de los asesores en la Mesa dedicada a “Trabajo, Producción, Igualdad e Inclusión Social”.

la boliviana de 2009, en cuanto leyes fundamentales y fundacionales o refundacionales de los respectivos estados, expresan, promueven y legitiman desde el nivel discursivo e institucional transformaciones del estado de derecho sobre el fundamento de los nuevos sujetos de derechos que ellas incorporan con fuerte visibilidad y protagonismo.

Nuevos sujetos de derechos que pertenecen a sectores mayoritarios de las poblaciones de los mismos en lo cuantitativo, así como diversos, respecto del paradigma homogeneizante de la primera independencia desde los puntos de vista étnico, cultural y de la naturaleza, en lo cualitativo.

En síntesis, las nuevas constituciones a que este texto se refiere, son nuevas en un sentido no-entrópico de la novedad; implican cambios culturales que parece contener los fermentos de un cambio civilizatorio.

### **Del mito fundacional de la política moderna al mito fundacional de la política *transmoderna***

Reconociendo en toda Constitución el carácter de texto fundacional y siendo “la soberanía popular” el “mito fundacional de la política moderna” (Lechner, N., 2006: 180) y el fundamento incontestable que toda Constitución invoca; la incorporación discursiva e institucional al soberano de aquellos sectores etno-socio-culturales anteriormente invisibilizados, ignorados o excluidos, hace a un redimensionamiento de la legitimidad del poder del Estado y a un discernimiento crítico, en un ejercicio de ruptura instituyente en el que ese “mito fundacional de la política moderna” comienza a ser sustituido en una lógica de continuidad y ruptura por el que se propone aquí identificar como mito fundacional de la política *transmoderna*.

En cuanto “mito fundacional de la política moderna” –explica Lechner- la “soberanía popular es un mito, pero un mito necesario. Es necesario un concepto-límite, un horizonte utópico fuera de la sociedad, como referente para pensar y organizar la sociedad. El postulado de la soberanía popular vuelve una tarea inteligible la disposición que los hombres tienen sobre el mundo. En otras palabras: la referencia al mito de una sociedad sujeto de su desarrollo es la *forma* que permite elegir entre el infinito número de posibilidades de ordenar el presente; es el principio legitimatorio de toda decisión política (de que sea posible decidir).” (Lechner, N., 2006: 180).

El de la soberanía popular es además e inmediatamente en términos de cambio de época, el mito secularizado de la modernidad sobre el cual la política desplaza y subsume a la religión como el lugar de redención de la humanidad y el pueblo a Dios como sujeto de la misma: “*voz del pueblo, voz de Dios*”.

La Biblia del orden moderno secularizado es la Constitución<sup>2</sup>. El espacio de su validez y vigencia es el del territorio de un Estado nacional. La Constitución es el texto

---

<sup>2</sup> Esta afirmación, constitutivamente válida para las Constituciones modernas, se revalida también empíricamente para las que postulamos identificar como Constituciones *transmodernas*. Expresa Rafael Quintero López respecto del texto constitucional ecuatoriano de 2008, que “distribuido en un número que alcanza los varios millones de ejemplares”, “su difusión, en el caso del país, (es) solo equiparable a la Biblia de todos los tiempos” (Quintero López, R., 2009: 8). En la misma dirección, aunque poniendo el acento más en lo cualitativo que en lo cuantitativo respecto de la Constitución como Biblia laica *transmoderna*; es frecuente la apelación a ella en lo conceptual pero fundamentalmente como símbolo en la ritualidad político-mediática por parte del Presidente Chávez de Venezuela, así como la presencia de la misma en el debate público popular venezolano.

sagrado en el que la palabra de ese dios secular, el *pueblo*, es el originario depositario de la soberanía y por lo tanto legítimo constructor del orden que en ella se diseña, que es por lo tanto un orden legítimo.

No obstante, el orden legítimo de que se trata desde este principio-fundamento legitimador, puede ser el orden efectivamente existente que de esa manera procura su consolidación, como también un orden inexistente pero posible y deseable que procura su realización. Uno y otro caso –el de la consolidación de lo dado y el de la realización de lo deseable-posible - se factibilizan en la relación con la utopía narrativa en que toda Constitución según proponemos, consiste. Afirmamos en este sentido que, toda Constitución es también –entre otras lecturas posibles- una utopía narrativa en el grado en que presenta descriptivo-analítico-normativamente un orden jurídico-político en términos de plenitud o perfección. Subsidiariamente sostenemos que no siendo esa plenitud o perfección empíricamente realizable por encontrarse constitutivamente más allá de la condición humana, sin embargo ilumina el presente definiendo un espacio mítico-utópico de legitimidad y de factibilidad<sup>3</sup>, sea para la consolidación de lo dado como para la realización de lo posible<sup>4</sup>.

### **Del “pueblo” de la modernidad hegemónica al “pueblo” de la transmodernidad**

---

<sup>3</sup> Parafraseando a Kant en la Lógica Trascendental cuando bajo el título “De la lógica en general” escribe: “Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas”, (Kant, I. 1967: 202); podemos enunciar: *legitimidad sin factibilidad es vacía; factibilidad sin legitimidad es ciega*.

<sup>4</sup> Hacemos nuestra aquí la distinción establecida por Arturo Andrés Roig entre “género utópico” y “función utópica”. En lo que hace a discursos narrativos nos remiten respectivamente a “lo enunciado” y a “la enunciación”.

Proponemos que en cuanto toda Constitución –legitimadora de lo que existe o de lo que debería existir- al diseñar descriptivo-analítico-normativamente en el nivel de “lo enunciado” un orden jurídico-político en términos de plenitud, puede adscribirse sin violencia al “género utópico” aunque sin reducirla a él. Desde esa identidad cumple la “función utópica” al considerarlo en el nivel de “la enunciación”, sea para la consolidación de la sociedad dada o para la transformación de la misma y la producción de la sociedad deseable y posible (Roig, A.A., 1987). En esta segunda dirección – la de producción de sociedades deseables y posibles desde sociedades dadas no deseadas - registramos a las constituciones que analizamos aquí en su sentido de “proyectos de futuro” (Roig, A.A., 1984: 65) en cuanto futuro-otro o crítico-alternativo al presente.

Estas nuevas constituciones abren un espacio mítico-utópico para la realización de lo posible, desde que la utopía narrativa jurídico-política descriptivo-analítico-normativa que diseñan no es por definición un *topos* dado aunque tampoco a ser alcanzado o realizado empíricamente. Pretender realizarlo empíricamente implicaría incurrir en la ilusión trascendental de pretender realizar lo imposible. No obstante, a la luz de lo imposible se ilumina desde lo dado la construcción de lo posible. Tal es el potencial programático y pragmático que miradas en su registro de utopías narrativas que aquí proponemos, estas constituciones presentan (Hinkelammert, F., 2002: 367-390).

“La soberanía popular” como “mito fundacional de la política moderna” remite al *pueblo*. *Pueblo* es un sujeto colectivo que en la construcción jurídico-política de la modernidad hegemónica está constituido por individuos ciudadanos (Rousseau)-propietarios (Locke)- súbditos (Hobbes). El *pueblo* de *ciudadanos-propietarios-súbditos* es un colectivo selectivo resultante de la asociación de los propietarios y excluyente de los no propietarios, que han delegado la soberanía en un poder externo, sometiéndose a él como súbditos para que les asegure en su condición de individuos, como propietarios.

Más allá de este universo restrictivo-excluyente y como la alteridad demonizada contra la cuál se afirma el *pueblo* en su configuración hegemónica moderna y modernizadora, se encuentra el *pueblo* identificado por Sarmiento como “la tercera entidad”: “...cuando en una revolución, una de las fuerzas llamadas en su auxilio, se desprende inmediatamente, forma una tercera entidad, se muestra indiferentemente hostil a unos y otros combatientes, a realistas o patriotas; esta fuerza que se separa, es heterogénea; la sociedad que la encierra no ha conocido hasta entonces su existencia, y la revolución sólo ha servido para que se muestre y desenvuelva.

Este era el elemento que el célebre Artigas ponía en movimiento; instrumento ciego, pero lleno de vida, de instintos hostiles a la civilización europea y a toda organización regular, adverso a la monarquía como a la república, porque ambas venían de la ciudad, y traían aparejado un orden y la consagración de la autoridad” (Sarmiento, D.F.,1964:73-74).

La “tercera entidad” configura un sentido alternativo de *pueblo* social y político, que desde las guerras por la independencia a las que contribuyó sustantivamente hasta hoy, lucha por su inclusión, constituyendo una amenaza para la consolidación del proyecto modernizador. En la perspectiva dicotómica *civilización o barbarie* paradigmáticamente representada por Sarmiento en su *Facundo*, se expresa la verdad del proyecto de la *modernidad* como *modernización* en cuanto última figura de la *civilización* (léase: de la *occidentalización*): el de su universalización por la aniquilación de la *barbarie*.

La *modernidad* como última figura de la *civilización* u *occidentalización* del mundo, tiene en la aniquilación de la *barbarie* su asesinato fundante: un asesinato que es principio-origen pero también fundamento permanente del conflictivo y nunca acabado proceso de la *modernización*; un asesinato en el cuál la muerte que produce queda invisibilizada y legitimada por el modo de vida a que en función del mismo puede hacer lugar con pretensión de universalidad.<sup>5</sup>

El *pueblo* como sujeto colectivo paradigmáticamente moderno implica la homogeneización bajo el concepto de la igualdad ciudadana. Esta última invisibiliza tanto diferencias como asimetrías del universo limitado selectivamente incluido. Esto sin considerar el ya señalado universo excluido de la “tercera entidad”.

La “soberanía popular” como mito fundacional de la política *transmoderna* que en el análisis que aquí se ensaya cobra presencia en las nuevas constituciones latinoamericanas de la transición del siglo XX al siglo XXI (Venezuela 1999, Ecuador 2008, Bolivia 2009), implica la superación de la Modernidad en la perspectiva de la *Transmodernidad* tal como la fundamenta filosóficamente Enrique Dussel y por lo tanto a la recuperación de la alteridad de esa “tercera entidad” como referencia fundamental de la “soberanía popular” y por lo tanto, del *pueblo*: “Para la superación de la

---

<sup>5</sup> Estas prácticas de exterminio pueden ir desde las más obvias de aniquilación física, a las menos aparentes pero no por ello menos eficaces de aniquilación cultural.

“Modernidad” (no como Post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad, sino como Trans-Modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”), será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*. Para ello, la “otra cara” negada y victimizada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima inocente” del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad).” (Dussel, E., 1992: 246-247).

Es el *pueblo* de la *transmodernidad* que en su condición de cara reprimida, oculta, sojuzgada, oprimida, negada e invisibilizada ha acompañado como lo otro reprimido, ocultado, sojuzgado, oprimido, negado e invisibilizado y por lo tanto como su trascendencia inmanente al *pueblo* de la *modernidad*, el que se constituye como sujeto histórico-político en procesos de emergencia, organización y lucha e instituye en términos constitucionales espacios de legitimidad jurídica y factibilidad política instituyente en el marco de la Modernidad capitalista productivo-destructiva<sup>6</sup>.

Por lo tanto, la “soberanía popular” como mito fundacional de la política transmoderna, no remite como el “mito fundante de la política moderna” a “un horizonte utópico fuera de la sociedad”, sino a un horizonte utópico presente en ella -la sociedad moderna- como su cara crítica, que quiebra con sus límites trascendiéndola, desde la misma condición de trascendencia inmanente que comparte con su sujeto portador, el pueblo de la transmodernidad.

### **El espíritu de la *transmodernidad* en las nuevas constituciones**

Se entenderá por espíritu de las constituciones en referencia a las tres cartas constitucionales que analizamos, algo que asoma en la letra de las mismas, y fundamentalmente las atraviesa en un nivel profundo y que consiste en las necesidades de la vida real de poblaciones históricamente invisibilizadas y negadas y que por lo tanto es un espíritu absolutamente otro respecto de las instituciones de la modernidad capitalista al que Hinkelammert se refiere cuando escribe: “...detrás del sinnúmero de instituciones existe un lazo que tampoco es visible en el sentido sensual. Sin embargo a través de la vivencia se hace visible como el espíritu de las instituciones en conjunto haciendo a la vez invisible las necesidades de la vida real. Este “espíritu” es el fetiche” (Hinkelammert, F., 1981: 65).

Si el fetiche es el espíritu de las instituciones de la Modernidad capitalista que en conjunto hacen invisibles a las necesidades de la vida real, *las necesidades de la vida real* constituyen *el espíritu* desfetichezante de las instituciones de la *transmodernidad*

---

<sup>6</sup> Entendemos que *Transmodernidad* sin dejar de poder concebirse como una “etapa futura”, es hoy un “proyecto de futuro” que en función crítico-reguladora permite la crítica del presente y la orientación en él. Por lo tanto, *Transmodernidad*, acompaña a la Modernidad como su cara crítica y hoy asoma como proyecto de futuro no solamente deseable, sino también posible.

*transcapitalista* que las nuevas constituciones venezolana, ecuatoriana y boliviana anticipan, ambientando el espacio socio-histórico, jurídico-político y mítico-utópico posibilitante de su legitimidad y factibilidad, aún en las condiciones de profundización de la modernidad capitalista vigentes a escala global. José Martí en 1891 había señalado para su contexto en una fórmula cuya vigencia y validez son hoy al menos tan sostenibles como entonces: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” (Martí, J., 1992: 484).

De acuerdo a la tesis que aquí se sustenta, la letra de estas constituciones expresa un nuevo espíritu que hace de las luchas sociales que han conducido a su elaboración, discusión, aprobación, promulgación y finalmente a su puesta en práctica, un hecho francamente revolucionario. Ese espíritu, que es elocuente en los preámbulos de las mismas, puede caracterizarse como *espíritu de la transmodernidad*. Un espíritu alternativo al de la modernidad y también al de la posmodernidad, en cuanto este último parece no consistir sino en la profundización y extensión de los ejes antiemancipatorios y antiuniversalistas de la modernidad, por la hipercrítica a los ejes emancipatorios y universalistas en que –no obstante sus contradicciones constitutivas- la modernidad se reconoce.

Ese nuevo espíritu consagra condiciones de legitimidad y factibilidad para profundas transformaciones políticas, sociales, económicas, culturales y jurídicas. Cumplir con la Constitución implica realizarlas, mientras que conservar el *statu quo*, es violarla tanto en su letra como en su espíritu.

Las nuevas constituciones configuran un espacio institucional de lo instituido que da marco de legitimidad a procesos instituyentes que en los anteriores marcos constitucionales habrían muy probablemente estado signados de ilegitimidad por ilegalidad. En este sentido estas nuevas constituciones evidencian que lejos de ser lo instituido unívocamente un límite para toda posibilidad instituyente, muy por el contrario se constituye en espacio de legitimidad por legalidad – o mejor aún, por constitucionalidad-, de orientaciones políticas, sociales, económicas, culturales instituyentes en perspectiva emancipatoria<sup>7</sup>.

### **Nuevos sujetos, nuevas constituciones**

Nuevas constituciones suponen nuevos sujetos.

Como en todos los regímenes constitucionalistas, el sujeto constituyente es el “pueblo”: en las nuevas constituciones que consideramos, el “pueblo soberano de Venezuela, en ejercicio del poder constituyente originario”(Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 2006: 7), “Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador”(Constitución de la República del Ecuador, 2008: 21) “El pueblo boliviano”(Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia, 2010: 3).

Pero, además de un sentido de “pueblo” que incluye un discernimiento en clave de género como lo explicitan los constituyentes ecuatorianos superando de esta manera

---

<sup>7</sup> Esta recuperación de lo instituido como condición de posibilidad de lo instituyente emancipatorio y por lo tanto la superación de la tesis de lo instituido fundamentalmente como límite para lo instituyente, se la debo en particular a María Cristina Liendo (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) que con sus observaciones –que agradezco- a anteriores consideraciones mías sobre la lógica instituido-instituyente, me hizo cobrar conciencia de lo limitado e inadecuado de las mismas.

homogeneizaciones invisibilizantes precedentes, al reconocer el co-protagonismo de las mujeres en la conformación del sujeto constituyente, se introducen otros ejes de su integración que cargan al concepto de pluridimensionales e integrados significados.

Así, “el pueblo soberano del Ecuador” reconoce “sus raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos”, celebra “a la naturaleza, la Pacha Mama” de la que afirma ser parte y reconoce vital para su existencia, invoca “el nombre de Dios” y reconoce sus “diversas formas de religiosidad y espiritualidad”, apela “a la sabiduría de todas las culturas” que lo “enriquecen como sociedad”, se afirma heredero “de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo” y manifiesta “un profundo compromiso con el presente y el futuro”<sup>8</sup>.

Por su parte, con la conciencia de estar haciendo nueva historia, el redimensionamiento del “pueblo” en el *Preámbulo* de la *Constitución de Bolivia* se expresa de la siguiente manera: “En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y como culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua, en las luchas por la tierra y el territorio y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado” (Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia, 2010:3).

La novedad de los nuevos sujetos pasa tanto en lo teórico como en lo histórico, por superar los límites y las abstracciones de la concepción liberal-individualista del “pueblo” como suma o asociación de los individuos-ciudadanos, cuya igualdad jurídica se ha trascendentalizado ilegítimamente a las distintas dimensiones de la realidad, haciendo abstracción de la pluralidad de condiciones, de sus diferencias con las asimetrías y exclusiones en ellas muchas veces implicadas; para hacer lugar a una concepción multidimensional y trascendental del pueblo como sujeto, en el sentido de una trascendentalidad inmanente que incluye a la Naturaleza “Pacha Mama” o “sagrada Madre Tierra” como condición de posibilidad natural, material y corporal de esa multidimensionalidad cultural, espiritual y religiosa de pueblos que con historia y memoria de luchas milenarias frente a las distintas formas de dominación y colonialismo se comprometen con el presente y el futuro en términos emancipatorios.

Hay aquí un cambio de paradigma que supera el abstraccionismo jurídico-político homogeneizante y excluyente, dominante en la tradición constitucional occidental, por la incorporación de las dimensiones natural, social, cultural, espiritual y religiosa que en la milenaria experiencia histórica de los pueblos de nuestra América, nos remite a éstos, a los pueblos y no ya solamente a los individuos como las unidades de sentido que concurren a la formación del pueblo, originario titular de la soberanía en lo jurídico, así como originario titular del poder en su condición fundante de *potentia* que es la fuente originaria y permanente del poder como *potestas*<sup>9</sup>, en términos de

---

<sup>8</sup> Asamblea Constituyente de Montecristi.

<sup>9</sup> “Denominaremos (...) *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía (...)” (...)

legitimidad cuando el segundo no es una expropiación del primero por parte de quienes en nombre de la representación ejercen dominación sobre sus representados desde el aparato del Estado, sino que ejercen cabalmente su representatividad al hacerlo en la lógica del “mandar obedeciendo”.

Estos “nuevos sujetos”, como surge claramente de ese ejercicio del “*a priori* antropológico”<sup>10</sup> son en realidad sujetos con una larga historia y una fuerte memoria que en un proceso de acumulación de fuerzas con episódicas emergencias, que atraviesa los siglos desde mucho antes del “descubrimiento” y la conquista, pasando por la colonización, la colonia, las guerras de independencia, la “modernidad oligárquica (1810-1900)” su “crisis” y la “modernización populista (1900-1950)”, la “expansión de la posguerra (1950-1970)”, “las dictaduras y la década perdida (1970-1990)” y “la etapa neoliberal (de 1990 en adelante)” (Larrain, J, 2000: 65-233), emergen en la actualidad y se afirman como sujetos a través de nuevas luchas que encuentran en las nuevas constituciones la necesaria mediación institucional instituida de esa afirmación, si se considera el espacio de legitimidad instituyente que las mismas expresan y consolidan. Desde su condición de sujetos históricos de hecho conquistan la condición de sujetos de derecho, esto es, sujetos cuyo derecho a tener derechos reconocidos, a ejercerlos y a exigir su respeto, se encuentra ahora establecido en la Constitución, norma fundante y fundamental de todo estado de derecho. La conquista de la condición de sujetos de derecho desde su autoafirmación como sujetos históricos, institucionalizada en las nuevas constituciones, implica una ampliación de la ciudadanía en términos tanto cuantitativos como cualitativos que supera los límites del falso universalismo abstracto imperante hasta la misma, justamente por la inclusión de la particularidad de estos excluidos que es criterio de efectiva universalidad.

Un acento especialmente singular es el que se hace presente en la Constitución de la República del Ecuador en su Artículo 1: “El Ecuador es un Estado constitucional *de derechos* y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada” (Constitución de la República del Ecuador, 2008: 11). El acento que se quiere destacar a través de la cursiva introducida en la cita, es que se define como Estado de *derechos* y no como Estado de derecho, como es usual.

Hablar de “Estado de derecho” dice acerca del marco constitucional-legal como sistema de garantías que vertebran al Estado de manera tal que sobre su referencia se reconocen y garantizan desde el poder soberano que en la constitución del mismo se expresa, derechos a los habitantes de su territorio. En cambio, hablar como lo hace este artículo en que el Ecuador se define como Estado, de un “Estado...de *derechos*”, dice acerca de los derechos inherentes a los habitantes del territorio del Estado como los fundamentos que hacen que éste último, al reconocerlos y garantizarlos pueda desde esa referencia ser definido como un Estado de derecho.

---

“La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la *potestas*” (Dussel, E., 2006: 27 y 30).

<sup>10</sup> El “*a priori* antropológico” cuyo ejercicio por parte de un “nosotros” hace a la constitución del mismo como sujeto en términos de *sujetividad*, es referente categorial central en el pensamiento de Arturo Andrés Roig en lo que hace a la fundamentación de la historicidad, que hacemos nuestro y que es un referente categorial omnipresente en los procesos sociales que encuentran en las nuevas constituciones analizadas un marco institucional para la afirmación y consolidación de su dignidad (Roig, A.A.,1981: 9-17).

En lugar de derechos a la medida del Estado de derecho, un Estado de derecho a la medida de los derechos.

En este acento se advierte otro indicador de *transmodernidad* : si la referencia de la modernidad en lo jurídico-político es el “Estado de derecho” que se ha venido afirmando sobre el recurso permanente al “estado de excepción”; la referencia de la *transmodernidad* comienza a ser el “Estado de derechos” en que el “estado de excepción” vuelve a ser de derecho excepcional y limitado en el tiempo, sin que incluya la legitimidad por excepcionalidad del irrespeto de los derechos fundamentales<sup>11</sup> por parte del Estado.

Los nuevos sujetos de derechos que se constituyen y encuentran su espacio de reconocimiento en el marco del estado de derecho en estas nuevas constituciones, son sin contradicción “nuevos sujetos” y al mismo tiempo “antiguos excluidos (que) en el fondo nunca han sido parte del sistema, es decir, nunca han sido ciudadanos”, “Los indígenas nunca han tenido lugar en este sistema; nunca han sido ciudadanos (ni tuvieron cédula de identidad)” (Dierckxsens, W., 1998:148). La constitución de estos “antiguos excluidos” como sujetos por la conquista de la ciudadanía a la medida de sus identidades, a través de la mediación institucional de las nuevas constituciones, da cuenta del tipo de novedad en su articulación como “nuevos sujetos”. Es radicalmente otra comparativamente a la de los “nuevos excluidos”<sup>12</sup> y esa diferencia es la que hace a la radicalidad de sus orientaciones con la capacidad de formular criterios institucionales

---

<sup>11</sup> Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, Art. 337: “El Presidente o Presidenta de la República, en Consejo de Ministros, podrá declarar los estados de excepción. Se califican expresamente como tales las circunstancias de orden social, económico, político, natural o ecológico, que afecten gravemente la seguridad de la Nación, de las instituciones y de los ciudadanos y ciudadanas, a cuyo respecto resultan insuficientes las facultades de las cuales se disponen para hacer frente a tales hechos. En tal caso podrán ser restringidas temporalmente las garantías consagradas en esta Constitución, salvo las referidas a los derechos a la vida, prohibición de incomunicación o tortura, el derecho al debido proceso, el derecho a la información y los demás derechos humanos intangibles.” Constitución de la República del Ecuador, Art. 165: “Durante el estado de excepción la Presidenta o Presidente de la República únicamente podrá suspender o limitar el ejercicio del derecho a la inviolabilidad de domicilio, inviolabilidad de correspondencia, libertad de tránsito, libertad de asociación y reunión, y libertad de información, en los términos que señala la Constitución.” Constitución de la República de Bolivia, Art, 137: “En caso de peligro para la seguridad del estado, amenaza externa, conmoción interna o desastre natural, la Presidenta o el Presidente del Estado tendrá la potestad de declarar el estado de excepción, en todo o en la parte del territorio donde fuera necesario. La declaración del estado de excepción no podrá en ningún caso suspender las garantías de los derechos, ni los derechos fundamentales, ni el derecho al debido proceso, el derecho a la información y los derechos de las personas privadas de libertad.”

<sup>12</sup> Entendemos aquí por “nuevos excluidos” a amplios sectores de las capas medias que han resultado excluidos por la profundización y totalización de las lógicas neoliberales que dictaduras mediante en “la década perdida” promovieron “la etapa neoliberal”, desmantelando el estado social de derecho en el modo y grado en que este había tenido existencia en América Latina, especialmente durante “la modernización populista” y “la expansión de la posguerra”. Compartimos con Wim Dierckxsens la tesis sobre las limitaciones de las reivindicaciones de los “nuevos excluidos” frente a la de los antiguos o viejos excluidos, como los indígenas, las mujeres y los niños, en lo que hace a la radicalidad de sus demandas en términos de la construcción de un universalismo concreto.

para la construcción de un universalismo concreto, tal como se hace visible en la letra y en el espíritu de las nuevas constituciones, que expresan y median institucionalmente el proceso de su propia constitución como sujetos históricos y sujetos de derecho, con la inclusión de todo otro sujeto no excluyente como sujeto de derecho, incluida la naturaleza como sujeto de derechos<sup>13</sup>, que es condición material de posibilidad de esa diversidad.

### **Nuevos sujetos de derechos y transformaciones del estado de derecho**

Los nuevos sujetos de derechos que consagran las nuevas constituciones hacen al carácter refundacional de las mismas en términos de un nuevo estado de derecho sobre la referencia de un nuevo estado de derechos.

De “refundar la República”, “construir una nueva forma de convivencia ciudadana”, o de la construcción de “un nuevo Estado” dejando “en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal”, hablan en esos espacios iniciales dedicados a las declaraciones de principios y definición de finalidades últimas en que el espíritu de las constituciones suele hacerse visible, las cartas magnas venezolana, ecuatoriana y boliviana, hoy vigentes. Miradas en la perspectiva de la *función utópica del discurso*<sup>14</sup>, se cumplen en estas fórmulas la *función crítico-reguladora* respecto del presente-pasado, *liberadora del determinismo legal* al expresar la confianza en la capacidad de la

---

<sup>13</sup> La *Constitución de la República del Ecuador*, a la celebración de “la naturaleza, la Pacha Mama, de que somos parte y es vital para nuestra existencia”, establecida en el Preámbulo, añade en el Capítulo uno, Título II, Art. 10: “La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución”. Independientemente de ello, estimamos oportuno discernir entre “sujeto de derecho” y “sujeto de derechos”. En una lectura tradicional “sujeto de derecho” es aquella persona –real o jurídica- que es reconocida como tal dentro de un determinado “estado de derecho” por el orden jurídico positivo. Por esta razón, es que además es un “sujeto de derechos” en el sentido en que le asiste legitimidad jurídica para la reclamación por todos aquellos derechos que el “estado de derecho” reconoce y respecto de cuyo goce ofrece garantías para todos los “sujetos de derecho”. En otra lectura, en la perspectiva de la *transmodernidad* desarrollada por Dussel y a nuestro juicio implicada en el Art. 1 de la Constitución de la República de Ecuador, cuando define al Ecuador como un “Estado...de derechos”, los derechos son inherentes a la condición humana que remite no exclusivamente a cada individuo humano, sino también a las relaciones entre tales individuos así como entre ellos y la naturaleza no humana, relaciones sin las cuales la afirmación de la humanidad en el individuo, no es posible. Sobre la referencia de los sujetos de derechos se fundamenta el “Estado...de derechos” que sobre ese fundamento se define como “Estado de derecho”. El “sujeto de derechos” es, también por cierto, sujeto de deberes. Derechos y deberes hacen a la identidad del “sujeto de derecho”.

<sup>14</sup> Arturo Andrés Roig, distinguiendo entre “género utópico” y “función utópica” nos permite apreciar que no obstante los textos constitucionales no pertenecen a aquél género, cumplen sin embargo con la función utópica del discurso en cuya perspectiva pueden ser analizados para discernir el tipo de sujeto que en ese ejercicio discursivo se constituye. “Crítico-reguladora”, “liberadora del determinismo legal”, “anticipadora de futuro” son las funciones que Roig ha distinguido explícitamente, a las cuales subyace en su articulación la de “constitución de un sujeto” que conceptualmente implícita en sus análisis, ha sido textualmente explicitada por Estela Fernández, (Roig, A.A., 1987) y (Fernández, E., 1995: 27-47).

voluntad de los colectivos sociales que a través de ellas se expresan de producir las nuevas formas de existencia y convivencia que deliberadamente se proponen, y la *función anticipadora de futuro* consistente en el anuncio de un futuro otro expresado, promovido y legitimado por estas constituciones del presente, tres funciones que se sintetizan en la *constitución de los sujetos* constituyentes con sus manifiestos rasgos de identidad emancipatoria.

Para la primera, el esfuerzo refundacional –si nos quedamos solamente con el tipo de sociedad que se quiere construir- tiene el sentido de “establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural”. Para la segunda, la “nueva forma de convivencia ciudadana” que se procura, es “en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*; una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la divinidad de las personas y las comunidades”. Finalmente, para la tercera, se trata de la construcción de un “Estado Unitario Social Derecho Plurinacional Comunitario”, en el que “predomine la búsqueda del vivir bien”.

“Sociedad pluricultural” en lo social y “Estado Plurinacional” en lo político que se afirman “en diversidad y armonía con la naturaleza”, dicen sobre una ruptura con el paradigma decimonónico de los estados nacionales, en los que la construcción política del Estado impuso un sentido abstracto y homogéneo de Nación, invisibilizador, negador y excluyente de la pluralidad de culturas, pueblos y naciones que quedaban incluidas dentro de sus límites territoriales, así como también escindidas por lo mismos en cuyo trazado, o no habían sido tomadas en cuenta, o habiendo sido tomadas en cuenta se habría procedido deliberadamente a su desarticulación.

La reivindicación de las plurales culturas, naciones y pueblos, como el pluriverso fundamento antropológico que aporta las condiciones de posibilidad y de legitimidad de las sociedades y estados que se procura construir, “en diversidad y armonía con la naturaleza”, supone la deconstrucción del “Estado colonial, republicano y neoliberal” vigente hasta la emergencia constituyente –de 2009 en Bolivia, antecedida por las de 2008 en Ecuador y de 1999 en Venezuela- , dado que lo “colonial” y lo “republicano” no son solamente antecedentes de la última figura del Estado, la “neoliberal” sino que esta ha incorporado aquéllas en las que se ha sedimentado, resignificándolas según su lógica antiuniversalista de hipermodernidad. La independencia republicana dio apertura a las fases de “modernidad oligárquica”, “modernización populista”, “la expansión de la posguerra”, “las dictaduras y la década perdida”, que desembocan en “la fase neoliberal” en que el universalismo abstracto de aquella primera independencia se profundiza en el universalismo abstracto del mercado totalizado que es antiuniversalismo excluyente de las pluralidades antropológicas prescindibles de acuerdo a sus leyes de funcionamiento, generando como necesidad-posibilidad para aquellas, poner la humanidad en su pluralidad y diversidad concreta étnico-socio-cultural como fundamento, finalidad y referencia que incluye a la “armonía con la naturaleza” como su condición de sentido y de posibilidad, lo que hace a nuevas independencias por la ruptura con las lógicas de invisibilización, negación y exclusión instaladas desde aquella primera independencia que en “la fase neoliberal” resultan resignificadas, extendidas y profundizadas, afectando de modo exponencial a estas realidades humanas diversas y a su ancestral “armonía con la naturaleza”.

El “buen vivir” –*sumak kawsay*- o “vivir bien” si bien expresa formas culturalmente situadas e históricamente producidas y experimentadas de vida buena, puede entenderse que no impone la trascendentalización de las mismas, sino solamente del criterio de la armonía –de los seres humanos entre sí y de estos con la naturaleza- como el que permite discernir en la perspectiva de un universalismo concreto entre modelos y propuestas de vida buena (Quintero López, R., 2009: 39-47).

Se consagran así los “derechos de los pueblos indígenas” y “los derechos ambientales”<sup>15</sup>, los “derechos del buen vivir” y los “derechos de comunidades, pueblos y nacionalidades”<sup>16</sup>, los “derechos de las naciones y pueblos indígenas originario campesinos” y los relativos al “medio ambiente, recursos naturales, tierra y territorio”<sup>17</sup>.

A ese “buen vivir” o “vivir bien” se suma en uno de los ejemplos que los expresa a todos, el decidido empeño en la construcción de “una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la divinidad de las personas y las comunidades”, lo cual significa una revolución en las múltiples dimensiones de lo humano, porque se trata de construir relaciones sociales en las que el ser humano –sea en su condición individual de persona, sea en su condición comunitaria de colectividad- es elevado a la condición de “divinidad” y como tal respetada, por lo que queda deslegitimada toda sociedad que intencional o no intencionalmente incurriere en ese irrespeto<sup>18</sup>.

Nuevamente, como el “buen vivir” o el “vivir bien” esta postulación de la “divinidad de las personas y las colectividades” como criterio para la construcción de la sociedad a la que se aspira, no implica la propuesta de un modelo de sociedad –o de Estado como su forma política- , sino solamente un criterio para la construcción de la sociedad y del Estado en los términos de un universalismo concreto incluyente de lo humano, tanto en la diversidad de las personas como en la de las colectividades, garante por lo tanto de los derechos de unas y otras, consideradas en sí mismas como en sus recíprocas relaciones, como por supuesto frente a terceros estatales o trans-estatales, y por ello de un nuevo estado de derecho para nuestra América y para el mundo.

---

<sup>15</sup> *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, Capítulo VIII “De los derechos de los pueblos indígenas”, Capítulo IX “De los derechos ambientales”.

<sup>16</sup> *Constitución de la República del Ecuador*, Título II, Capítulo segundo “Derechos del buen vivir”, Capítulo cuarto “Derechos de las comunidades, los pueblos y las nacionalidades”.

<sup>17</sup> *Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia*, Título II, Capítulo cuarto “Derechos y obligaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”, Capítulo quinto, Sección I, “Derecho al medio ambiente”.

<sup>18</sup> En este texto constitucional se expresa la formulación paradigmática del pensamiento crítico, esto es de un pensamiento en que el sentido de la crítica es la emancipación humana: “El pensamiento crítico, como hoy lo entendemos, aparece en el contexto de los movimientos de emancipación, como aparecieron a partir de fines del siglo XVIII. Su formulación más nítida la encontramos en Marx. (...) Marx, para tener la referencia de la crítica, establece un ser supremo, habla hasta de divinidad. Pero el ser supremo es secular, no es un Dios externo. El ser supremo para el ser humano es el propio ser humano. Sin embargo, *no* es el ser humano que es y que se considera ser supremo. Es el ser humano que no es, el ser humano que debería ser. Y lo que debería ser, es ser humano.

(...) El ser humano, al ser el ser supremo para el ser humano, trasciende al propio ser humano como es y se transforma en exigencia. Marx expresa esta exigencia: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. (Hinkelammert, F., 2007: 280-283).

## FUENTES

*Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, (2006), Gobierno Bolivariano de Venezuela, Caracas.

*Constitución de la República del Ecuador*, (2008), Quito.

*Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia*, U.P.S. Editorial, (2010), La Paz.

## BIBLIOGRAFÍA

Dierckxsens, Wim, (1998), *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, DEI, 4ª ed., San José de Costa Rica.

Dussel, Enrique, (1992), *1492 El Encubrimiento del Otro. (Hacia el origen del “mito de la modernidad”)*, Santafé de Bogotá D.C.

Dussel, Enrique, (2006), *20 tesis de política*, CREFAL-Siglo XXI, México D.F.

Fernández, Estela, (1995), “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en Roig, A.A. (Compilador) *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, EFU, San Juan, Argentina).

Hinkelammert, Franz, (1981), *Las armas ideológicas de la muerte*, (Primera ed. 1979), DEI, 2ª ed., San José de Costa Rica.

Hinkelammert, Franz, (2002), “El realismo en política como arte de lo posible”, en *id. Crítica de la Razón Utópica*, (Primera ed., DEI, Costa Rica, 1984), Desclée, Bilbao.

Hinkelammert, Franz, (2007), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de La modernidad*, Editorial Arlekin, San José de Costa Rica.

Kant, Immanuel, (1967), *Crítica de la Razón Pura*, Tomo I, Losada, 5ª ed., Buenos Aires.

Larrain, Jorge, (2000), *Identidad y modernidad en América Latina*, Océano, México D.F.

Lechner, Norbert, (2006), “La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado” (Primera ed. FLACSO, 1984), en *id. Obras escogidas 1*, 141-335, Lom, Santiago de Chile.

Martí, José, (1992), “Nuestra América” (Primera ed. 1891), en *id. Obras Escogidas*, Tomo II, 480-487, Editora de Ciencias Sociales, La Habana.

Moliner, María, (2007), *Diccionario de uso del español a-i*, Gredos, Del Nuevo Extremo, Buenos Aires.

Quintero López, Rafael, (2009), *La Constitución del 2008. Un análisis político*, Abya Yala, Quito.

Roig, Arturo Andrés, (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.

Roig, Arturo Andrés, (1984), *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, FLACSO, Quito.

Roig, Arturo Andrés, (1987), “El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana”, en *id. La utopía en el Ecuador*, Banco Central y Corporación Editora Nacional, Quito.

Sarmiento, Domingo Faustino, (1964), *Facundo* (Primera ed. 1845), Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, Montevideo.

Vaz Ferreira, Carlos, (1963), *Lógica viva* (Primera ed. 1910), Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, Tomo IV, Montevideo.

## *El Cordobazo*

Silvia Cornejo

-Qué es el Cordobazo:

Movimiento de protesta social obrero estudiantil en 1969 contra la dictadura de Onganía.

-Clase obrera como eje de la protesta

### 1) Breve reseña del Movimiento Obrero Argentino:

#### **-Su iniciación en la segunda mitad del siglo XIX**

-Desarrollo de grandes y poderosos sindicatos en el siglo XX con tendencias ideológicas diversas: anarquistas, socialistas, comunistas y posteriormente peronistas. Con inserción en lo político y social a partir del peronismo en 1946 con estructura piramidal

-**Resistencia obrera** en 1955 al interrumpirse las prerrogativas obtenidas en el gobierno del General Perón. Generación de movimiento de bases que se aparta de la burocracia sindical

-Surgimiento del clasismo obrero en la década del 60 (clasismo como práctica sindical y política de aquellos procesos de la clase obrera que han logrado existencia a través de luchas confrontativas conformando una identidad colectiva de antagonismo con clases dominantes)

### 2) Antecedentes del Cordobazo

a) Momento histórico de la década del 60:

- Dictadura militar del General Onganía (1966) que adopta las siguientes medidas: Intervención de sindicatos, disolución de partidos políticos, interrupción de negociaciones colectivas de trabajo, represión de la universidad, aplicación de la doctrina de Seguridad Nacional, medidas de aceleramiento de ritmos productividad, racionalización.

-

### 3) Movimiento sindical de los años 60:

-Formación de dos Centrales de trabajadores que se dividen en: Confederación General del Trabajo (CGT) Azopardo (ortodoxa) y CGT de los Argentinos (combativa).

-Movimiento obrero, su conformación:

Ortodoxos: Obreros peronistas de la UOM (Unión de Obreros Metalúrgicos)

Legalistas: UTA (Unión obreros del Transporte)

Independientes: Sindicato Luz y Fuerza, Gráficos, Obras Sanitarias

Los legalistas e independientes pertenecientes a la CGT A (de los argentinos).

-Movimiento sindical cordobés ligado a industrias florecientes especialmente las automotrices.

-Estructura más autónoma del sindicalismo cordobés, más combativa, más ligada a la comunidad y con diferentes tendencias agrupadas en los gremios: clasistas, peronistas, radicales, comunistas. Primando las peronistas por tradición.

### 4) Antecedentes de las luchas del Cordobazo

-Correntinazo: lucha de estudiantes por cierre de comedores (provincia de Corrientes)  
Consecuencia: muerte de un estudiante

-Rosariazo: cierre de comedores, intervención a la Universidad. Consecuencia: muerte de un estudiante. Confluencia de obreros ferroviarios.

-Liquidación del sábado inglés (se trabajaban 44 horas semanales y se pagaba por 48)

-Levantamiento obrero-estudiantil . Aparición de obreros jóvenes que no venían del viejo sindicalismo y no vivieron el peronismo. Se juntan temas nacionales, sociales y democráticos y lo que irrumpe es la clase obrera de grandes empresas .Clase obrera, especialmente de la industria automotriz, **como columna vertebral del movimiento de protesta**, apoyados por estudiantes, dos agrupaciones que intervenían con distintos grupos de obreros

-Asamblea del 14 de mayo de los obreros de SMATA (mecánicos)

-Se decreta paro activo de 48 horas con acuerdo de las 2 CGT

### **5)Estallido del Cordobazo:**

Se desarrolla en los días 29 y 30 de mayo de 1966.

#### a)Metodología

-Abandono de las fábricas por parte de los obreros con un ausentismo del 98%.

-Ciudad tomada por estudiantes, obreros, clases humildes y clases medias.

-Marcha de 5 columnas desde los 4 puntos cardinales de la ciudad de Córdoba.

-Agrupaciones de estudiantes acompañan a diferentes columnas de obreros que a modo de pinza se reúnen en el centro de la ciudad y hacen retroceder a la policía.

-Córdoba es ocupada por las masas que emplean piedras, bombas molotov, miguelitos, comunicaciones en los techos a través de alarmas. Estrategias organizadas durante 15 días.

-Día 30: **intervención militar**. Aparición de francotiradores que combaten a militares.

-Sucesos:Allanamientos, heridos, detenciones de dirigentes sindicales combativos.

-Toque de queda.

#### a)Principales autores del Cordobazo:

Agustín Tosco:Clasista independiente

Atilio López: peronista combativo

René Salamanca: Clasista del partido comunista revolucionario.

### **6) Alcances del Cordobazo**

-Dictadura herida de muerte

-Influencia del Cordobazo en la generación y movimientos de los 70

-Generación de otras formas de combate: Tucumanazo, Rosariazo , Mendozazo

-Surgimiento de sindicatos clasistas

-Posibilitó un camino para enfrentar conquistas sociales y políticas.

### **7) Actual situación de sindicatos obreros**

-Situación del movimiento obrero a partir de los 83 luego de la dictadura militar del 76.

-Fenómeno de desocupación en la década de los 90, dando lugar al piqueterismo (metodología de cortes de ruta en la provincia de Buenos Aires y el interior del país.)

-Nuevas formas de trabajo: autogestión en emprendimientos barriales y en fábricas recuperadas.

-Consolidación de la burocracia sindical.

-2008 División de la CGT en dos:Azul y Blanca y CGTRA (CGT de la República Argentina)

-Actualmente existen dos CGT buracráticas y una CTA (Central de Trabajadores Argentina más democrática pero sin personería gremial)

### **8) Memoria Colectiva**

-Modelo del Cordobazo presente en las puebladas y en algunas formas de lucha como respuesta de combate popular.

## 9) Resarcimiento de las luchas

- Reflotar movimiento de bases con autonomía y poder de decisión
- Creación de formas de democracia directa con debates en asambleas
- No delegación de las acciones en la voluntad de las masas de construir un hecho sin padrinos
- Rescatar la identidad colectiva perdida en la fragmentación social del neoliberalismo.

## 14) Renacimiento de la política, Mónica Virasoro

Resumen:

Como lectura de ciertos acontecimientos-signo de nuestro aquí y ahora, en especial en la Argentina y por extensión en Latinoamérica, tratamos de conformar dialógicamente un concepto de política y de determinar en que medida estamos hoy ante su renacimiento entendida en una modalidad diferente de la tradicional. Para ello entramos en conversación con escritos de Laclau, Ranciere, Mouffe, Badiou, entre otros, no para adherir sino para poner en debate y ensayar una interpretación de la escena que recoja y amplíe el espectro de las interpretaciones.

Ponencia: **Los signos en la calle**

La celebración del bicentenario arrojó el pueblo a la calle, no vino sólo, vino con su pasión, sus banderas, su fervor para entonar sus himnos y energizar sus marchas. En un movimiento inesperado no articulado por palabra salió desde todos los rincones, con gesto insolente emergió del entre los adoquines como el pasto bárbaro que asustara a nuestro Martínez Estrada. Toda la energía festiva se dio cita en el encuentro como gesto testigo de un querer que rubrica una voluntad de pertenecer. He aquí el acontecimiento-signo del que queremos hablar.

Un acontecimiento aún cuando se de en un momento puntual no es reductible al hecho material relativo al instante en que se produce sino que es el emergente visible de todo un proceso que se ha venido gestando en forma a veces paulatina a veces acelerada y este es el caso. Se trata de un proceso que se ha venido desarrollando desde el 2003 con la asunción de Kirchner, un gobierno que comenzó con una adhesión del 24 % y que luego ha ido creciendo, decreciendo y vuelta a crecer para adquirir ahora una visibilidad especial a través de la celebración y después....

Y nos preguntamos, entonces, ¿qué es aquello que se plasma en este proceso, que es lo que este proceso produce? Que es lo que se visibiliza, de qué cosa es esto signo? De eso queremos ocuparnos, de hacer un poco de historia, de historia reciente. Remontarnos a ese 2003, o 2002 cuando habíamos tocado fondo: desocupación, default, corralitos y corralones, cacerolas y víctimas de la represión; el infierno en que nos hizo desembocar años de neoliberalismo, todos esos factores económicos que tuvieron como efecto un reflejo en lo ideológico, en el espíritu de la época; la política banalizada, confundida con el espectáculo, la consagración del ser en tanto consumidor, la fe en la regulación por el mercado, la fe en la prescindencia del Estado, la voluntad de un Estado garante de los privilegios. Hay que comenzar por ahí para comprender que es lo que ahora comienza a renacer.

Para tal fin voy a caminar sobre las huellas de lecturas de Laclau, Mouffe, Ranciere, no para adherir sino para tenerlas como piso u horizonte sobre el cual entablar un diálogo fructífero, tenerlas como marco para leer nuestro presente, considerar si no estamos hoy en Argentina –y como veremos no sólo aquí sino también en países vecinos- presenciando un renacimiento de la política, considerar si el acontecimiento del que hablábamos no es signo de este renacer, uno de sus signos, discurrir también sobre qué es política.

Tangencialmente y para contrastar o en algunos casos señalar las semejanzas haremos referencia a algunas concepciones de lo político que se hallan actualmente en debate. En primer lugar la de Habermas quien poniendo todo el acento en la argumentación racional como vía de consenso espera con ello lograr la total transparencia de una comunicación sin interferencias. En contraste diferentes representantes de la teoría del desacuerdo convergen en exponer una noción de lo político en tanto espacio vacío, agujero negro donde la conciliación es imposible. Así por ejemplo, contra la idea de transparencia Lyotard propone la idea de diferendo, un punto ciego en que las partes no pueden entenderse. De un modo similar Rancière habla de desentendimiento, malentendido, término de difícil traducción que habría que entender como resultado de la falta de un código común por lo cual las partes no comprenden de la misma manera la misma cosa. Poniendo el acento en la desigualdad Rancière subraya el hecho de que el esclavo, el dominado no posee el lenguaje, no puede expresarse, de ahí que la práctica política consista en hacer visible lo que no se ve, dejar ver lo que no podía ser visto, visibilizar, hacer oír un discurso que era puro ruido. Más allá de la idea de acuerdo o desacuerdo y desde una perspectiva que valora el acontecimiento y el nombre que lo nombra como instancia decisiva, Badiou complementa los planteos de estos últimos desde una posición que considera que la política comienza cuando se propone no representar a las víctimas, actitud en la cual el marxismo en algunas de sus versiones se queda empantanado, sino ser fiel al acontecimiento en que ellas adquieren presencia, se visibilizan, se fiel también, a la palabra que las nombra.

Pero enfocamos en primer lugar en Laclau porque su análisis de la razón populista, en el libro así titulado, permite abordar y comprender el momento actual en su singularidad y en su vinculación con otros procesos latinoamericanos. De su argumento interesa particularmente la sinonimia establecida entre populismo, política, construcción de un pueblo y otras expresiones y conceptos -identidad popular, operación hegemónica- que forman parte de una constelación de significantes todos los cuales parecen cumplir un rol relevante para el abordaje de este momento de la Argentina y de otras naciones latinoamericanas.

### **Cómo se constituye un pueblo.**

Comencemos entonces con la pregunta que se halla a la base de todo el desarrollo ¿Cómo se constituye un pueblo, cómo se traza una identidad popular? Digamos que no se trata de algo preexistente; pueblo, identidad colectiva, es algo a construir. Este punto de vista supone rechazar tesis que rotuladas ya de posmodernistas, ya de pospolíticas, sostienen el descentramiento-desvanecimiento de un sujeto que, hay que reconocer, bien se merece ese destino en tanto sustrato de viejas concepciones sustancialistas. Sin embargo, el sujeto que es sujeto político, que es sujeto colectivo, no puede desvanecerse porque es algo a construir. Completamos la idea subrayando, en clave foucaultiana, que estamos a nivel del discurso, que lo social tiene al discurso como terreno sobre el que se constituye la objetividad, que es la práctica discursiva en efecto la que teje la tela de lo social que al igual que la lengua se define no por atributos positivos sino por relaciones de diferencia. Señalemos que por igual razón tal objetividad no entra en las categorías de falso-verdadero.

### **Frontera, relato, nombre**

Una de estas formaciones discursivas es el populismo donde adquiere relieve la cuestión del relato y del nombre. El relato –entiende Laclau- debe comenzar refiriendo a la totalidad ya que es en ella donde se da la significación; le sigue luego el establecimiento de una frontera interna. La delimitación de un grupo supone marcar la diferencia que lo separa del Otro, una diferencia no neutral sino resultado de una

exclusión, supone una clara separación de un “nosotros” de un “ellos”, y por sobretodo un motivo de cohesión entre los miembros del grupo “nosotros”. ¿Cómo se constituye la cohesión? Está vendrá como producto de un proceso consistente en que una serie de demandas particulares, aisladas y que por lo general son satisfechas –Laclau las llama demandas democráticas- comienzan a quedar insatisfechas lo que hace que se aglomeren con otras también insatisfechas en una relación de equivalencias por lo que pasan de ser demandas democráticas a ser reclamos populares y se constituye un grupo.

El grupo se cohesionan a través de ese rasgo común, que puede no tener ningún contenido positivo, ser tan sólo relación de oposición al “Otro” pues proviene de esa operación de homologación de lo heterogéneo y de unificación de lo múltiple. Pero lo que importa señalar es que ese grupo que es parte, asume la representación de la totalidad la que a su vez por ser imposible e inconmensurable pasa a ser algo del orden del significante vacío que se llena con cualquier significado flotante y ahí aparece la palabra que da nombre a un acontecimiento. En esto consiste la construcción política de un pueblo, de una identidad popular, a esto se llama operación hegemónica. Se trata de una instancia permanentemente móvil, inestable, pues la entidad “pueblo” puede por momentos diluirse en la anomia de “la gente”. Esta construcción es también lo que entendemos por populismo, no la ideología de un grupo preexistente sino una de las formas de constituir la unidad del grupo y las relaciones entre sus miembros que se delinea en un discurso, en un relato de cómo lo social debido a la unificación de las demandas ha dado lugar a una frontera interna que ha dividido en dos campos antagónicos dando lugar al surgimiento de una identidad popular. Este ha sido el caso del primer peronismo, donde se ha hecho evidente que no hubo una ideología previa que a posteriori hizo carne en un grupo sino que la construcción de un campo popular es contemporánea de la constitución de una identidad colectiva que separa en dos campos y que nombra, que coloca en relación de oposición pueblo-oligarquía, descamisados-oligarquía. En el caso de el kirchnerismo, esta claro también -y volveremos sobre ello- que fue el, los, gobiernos k que reflataron una serie de demandas que se hallaban dormidas contribuyendo de ese modo a la separación en dos campos antagónicos.

Para mejor delinear la noción de populismo vale detenernos en algunas diferencias. En primer lugar, como una simple especificación de lo antes dicho, Laclau distingue dos maneras de construcción de lo social. Una de ellas – es el caso de las democracias formales- en el marco de lo que él llama una lógica de la diferencia apoyada en la afirmación de la particularidad. La otra, en el marco de una lógica de la equivalencia claudicando las particularidades y destacando lo que éstas tienen de equivalente, lo que tienen en común; es el caso del populismo. En segundo lugar y en un orden más conceptual distingue Laclau dos formaciones discursivas. La institucionalista que identifica la “nación” con la “comunidad”. Y la populista que divide a la sociedad en dos campos antagónicos considerando al “pueblo”, como menor en magnitud a la comunidad, y sin embargo como la única totalidad legítima por lo cual va a hablar de totalidad fallida.

**Lo que falta entonces es determinar como se forman los polos antagónicos, esto es como se identifica al Otro. Mouffe siguiendo a Schmitt habla de la dupla amigo-enemigo; evitaremos esos términos para no caer en malas interpretaciones pues justamente lo que sostiene Mouffe es la necesidad de reemplazar la beligerancia por el agonismo, no se trata de aniquilar al enemigo, sino sólo de vencerlo por lo cual la victoria será siempre temporal. Lo interesante de esta concepción es que se distancia de la dialéctica ya que no hay el momento de la superación, la fuerza antagónica puede ser vencida pero no superada; en el campo**

**de confrontación permanecerá como vencida, pues se la puede vencer pero no anular.**

Esta identificación del adversario también depende de un proceso de construcción política, más bien habría que decir que es ella misma la construcción política que con el fin de separar el escenario social en dos campos trae a presencia una serie de significantes privilegiados: régimen, oligarquía, trabajadores, pueblo, nación, o medios concentrados, monopolio, plenitud republicana, calidad institucional, consenso, diálogo, pluralismo.

En el caso que nos ocupa, Argentina hoy, el proceso de construcción política despunta con el conflicto llamado “del campo” y se continua con mayor o menor efervescencia y visibilidad hasta las manifestaciones- movilizaciones de este año 2010: 1 de marzo apoyo al gobierno en la apertura del congreso contra la embestida opositora por el tema del Banco central, el acto de ferro, 678 presentación en sociedad, 678 medios, por la ley de medios a tribunales, marcha de pueblos originarios, fiestas del Bicentenario. Esta sucesión de acontecimientos determina un proceso paulatino de toma de conciencia en que se van forjando los significantes privilegiados, muchos de ellos que se hallaban en estado de letargo, recuperados de otros momentos de construcción política, o populismo.

Partimos entonces de una heterogeneidad que se va agrupando en uno de los polos en razón de un rasgo común que puede ser solamente una hostilidad a lo “Otro” a lo que se enfrenta. La heterogeneidad no es lo opuesto a la unidad sino su condición necesaria para la constitución del pueblo a través de la formación precisamente de una cadena equivalencial. En esto consiste la operación hegemónica, en la conformación de una totalidad que como es imposible tiene el carácter de un significante vacío, vacante, capaz de recibir un significado flotante. Pero esta operación implica involucrarse en juegos de significación diferentes de la aprehensión conceptual, entra a jugar la dimensión afectiva, una dimensión que es muy cara al populismo. En tanto entendido como sinónimo de lo político, opera en un terreno que no es el de la racionalidad sino el de las pasiones y en razón de ello se produce una inversión por la cual el lazo social, que en sus inicios estaba subordinado a las demandas heterogéneas reacciona sobre ellas y se transforma en su fundamento. Esto equivale a decir que el elemento vinculante, en tanto identidad popular se define más por la dimensión pasional y la equivalencia que por la racionalidad de las demandas.

Hoy la sociedad se ha dividido en dos campos y aunque no es seguro que el campo popular sea el mayoritario, sí, es el más intenso y tiene una mayor definición mientras que el campo opositor es tambaleante, oscilante, indefinido, unidad más que precaria porque día a día es cuestionada por sus partes. Parece que dentro de este polo se establece también una cadena de equivalencias por la que las demandas particulares son resignadas en pro de la unificación de todo el espectro opositor muchas veces en detrimento de las propias ideologías. Suele acontecer en procesos de construcción hegemónica populista, y se ha dado en el presente, la convergencia de posiciones de derecha y de izquierda con un único fin de fortalecimiento asociado a estrategias electorales.

Volviendo a la construcción del campo popular decíamos que este aparece como producto de una operación de equivalencias por la cual demandas democráticas abandonan su particularidad y se convierten en reclamos populares. En nuestro caso esto ha ocurrido porque las demandas estaban no sólo dispersas y confundidas sino que no estaban aletargadas. Después de tanto neoliberalismo en toda Latinoamérica y especialmente en Argentina gran parte de de la sociedad no sabía muy bien que era lo que convenía en cuanto a políticas económicas ni cuanto era posible esperar en materia

de política social y de derechos humanos y la parte que sabía se había vuelto escéptica cierto orden de cosas se había naturalizado por lo que la población aceptaba lo inaceptable. Hubo que esperar el despuntar de nuevos populismos en Venezuela, Brasil, Ecuador, Bolivia; aquí en Argentina con sendos gobiernos Ka, para mostrar que lo que había que hacer era todo lo contrario de los agotados neoliberalismos, o sea, desarrollo del mercado interno, independencia del fmi, promoción de la industria, del valor agregado, también derechos humanos, combate de la impunidad, etc. Todas estas cosas que habían sido banderas de los 60 y de los 70, se habían olvidado o mejor dicho se habían desaprendido con tanta prégona del neoliberalismo, o bien, en tanto las coordenadas neoliberales, en razón también de los procesos de globalización, se habían naturalizado como las únicas opciones posibles, se habían borrado del espectro de las posibilidades.

#### Relación líder-pueblo

Y aquí vale discurrir sobre el rol del líder, hincar en esa relación líder- pueblo, ver que parte le toca al primero en la construcción política. Es mucho lo que se ha discurrido acerca de esta relación desde Weber hasta Laclau. Este destaca una cuestión clave: refiriéndose a la función del representante dice que esta no es sólo la de transmitir la voluntad de los representados sino la de mostrar que esa voluntad sectorial es compatible con la del todo. El que representa no es de ninguna manera un agente pasivo sino que crea algo, crea credibilidad. El líder es el que constituye, crea la voluntad, provee un punto de identificación al representado, y por tanto va a exigir a su vez lealtades emocionales: banderas, himnos. Así la representación se convierte en medio de homogeneización, unificación, creación de una nación. Aquí es donde me interesa traer otro punto de vista acerca del líder, el de Nietzsche en las Consideraciones Intempestivas hablando del genio músico. Dice Nietzsche que el genio que en el contexto es lo mismo que líder porque precisamente lo refiere a la relación líder-pueblo es un sintetizador que debe entenderse también en el sentido de simplificador de mundo, es la misma idea de Weber y de Laclau, hay en el líder una capacidad de ir más allá de lo particular hacia lo general la unidad de lo múltiple. Para ello crea un relato, repone mitos, y en esa operación de unificación crea identidad, condensa, unifica voluntades, exige lealtades en eso consiste la relación carismática.

El líder, entonces, interpreta la voluntad popular. Y crea credibilidad, por ejemplo Cristina convence de que el camino es salir del fmi, reflota la idea de independencia económica, y aquellas otras asociadas de asegurar la mesa de los argentinos, desarrollar el mercado interno, equidad, terminar con la impunidad. Como contrapartida requiere lealtades emocionales que va ganando a medida que se profundiza el proceso. Ejemplos de ello son: el fervor en los festejos del Bicentenario, movilizaciones de apoyo a medidas que puestas en escena por el gobierno nacional hallaron fuerte eco popular, los gestos de identificación con el líder (“todas somos yeguas”) La representación se transforma en medio de unificación porque todos se alinean bajo las mismas banderas en contra de los antipatria, los señores del campo y sus actitudes golpistas, destituyentes, los señores de los medios que alimentan el miedo.

Volvamos ahora al otro lado de la relación: el pueblo. Decíamos que una parte representa a la totalidad. ¿Qué significa esta identificación de la parte con el todo? Una serie de particularidades se han condensado en torno a una identidad popular, un denominador común. En esto consiste la operación hegemónica. No hay hegemonía sin la construcción de una identidad popular. Ocurre muchas veces que la demanda particular que se vuelve común, universal, comienza en ese mismo proceso a significar algo muy distinto de sí misma. Laclau pone el ejemplo del reclamo de “mercado” en cierto momento en Europa del este, significó mucho más que un orden puramente

económico, significó libertades civiles, fin del gobierno burocrático, ponerse a la altura de Occidente, etc. En nuestro caso tenemos ley de medios, retenciones. Pensemos todas las cosas que encierran esas palabras. Vemos hasta que punto las demandas se resignifican con un sentido más amplio que las convierte en reclamos populares adquiriendo dimensión equivalencial. Hoy día guerra mediática, lucha por la ley de medios, deviene, lucha por un modelo nacional y popular. O bien podríamos decir la lucha nacional y popular se enriquece o se especifica, se determina, con la guerra por los medios. La importancia de esta resignificación puede apreciarse en el hecho en que esta amplificación de sentido no es una situación particular de nuestro país sino que se repite a nivel regional por lo cual en Venezuela hace poco se ha acuñado la expresión de “guerrillas mediáticas” que denuncian la importancia que hoy día tiene la conquista del poder mediático para el cambio revolucionario.

Agreguemos que a través de la resignificación de demandas la identidad popular se vuelve más plena desde un punto de vista extensivo ya que representa cada vez más demandas y más pobre desde el punto de vista intensivo porque debe despojarse de contenidos particulares a fin de abarcar más demandas. Este es el proceso por el cual las demandas pasan a ser políticas, o sea se despojan de su particularidad y se alinean bajo una misma causa, en el caso, la defensa del modelo nacional y popular y por añadidura ahora sudamericano y ojalá latinoamericanista. Dentro de ellas una demanda parcial la ley de medios se hace extensiva en razón del momento histórico tanto nacional como internacional en que la batalla por los medios se colocó en el centro de la escena política.

En todo esto se puede apreciar cómo es que la identidad popular funciona como un significante vacío. En nuestro caso las demandas de equidad, derechos humanos, justicia social, no expresan un contenido positivo sino que condensan todos los antagonismos en una unidad ruptural alrededor de esas demandas. Contiene una universalidad que trasciende sus contenidos particulares reales. Pero el carácter vacío de esos significantes que dan unidad y coherencia al campo popular no es resultado de ningún subdesarrollo ideológico o político, por el contrario, la vaguedad e imprecisión se inscriben en la naturaleza misma de lo político. Y es precisamente la vaguedad, inestabilidad de las fronteras en que consiste el juego político lo que da nacimiento a un pueblo. Porque construir un pueblo es determinar una frontera siempre inestable que hace posible un movimiento permanente de reconfiguración de demandas ya existentes e incorporación de nuevas. Esto es lo que hace que todas las luchas sean políticas. A diferencia del socialismo no se distingue entre luchas económicas y políticas. Si lo propio del lazo social es la heterogeneidad siempre nos moveremos en una dimensión política por la cual el pueblo es constantemente reinventado. Y así lo político, el populismo, la constitución de fronteras antagónicas, la construcción de un pueblo, son sinónimos. Es por eso que hoy adquiere vigencia las frases “todo tiene que ver con todo” y “todo es política”. Por eso hablamos de renacimiento de la política y acaso en una clara inversión de las tesis posmodernistas de “fin de la política” se esté anunciando una generalización de la política.

***Necesidad e insuficiencia de la representación política  
y nuevas instancias de participación democrática***

Javier Flax

Se analizará la necesidad y a la vez la insuficiencia de la representación política. Las primeras experiencias constitucionales establecieron el modelo representativo de gobierno, pero inmediatamente consideraron necesario equilibrarlo con la más amplia libertad de expresión, el derecho a reunión en el espacio público y a petionar a las autoridades. Esto indica que la representación requiere reformularse cuando las desbordan nuevas configuraciones sociales. Recientemente, América Latina padeció una crisis de representación a partir de su pérdida de capacidad estatal y de las políticas neoliberales de mercados autorregulados, las cuales condujeron a diferentes experiencias de presencia de movimientos sociales que procuraron auto representarse en el espacio público. Como expresa Álvaro García Linera, de la presencia en las calles ejerciendo derechos civiles, se retorna a la representación. Sin embargo, veremos que esa representación se da en el contexto de una nueva configuración política que supone la construcción del poder comunicativo, identidad y consolidación de las organizaciones sociales, sindicatos y asociaciones de diversa índole, que adquieren capacidad para incidir en la construcción de la agenda pública.

Javier Flax es Doctor en Filosofía del Derecho (Universidad de Buenos Aires). Actualmente profesor regular e investigador en la Universidad Nacional de General Sarmiento y en la de Buenos Aires, a cargo de las asignaturas Filosofía del Derecho y Derecho Constitucional, Fundamentos Filosóficos del Pensamiento Político, Económico y Social y Economía y derecho de los medios. Dictó cursos de posgrado en Argentina y en el exterior. Es autor de *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo* y de una serie de publicaciones especializadas. Entre las últimas se encuentran “Las limitaciones de la matriz hobbesiana en la actualidad política”, “Debates de las teorías de la justicia en torno al ingreso de ciudadanía”, “Las limitaciones del Pacto Global: hacia una auténtica responsabilidad cívica corporativa”, “Construcción institucional de confianza”, “Sobre la violencia estructural, John Rawls y la desobediencia no-violenta”, “Ciudadanía, desarrollo moral y educación en derechos humanos”, etc.

---

## **“Necesidad e insuficiencia de la representación política y nuevas instancias de participación democrática”<sup>19</sup>**

### **1- Las limitaciones de la representación en América Latina**

En América Latina están en proceso experiencias políticas que indican la insuficiencia del principio republicano de representación. Las mismas se traducen en nuevas combinaciones de representación con expresiones democráticas de autorrepresentación que se plasman en nuevas formas institucionales. Al respecto Álvaro García Linera expresa:

---

<sup>19</sup> Una versión ampliada de este trabajo se acaba de publicar en el último número de la *Revista Diálogo Político*, Año XXVII - N° 2 - Junio, 2010, Buenos Aires, Konrad-Adenauer-Stiftung A. C. con el título “Insuficiencia de la representación política y nuevas instancias de participación democrática”, pp.11-48.

“Bolivia ha vivido los últimos siete años en un ciclo de intensas movilizaciones sociales que pueden ser leídas como ciclos de intensas reinenciones de la democracia (...) Pero ¿hasta cuándo puede mantenerse este movimiento, hasta dónde se puede mantener un proceso ininterrumpido y permanente de deliberación y de asunción directa en la sociedad de sus decisiones sin necesidad de delegar? (...) Llega un momento en que esto no continúa, llega a un límite, comienza a reducirse, y hay que estudiar los motivos. Entonces, comienza a plantearse la delegación de funciones, la entrega de voluntad, no solamente en elecciones internas electorales sino, incluso, en términos de las propias necesidades básicas (...).”

“En el fondo nuestro gobierno es eso, en el fondo es el resultado de un gigantesco proceso de movilización social, de autorrepresentación social y de cinco años ininterrumpidos con decenas de muertos, perseguidos, mutilados; de heroicas movilizaciones que se expanden por todo el país, y luego la gente dice: "Bueno, aquí está mi voto y usted, compañero, encárguese de continuar lo que yo hice".”(García Linera, 2008, p.9)

La descripción de la dinámica política boliviana que expresa en la extensa cita que tomamos del Vicepresidente de Bolivia, nos coloca en el núcleo del problema que nos convoca: los límites de la representación, la defraudación de la representación, la presencia directa del pueblo en la toma de decisiones y el retorno a la representación, pero resignificada, no sólo por cambios en los sistemas electorales, sino también por otros cambios o exigencias de cambios en el sistema político que posibilitan un ejercicio ampliado de la praxis política.

Como veremos, se trata de un ciclo en el cual el poder instituyente va transformando las instituciones en tanto las mismas no lo representan. La acción recíproca entre lo instituyente y lo instituido se refleja en su mayor adecuación o inadecuación, sea porque las instituciones se anquilosan, se desvirtúan y no se ajustan a la configuración social; sea porque la configuración social se transforma y requiere un ajuste o una modificación más profunda de las instituciones. Estos ciclos se evidencian a lo largo de la historia de la democracia y de la representación, desde las transformaciones de las constituciones de Atenas en la época clásica, hasta en las transformaciones en el sistema representativo, creado en la modernidad occidental, el cual se inicia en el Parlamentarismo censitario moderno y se transforma en la democracia de masas contemporánea, la cual en algunas experiencias más recientes deja de ser la expresión de la sociedad mediante partidos políticos articulados, para convertirse en expresiones meramente electoralistas y marketineras de intereses sectoriales, con los riesgos que esto supone para la representación del interés público.

## **1.2- Democracias débiles-corporaciones mediáticas poderosas**

### **Los derechos fundamentales**

Es cierto que en los últimos años mejoraron las condiciones económicas para América Latina y se fueron construyendo instituciones políticas regionales que configuran un escenario más promisorio para la profundización y para el resguardo de las democracias constitucionales en nuestro continente, particularmente mediante la creación y la actividad de la UNASUR, alianza estratégica para América Latina. Lo que no queda claro es si las instituciones políticas y económicas nacionales se adecuaron a ese proceso de transformación o si requieren ser revisadas. Por ello, las preguntas por el

alcance, límites y condiciones de posibilidad de la representación siguen estando vigentes.

Si partimos del supuesto de aceptar que la representación es inevitable -aunque no excluyente ni completamente irreductible-, la elección de representantes debe realizarse mediante sistemas electorales que garanticen que esa representación no se distorsione mediante la mera elección de quienes representan intereses privilegiados y cuentan con ventajas iniciales para acceder a la representación, dejando fuera a aquellos sectores más postergados e invisibilizados de la población que no cuentan con tales recursos como, por ejemplo, la posibilidad de financiar campañas publicitarias a través de los *multimedia*, inaccesibles para quienes no tienen esos recursos financieros ni acceso a concentraciones multimediáticas que establecen una clausura para determinadas voces.

Precisamente, el Informe del PNUD “La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos” del año 2004, expresa que “La constitución de esta nueva alianza político-mediática se aprecia en toda su dimensión en los países subdesarrollados y es claramente visible en América Latina, donde rige la ecuación democracias débiles-corporaciones mediáticas poderosas” (PNUD, 2004).<sup>20</sup>

Por ello se requiere el respeto, garantía, protección y promoción de la libertad de expresión y el derecho a la información, consagrados por el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*.<sup>21</sup> Ambos derechos constitucionales se conjugan en el derecho a la comunicación, pero la comunicación no parece accesible a todos los involucrados, ni en los procesos electorales, ni durante el ejercicio de los gobiernos resultantes de esos procesos.

Lo que se observa es una concentración de medios masivos de comunicación, correlato de la actual concentración económica que produjeron las políticas neoliberales de mercados autorregulados. Estas políticas no sólo significaron la disminución del alcance de las funciones del Estado, sino la disminución de la capacidad misma del Estado para establecer regulaciones elementales que posibiliten articular los derechos fundamentales de todos, orientándolos hacia un esquema cada vez más abarcativo de iguales libertades y oportunidades.

Como veremos, si se requiere de la representación, la misma tiene que estar equilibrada con el más amplio derecho a la comunicación por parte de todos los sectores de la sociedad e, incluso por el ejercicio del derecho a la protesta no violenta en el espacio público cuando no se respetan, garantizan, protegen o promueven derechos sociales, económicos y culturales fundamentales.

## **2- Sobre la génesis del concepto de representación no vinculante y el principio de su limitación.**

---

<sup>20</sup> Estas asimetrías ya les señalaba en 1980 el Informe MacBride de la UNESCO, (cf. MacBride, Sean (et al.) (1993) *Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo*, México, FCE). La publicación del informe llevó a que el gobierno neoliberal de Ronald Reagan retirara a USA de ese organismo internacional y a sus aportes económicos. Las asimetrías exhibidas por el informe, lejos de disminuirse, fueron agravándose. Al respecto puede verse BLANCO, D. y GERMANO, C. (2005).

<sup>21</sup> *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (reconocido como norma constitucional por art.75 inc.22 Constitución Nacional de la República Argentina en 1994).

Art. 19, inc. 2. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.

Como expresa Hanna Pitkin en *El concepto de representación en el siglo XVI en Inglaterra* se utiliza el término *represent* para expresar “*tomar o asumir el lugar de otro, sustituir*”, “*actuar por alguien como su autorizado agente o comisionado*”. Pero la figura política fue transformándose, hasta que en el siglo XVII se consideró que si iban “de parte de la comunidad de su tierra”, el conjunto de los representantes era equivalente a la nación como un todo. Más tarde se produjo una nueva transformación del significado y de su eficacia: si el conjunto representaba a toda la nación, cada miembro actuaba entonces por toda la nación y no sólo por su distrito. De este modo se pasó de un mandato vinculante a un mandato no vinculante. Al mismo tiempo el Parlamento comenzó a disputarle al Rey ser el representante de la nación y a reemplazarse la concepción teológica, de acuerdo con la cual el monarca era investido por Cristo. En el momento de destronar y decapitar a Carlos I ya se había horadado el origen tradicional-místico de la representación monárquica (Cf. Pitkin, 1985, 271-274). En medio de esa transformación del significado es que Hobbes publica el *Leviatán*, donde considera a la multitud “autores de todo lo que sus *Representative* dicen o hacen en su nombre; cada hombre da a su común *Representer* autoridad procedente de él mismo en particular (...)” (Pitkin, 1985, p. 280). Ya no se trata de sustituir o “actuar por” en el sentido de un abogado o un comisionado, sino que el representante está autorizado para tomar las decisiones. Claro que no será finalmente el monarca absoluto hobbesiano el sujeto de esa *auctoritas*, sino que será reemplazado por otras instituciones.

Tampoco será la democracia directa que añoraba Rousseau, es decir, la democracia en términos de la democracia de los antiguos, la cual es viable en la medida en que la *polis* sea una sociedad homogénea y de pequeña escala. La libertad *comunitaria* y virtuosa de los antiguos se transformó en la libertad individual de la *societas* contractualista de los modernos.

En la gran escala y en las sociedades mercantiles hay intereses sectoriales contrapuestos y por ello se recurrirá a la idea de representación como un recurso para lograr un equilibrio entre los mismos, de modo tal que sea posible la comunidad política a gran escala.

Es por ello que en los *Federalist Papers*, para Alexander Hamilton, John Jay y James Madison el gobierno representativo se adopta por oposición a la turbulencia e inestabilidad de la democracia lisa y llana. Se delega el gobierno a un pequeño número de ciudadanos elegido por el resto. Si esos individuos se organizan en facciones o grupos de interés, incompatibles con los intereses de los demás ciudadanos, se requiere organizar un sistema de gobierno que posibilite equilibrar los diversos intereses.

Al no haber ya una comunidad política pequeña y homogénea, la estabilidad surge de los equilibrios entre intereses diferentes, en la medida en que estén representados. De este modo, difícilmente puedan organizarse en una facción que “hegemonice” –diríamos ahora- la comunidad política. La estabilidad surge del equilibrio recíproco entre los propios intereses en disputa y no por la anulación de la política.

Sin embargo, los límites de la representación ya aparecerán en la Primera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos de Norteamérica, atendiendo a la posibilidad de que, aunque exista *legitimidad de origen*, pueden existir abusos en la representación, problemas de *legitimidad* en el *ejercicio* del poder o sencillamente desconocimiento de las demandas de sectores que no se consideran representados: “El Congreso no aprobará ninguna ley con respecto al establecimiento de religión alguna, o que prohíba el libre ejercicio de la misma o que coarte la libertad de palabra o de

prensa; o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y a solicitar del Gobierno la reparación de agravios”.

Esta enmienda supone recuperar en alguna medida el *principio democrático* y habilitará fallos de la Corte Suprema norteamericana que autorizan la ocupación de calles como una forma pacífica de peticionar a las autoridades. Como veremos, será el mismo principio el que justifique la protesta y los movimientos de resistencia social en las democracias latinoamericanas.

### **3- Concentración y abuso de poder en las democracias latinoamericanas.**

#### **3.1-El condicionamiento económico de la política.**

Alexis de Tocqueville, admirador de la democracia norteamericana, no se limita a describir sus instituciones, sino que sus reflexiones significan un avance en la teoría de la democracia.<sup>22</sup> En *La democracia en América* se preguntaba si la ascendente democracia estaba en riesgo:

“¿Sería sensato creer que un movimiento social que nos viene de tan atrás podría ser interrumpido por el esfuerzo de una generación?. ¿Es que después de haber destruido el feudalismo y vencido a los reyes retrocederá la democracia ante burgueses y ricos?. ¿Se detendrá ahora que es tan fuerte y tan débiles sus adversarios?. (Alexis de Tocqueville , 1984, p.28).

El propio de Tocqueville advierte que el peligro acecha en una clase particular, en una “nueva aristocracia de grandes potentados” que concentran la propiedad:

“Ese es el punto débil hacia el que los demócratas deben dirigir constantemente y con inquietud sus miradas; pues si algún día la desigualdad permanente de condiciones y la aristocracia penetran de nuevo en el mundo, se puede predecir que lo harán por esa puerta.” (de Tocqueville, 1984, p.139).

Por ello para Alexis de Tocqueville se requiere distribuir el poder aún más allá de la estructura del propio Estado y su gobierno, mediante la participación de las instituciones intermedias en los asuntos públicos. A su juicio, la mera representación corre el riesgo de perderse en cualquier momento si no es acompañada por una cultura de creciente igualdad, forjada en el aprendizaje y ejercicio de las libertades y del ejercicio activo de la participación en los municipios y en las asociaciones intermedias que describe en América.

Si el juego político se juega mediante la representación y la representación sólo se legitima electoralmente, sería en los órganos de gobierno representativos donde se podrían conjugar los diversos intereses. Pero de allí no se sigue que la representación agote el juego de la poliarquía. Poderes fácticos inciden en el juego político de diferentes modos y esos poderes desestabilizan gobiernos constitucionales, autorizan o desautorizan políticas, insertan como funcionarios de primer nivel a tecnócratas a su servicio, como si el gobierno de los hombres se pudiera asimilar a la administración de las cosas.

En nuestra experiencia latinoamericana esos actores fueron frecuentemente corporaciones económicas con más poder que el propio Estado, generalmente en

---

<sup>22</sup> Sobre la teoría política de Alexis de Tocqueville nos referimos en Javier Flax (1992).

detrimento del interés público. Pero esa situación de debilidad estatal se exacerbó a partir de la implementación *manu militari* de las políticas neoliberales y de su ideología de los mercados autorregulados, retomada por la *Comisión Trilateral* a comienzos de los años '70 y recogidas por John Williamson bajo el nombre de "Consenso de Washington". Como expresa con claridad autocrítica el propio Francis Fukuyama, lejos de alcanzarse la culminación de la historia y la expansión universal de la libertad, lo que se logró en nuestra región –particularmente en Argentina- fue la disminución de las funciones sociales del Estado, dejando a vastos sectores de la población en una situación de vulnerabilidad extrema. Lejos de recuperarse la capacidad estatal –como pronosticaban las políticas neoliberales-, al deshacerse de sus funciones sociales, lo que caracterizó al Estado en nuestro pasado reciente fue el neopatrimonialismo y la desactivación de entes fundamentales para realizar sus funciones principales (cf. Fukuyama, F. 2004, cap.1).<sup>23</sup>

La experiencia histórica reciente demuestra que la división de poderes en un esquema representativo es insuficiente y que un gobierno representativo puede ser abusivo e incluso opresivo de vastos sectores de la población. Dentro de ese esquema suele ocurrir que haya representantes que no procuren el bienestar general, sino que defiendan como abogados intereses sectoriales e, incluso, sus propios intereses personales de manera neopatrimonialista. Pero lo que es más grave, es que es posible la concentración del poder en el contexto del mismo Estado de derecho mediante el recurso a la excepcionalidad, la cual puede ser auténtica, pero también se la puede provocar, exagerar e, incluso, meramente invocar, para que el Poder Ejecutivo goce de prerrogativas –en el sentido que Locke brinda al término en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil-* o de *facultades delegadas* por el poder legislativo y gobierne "sin controles ni contrapesos".<sup>24</sup> También nos indica que es posible disponer de un dispositivo concentrado de poder al servicio de la concentración económica mediante el mero recurso a la ampliación de la composición de la Corte Suprema de Justicia y el nombramiento de jueces federales y camaristas alineados.

---

<sup>23</sup> A modo de ejemplo, se justifican las políticas neoliberales en el déficit fiscal, pero se pone la mirada en el denominado "gasto" público, sin atender la progresividad impositiva ni la capacidad recaudatoria del Estado. No se dice que los países del capitalismo avanzado tienen un gasto público superior al 40% del PBI, mientras en Argentina no superaba el 24%. En Javier Flax (2008) realizamos una crítica más minuciosa de las justificaciones de Fukuyama con respecto al supuesto fracaso de las políticas neoliberales en América Latina.

<sup>24</sup> Al recurso a la excepcionalidad fabricada como técnica para la concentración del poder nos referimos extensamente en Flax, J. (2004) *La democracia atrapada, una crítica del decisionismo*, Buenos Aires, Biblos. *La doctrina del shock* de Naomi Klein, es un libro esclarecedor sobre el método de miedo y confusión utilizado para quebrar la voluntad de los pueblos e implementar políticas antipopulares. Su concepto de *shock* es similar a nuestro concepto de excepcionalidad fabricada (cf. Flax, J., 2004). Klein comienza por exponer los experimentos de políticas de *shock* llevados a cabo en América Latina y en su amplia documentación recurre incluso al análisis de la información desclasificada del propio gobierno norteamericano. En línea con el Teorema de Thomas que formulara Robert Merton en su *Teoría y estructura sociales*, Klein refiere que Milton Friedman "Observó que "sólo una crisis –real o percibida- da lugar a un cambio verdadero." (...)" (Klein, N., 2007, p. 27). Para Friedman había que aprovechar el estado de *shock* o conmoción para implementar las políticas neoliberales, que de otro modo hubieran sido inviábiles.

El condicionamiento económico de la política es exhibido desde la propia corriente política liberal, recientemente por el premio *Nobel* de Economía, Joseph Stiglitz y previamente por John Rawls.<sup>25</sup>

Rawls expresa que:

“Las diferencias en la distribución de la propiedad y riqueza, que exceden lo que es compatible con la igualdad política, han sido tolerados por el sistema legal. Los recursos públicos no se han empleado para mantener las instituciones necesarias que aseguren el valor de la libertad política (...) El poder político – dice el profesor de Harvard- se acumula rápidamente y se convierte en injusto; y usando el aparato coercitivo del estado y su ley, aquellos que obtienen ventajas se consideran en una posición favorable. Así las desigualdades en el sistema económico-social pueden minar cualquier igualdad política que hubiese existido bajo condiciones históricas más favorables. El sufragio universal es un equilibrio insuficiente, ya que cuando los partidos y las elecciones están financiados, no por fondos públicos, sino por contribuciones privadas, el foro político está tan influenciado por los deseos de los intereses dominantes que las medidas básicas necesarias para establecer una norma constitucional justa, a menudo, son [solamente] formalmente presentadas(...)” (Rawls, 1993, p. 261).

### **3.2-¿Quién custodia a los custodios?. El aumento de la intensidad de la ciudadanía.**

La concentración y los abusos de poder ponen de manifiesto el problema político fundamental: ¿Quién custodia a los custodios?. Sólo el poder de la propia sociedad civil puede limitar los abusos de poder. Si las diferentes formas de gobiernos mixtos reemplazaron al Estado autocrático, sólo las organizaciones sociales pueden ponerle límites a los abusos de poder de sus supuestos mandatarios o de representantes cooptados –mediante el financiamiento de los políticos- por el poder fáctico de corporaciones económicas que realimentan su poder en el mercado mediante abusos de posición dominante, llámense monopolios, oligopolios o cartelizaciones. Es por esto que parece necesario que la representación se complemente tocquevillianamente con otro esquema orientado hacia una democracia participativa -siguiendo el rumbo del pluralismo democrático- mediante la multiplicación de instancias de poder que tengan capacidad para poner límites a los abusos de poder de las corporaciones económicas y coadyuvar al equilibrio político en orden al respeto, garantía, protección y promoción de los derechos fundamentales por y para todos.

Está claro que la responsabilidad del Estado es brindar protección a todos los habitantes. Particularmente, debe proteger a los sectores más vulnerables de la sociedad frente a aquellos más poderosos, por ejemplo, mediante la aplicación efectiva de leyes de defensa de la competencia o mediante la implementación de un sistema impositivo progresivo. Debe, por ejemplo, brindar seguridad alimentaria. Pero si el gobierno a cargo del Estado carece de la capacidad política para realizarlo, se requiere que en el

---

<sup>25</sup> El premio Nobel de Economía, Joseph Stiglitz nos informa que “Cuarenta y una empresas –incluidas General Electric, Microsoft y Disney –que contribuyeron, es decir que invirtieron 150 millones de dólares en las campañas electorales de los partidos políticos norteamericanos entre 1991 y 2001, disfrutaron de exenciones fiscales por valor de 55.000 millones de dólares en un período de tan sólo tres años fiscales.” (Stiglitz, 2006, p.246) Peor aún, aportes como los de la empresa de auditoría Arthur Andersen pararon un paquete legislativo para operar mayores contralores a los balances de las corporaciones. La falta de control posibilitó burbujas especulativas y defraudaciones que se transformaron en una serie de crisis económicas con impacto global (Stiglitz, 2006, cf. P.250).

juego de poder intervengan las organizaciones sociales que defienden los derechos de los sectores desfavorecidos, discriminados o perseguidos, incluso por portación de rostro o color de piel.

Precisamente, en los “corsi e ricorsi” de la historia, la respuesta a las políticas neoliberales devastadoras fue la organización de nuevos movimientos sociales articulados que se constituyeron en nuevos actores del juego político para resistir y contrapesar el avance de los poderes fácticos de las concentraciones económicas. El resultado es la recuperación de la capacidad de algunos estados latinoamericanos y la recuperación de las funciones sociales del Estado. Pero ello hubiera sido imposible sin el contrapeso y equilibrio de los perjudicados, postergados, desposeídos y superfluizados, que se constituyeron como actores políticos, accediendo a la visibilidad en el espacio público, accediendo a la representación e, incluso, accediendo a la máxima magistratura y a transformaciones plasmadas en nuevos órdenes constitucionales inimaginables hasta hace poco tiempo.

Es interesante considerar en este punto la reflexión que realiza el Vicepresidente de Bolivia, en torno al ejercicio de la praxis política que condujo a las transformaciones en el sistema político boliviano. Las expresiones de García Linera se inscriben perfectamente en la tradición política que conjuga los principios liberales con los principios democráticos. Leídas fuera de contexto podrían atribuirse a cualquiera de los escritos de Hanna Arendt en torno a la construcción del espacio público como condición para la *praxis*, como forma de actividad superadora del hombre, para no ser meramente un *homo laborans* que entrega el trabajo de su cuerpo y su *nuda vida* para el disfrute de otros.<sup>26</sup> Se trata de un ejercicio de la ciudadanía que aumenta su intensidad.

“Las movilizaciones de septiembre y abril, tanto en el Altiplano como en Cochabamba, han hecho uso, han ampliado y han creado espacios públicos para buscar legitimidad regional y nacional a sus demandas. A través de tradicionales pero también modernas técnicas de comunicación, han influido notablemente en la opinión pública para ampliar su base de adherentes y, circunstancialmente, persuadir u obligar a las elites gobernantes a modificar las leyes. Han hecho uso de las libertades de asociación, reunión, deliberación, manifestación para hacer conocer sus necesidades, para reclutar adherentes, para neutralizar al estado, etcétera. En otras palabras, los movimientos sociales de abril y septiembre han hecho uso y ampliado los componentes institucionales y democráticos de lo que se denomina la “sociedad civil moderna” y que son derechos civiles y políticos (...) son derechos de ciudadanía conquistados por los propios movimientos sociales, en particular por el movimiento obrero durante los siglos XIX y XX tanto en Europa y Estados Unidos como en Bolivia.” (García Linera, 2008b, pp.300-301).

---

<sup>26</sup> Es en *La condición humana* donde aparece como una necesidad imperiosa la necesidad de reconstruir el espacio público que el *homo faber* transformó en mero mercado para poder ejercer la *praxis* emancipatoria del *homo laborans*, es decir para que la simple *zōē* devenga *βίος*, como aquella vida de la cual Aristóteles dijo que “de algún modo es una clase de *praxis*” (cf. Arendt, H. 1996, p.111) : “La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de capacidad de actuar” (Arendt, H., 1996, p.211). “El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado (...) El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan (...) surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento que se dispersan.” (Arendt, H., 1996, p.223).

## **4- La concentración mediática, la protesta y la reorientación de la representación.**

### **4.1- Mandato imperativo, libertad de expresión y acceso a la información.**

En “La transformación de la representación” Bernard Manin expresa que a fines del siglo XVIII se cristalizan una serie de principios referidos a la representación política que no son cuestionados en el período posterior (Manin, B., 1992). Uno de ellos expresa que, puesto que no hay mandato imperativo ni instrucciones a los representantes –por las razones que estuvimos examinando en el apartado 2- se requiere entonces la más amplia libertad de expresión, acceso a la información pública, derecho a reunirse y derecho a peticionar. Estos principios quedaron positivados –como vimos más arriba- en la Primera Enmienda de la constitución norteamericana en 1789, pero antes de su positivación constituyen principios filosóficos.

Precisamente, el “principio de publicidad”, la libertad de expresión, el derecho a la información y a la comunicación constituyen una de las claves para salir de la nueva crisis de representación que genera la actual democracia electoralista. En este contexto, los partidos políticos perdieron en distinta medida aquella entidad de partidos estructurados que respondían a intereses o concepciones definidas, para transformarse frecuentemente en meros aparatos para ganar elecciones mediante el mero recurso a la imagen de los candidatos, mensajes difusos y propuestas ambiguas para captar la mayor parte de un electorado, cada vez más indiferente a la política y menos comprometido con sus obligaciones ciudadanas. Puede ocurrir así, como de hecho ocurrió en la Argentina en 1999, que una alianza política heterogénea sea capaz de ganar una elección, pero no tenga capacidad para gobernar. Esa experiencia histórica culminó en el año 2001 con la población saliendo a la calle gritando la consigna “que se vayan todos”.

Puede ocurrir también que personajes sin trayectoria política, pero cuantiosos recursos económicos, monten un aparato publicitario con un discurso tecnocrático y antipolítico y cuando llegan al gobierno tienen desempeños menos que mediocres por su falta de experiencia y por la carencia de un partido con equipos políticos y profesionales capaces de realizar las mediaciones que exige el equilibrio político. Así se puede observar que de la euforia de ganar una elección se pasa al triste espectáculo de no poder completar los equipos de gobierno y tener que convocar como ministros y secretarios de gobierno a personajes improvisados que se van reemplazando una y otra vez, con el consecuente deterioro de la ejecución de la política pública que interesa a los ciudadanos para facilitar su desenvolvimiento en la vida cotidiana.

Pero lo que es más grave, es que la crisis de los partidos estructurados posibilita que se incluyan en sus listas legislativas y accedan a ministerios y a diferentes agencias del Estado comisionados de corporaciones económicas para implementar políticas funcionales a sus intereses corporativos, regularmente políticas antigente.

### **4.2-Del principio de publicidad a la propaganda manipulativa.**

La teoría de la publicidad de Kant será retomada por autores contemporáneos como John Rawls y Jürgen Habermas, entre otros.<sup>27</sup> Contra Hobbes, Kant sostiene que

---

<sup>27</sup> Kant presenta su concepción sobre la libertad de expresión y la importancia de la publicidad en varios textos, entre los que se destacan “De la relación de la teoría con la práctica en el derecho político” denominado “Contra Hobbes” que se incluye en el trabajo *Sobre el refrán: eso puede ser correcto en la teoría, pero no sirve en la práctica* (Kant, E, 1984). En este texto de 1793 Kant vierte argumentos similares a los de “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?” de 1781 (Kant, E, 1986). Es en *La paz perpetua* donde Kant expresa el “principio de publicidad”.

la libertad de expresión no implica desobediencia. Por el contrario, sin libertad de expresión es muy difícil que se mantenga la obediencia. Su idea es que la eficacia de las leyes no depende tanto del ejercicio de la coerción por parte del soberano como de su aceptación por parte del súbdito. Asimismo, Kant considera que el gobernante puede ser injusto por error o por ignorancia. Por lo tanto, el súbdito “no puede renunciar, aunque quisiera, a su facultad de juzgar.” Por ello es necesario conceder al ciudadano la “facultad de hacer conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones del soberano parece ser una injusticia para con la comunidad” (Kant, 1986). En *La paz perpetua* Kant expresa su “Principio de publicidad”, el cual es una especie de criterio negativo según el cual el ocultamiento o el secreto son un índice de injusticia: "Son injustas aquellas acciones cuyos principios no soportan ser publicados".

Pero así como el gobernante puede equivocarse, a juicio de Kant también pueden equivocarse los súbditos o disentir entre sí. En ese sentido, la publicidad de juicios divergentes puede iluminar la razón, expresa Kant, recuperando la perspectiva dialógica. Se requiere entonces superar la fragmentación de opiniones de individuos aislados para transformarlas en juicios críticos, reflexivos y públicos, con eficacia política.

En *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas señala varias etapas que alejaron la publicidad del principio kantiano. En el capítulo referido a “La transformación política de la publicidad” considera que la formación de las corporaciones económicas impacta en la esfera pública en tanto ejercen una transformación de la política en términos antidemocráticos.<sup>28</sup>

“El consenso fabricado –expresa Habermas- tiene poco en común con la opinión pública” en el sentido de búsqueda del interés público. Por el contrario, instala como públicos los intereses privados privilegiados. Por eso prefiere asumir la distinción entre *public opinion* y la moderna *publicity*, posibilitada por un proceso que Habermas denomina “refeudalización”. Claramente, se trata de una poliarquía neocorporativa, aunque post-estatal. Los poderes indirectos rivalizan con el poder estatal, como rivalizaban entre sí antes de la construcción del Estado.

En ese escenario neocorporativo el Estado es un actor principal, pero no es el único gran actor de la política, en la medida en que es permeable a toda clase de influencias y constituye un escenario de disputas y negociaciones entre intereses contrapuestos. Pero los sujetos individuales y colectivos que no acceden al espacio público no tienen poder de incidencia política en la construcción de la agenda política y en las decisiones consecuentes, por carecer de poder comunicativo.

Los poderes fácticos operan precisamente sobre aquellos “sujetos menos dispuestos a constituir mediante la discusión una opinión pública y más susceptibles son a dejarse influir en sus concepciones por la publicidad “representativa” o manipulativa fabricada por los organizadores del sufragio”. Es decir, operan sobre aquellos que consumen las noticias políticas del día de manera impolítica, lo cual tiene un impacto político decisivo. (Cf. Habermas, 1994, pp.240-241).

#### **4.3- El poder comunicativo de las organizaciones sociales: de la desobediencia civil a la democratización de los medios masivos de comunicación.**

La única alternativa democrática para reconstruir la publicidad política es mediante la construcción del poder comunicativo de las organizaciones sociales para

---

<sup>28</sup> Cf. Habermas, pp. 256 y 257.

que puedan confrontar con el poder comunicacional de las corporaciones y su influencia sobre los gobiernos representativos, de modo de poder incidir en la construcción de la agenda pública, en sus prioridades y en el control del proceso democrático de toma de decisiones.

Años más tarde, en *Facticidad y validez*, Habermas introduce algunas reflexiones que son sumamente adecuadas para comprender la situación de los nuevos movimientos sociales de resistencia al neoliberalismo en diferentes lugares del mundo. En el capítulo “Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública” ve una oportunidad para recuperar el espacio público en situaciones de crisis y movilización. Al respecto expresa:

“En los instantes de movilización empiezan a vibrar las estructuras en las que propiamente se apoya la autoridad de un público que se decide a tomar posición. Pues entonces cambian las relaciones de fuerza entre la sociedad civil y el sistema político (...) Estos movimientos sociales y estas subculturas pueden, a su vez, dramatizar sus contribuciones y escenificarlas de forma tan eficaz que los medios de comunicación de masas se den por enterados de la cosa. Sólo a través de su tratamiento y discusión en los medios de comunicación de masas alcanzan esos temas al gran público y logran penetrar en la “agenda pública” (...) En esas ocasiones es menester un trabajo de apoyo mediante acciones espectaculares, protestas masivas e incesantes campañas (...)” (Habermas, J., 1998, pp.460-463).

Mediante estas expresiones, Habermas recupera –y cita explícitamente- la fundamentación que realiza Rawls de la desobediencia civil pública y no violenta, tanto en su *Teoría de la justicia* (Rawls, J., 1993) como en “Justificación de la desobediencia civil” (Rawls, J., 1989). La desobediencia civil constituye un recurso de última instancia para ejercer la libertad de expresión para quienes tienen vedados los medios de comunicación y para salir de situaciones de injusticia legal. De este modo se puede y *se debe* kantianamente –considera Rawls- interpelar a los conciudadanos y al gobierno para que atienda sus reclamos, fundados en derechos fundamentales y en principios de justicia. Se trata de lograr visibilidad frente al gobierno, los medios de comunicación y los conciudadanos, para reconducir la legalidad hacia la justicia.

Justamente, el modo en que los movimientos sociales de trabajadores desocupados –denominados “piqueteros”- accedieron en nuestro país a la libertad de expresión fue a través de diferentes manifestaciones de protesta, al extremo de tener que ejercer la desobediencia civil mediante la realización de cortes de rutas.<sup>29</sup> Fue esa metodología la que les permitió, a quienes fueron privados de ejercer la *póiesis* a través del empleo asalariado, ejercer la *praxis* accediendo a un espacio público en el cual su presencia estaba vedada. De esta manera, al mismo tiempo, ampliaron el espacio

---

<sup>29</sup> No podemos dejar de mencionar algunas de las más claras distorsiones que produjeron algunos medios de comunicación que pedían represión para los piqueteros. Esos mismos medios consideraron que el corte de rutas ilegal e ilegítimo de los productores agropecuarios era asimilable a las protestas que realizaran los movimientos de trabajadores desempleados. Nosotros sabemos –siguiendo la línea de razonamiento de Rawls- que un corte de ruta, es un recurso último para ejercer la libertad de expresión –y apalancar derechos fundamentales como el derecho a la alimentación, al trabajo, a la salud, a la educación. En consecuencia, no es comparable al *lock out* de productores que presionan por acceder a rentas extraordinarias y ya tienen acceso a la libertad de expresión y, en algunos casos, son incluso copropietarios de esos medios.

público, limitado cada vez más a la agenda que fijaban los medios de comunicación al servicio de los grupos concentrados de la economía. Diferentes sectores de la población “excedente”, superfluizada por la ideología del mercado autorregulado, lograron erigirse en nuevos sujetos sociales con capacidad política para interpelar a sus conciudadanos y reclamar a los gobiernos.<sup>30</sup>

El desafío consiste en ver de qué manera las organizaciones y movimientos sociales logran incluirse en el juego de la poliarquía, de manera de superar el pluralismo neocorporativo por un pluralismo democrático. Para ello se requiere que los movimientos puedan aglutinarse, generar su legitimación frente a la sociedad, constituir una identidad duradera -más allá del tipo de organización que se den- de manera tal que pasado el impulso inicial no se disperse su capacidad política.

Al respecto, expresa Habermas en *Facticidad y validez* “Para los movimientos sociales es, por lo demás, una cuestión de supervivencia el encontrar formas de organización que creen solidaridades y espacios públicos y que, en la persecución de objetivos especiales, permitan a la vez utilizar y radicalizar los derechos de comunicación y las estructuras de comunicación existentes.” (Habermas, J., 1998, p. 457).

En tal sentido, es responsabilidad del Estado no sólo respetar y garantizar la libertad de expresión –absteniéndose de ejercer la censura previa- sino que también tiene la responsabilidad de proteger y promover el derecho a la información y a la comunicación, mediante políticas activas para generar las condiciones de accesibilidad a los medios de comunicación –en un sentido tanto legal como económico-financiero-, particularmente en el contexto de una revolución tecnológica que modificó sustancialmente el escenario político y cultural mediante las nuevas tecnologías de información y comunicación (TIC).

El primer paso en ese sentido tiene que darse a través de una política de desoligopolización de los medios concentrados de comunicación, la creación de medios públicos no gubernamentales y el acceso de las organizaciones sin fines de lucro a las frecuencias. No se puede ignorar que en América Latina *multimedia* privados concentrados condicionaron gobiernos constitucionales -incluso mediante silencios comunicacionales-, generaron climas destituyentes, cuestionaron la legitimidad de los gobiernos e, incluso, llegaron a fogonear golpes de Estado francos o encubiertos, afortunadamente fracasados en toda Latinoamérica, con la sola excepción de un caso. Pero más allá de esas intervenciones políticas extremas de algunos *multimedia*, la falta de pluralidad de voces y de fuentes de información, es incompatible con una democracia representativa que posibilite la participación de los diferentes sectores en el juego electoral, en la construcción y ejecución de la agenda pública, en el control de la transparencia de la administración de la cosa pública y en la rendición de cuentas.

En tal sentido, la sanción en 2009 en Argentina de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual constituye un paso gigantesco en la remoción de uno de los mayores obstáculos para la democratización de la democracia. Su arquitectura institucional, indiscutiblemente pluralista, posibilitará la multiplicación de voces, indispensable para superar las trampas de la representación.

Lejos de ser la iniciativa de un gobierno, la transformación del sistema de medios audiovisuales es el resultado de iniciativas que comenzaron con la transición democrática y se acentuaron en los últimos años mediante la acción constante de sindicatos de prensa, universidades, organizaciones sociales, radios comunitarias,

---

<sup>30</sup> Al respecto nos referimos en Flax, J. (2003)

pequeñas radios comerciales y organismos de derechos humanos nucleados en la *Coalición por una radiodifusión democrática*.<sup>31</sup>

En el año 2005 resultó incomprensible el dictado del DNU N°527/05 -que prorrogó por 10 años las licencias de los multimedia concentrados- por un gobierno popular con vocación y decisión para recuperar la autoridad presidencial y la capacidad estatal frente a la ideología de los mercados autorregulados y los poderes fácticos que la sustentaban. El conflicto agropecuario por la renta extraordinaria del año 2008 puso en claro la divisoria de aguas con respecto a quienes pretendían sostener una matriz productiva meramente agroexportadora, funcional a una división internacional del trabajo que –sin considerar la falta de sustentabilidad social y ambiental- a la larga conduce a una mayor dependencia.

Entendemos que este hito permitió comprender que los gobiernos democráticos deben apoyarse en las organizaciones populares y no en las corporaciones económicas y sus correlatos mediáticos que no hicieron más que condicionarlos o erosionarlos. Tanto más si pretende una matriz productiva diversificada y sustentable social y ambientalmente que conduzca a una distribución del ingreso por lo menos similar a las que supo tener Argentina antes de la dictadura genocida.

Volviendo a Álvaro García Linera, en *La potencia plebeya* expresa:

“Apostar solamente a la movilización social y a la posibilidad de las grandes acciones colectivas es deseable para cualquier revolucionario. Resulta asimismo idealista porque la sociedad no se moviliza permanentemente ni interrumpidamente; la sociedad también reposa y luego vuelve a moverse, luego vuelve a reposar; el lapso de esos reposos puede ser de una semana o pueden pasar décadas, es imprevisible.” (García Linera, Á. 2008).

Para que el reposo no se convierta en pasividad y estemos frente al riesgo de nuevas distorsiones de la representación, todos deben poder expresarse. Eso actualmente significa que todos deben poder acceder a los medios masivos de comunicación para multiplicar las voces y para que los movimientos sociales puedan aglutinarse y puedan sustentar en el tiempo la propia articulación. Es un deber del Estado respetar, garantizar, proteger y promover el derecho a la comunicación, reconocido en los pactos internacionales sobre Derechos Civiles y Políticos y Derechos Económicos Sociales y Culturales que integran la Constitución Nacional. Por su parte, una vez reconocidos, los movimientos sociales lo exigieron, se movilizaron y, en una coyuntura propicia, consiguieron la nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual.

---

<sup>31</sup> Recordemos que la Ley 22.285 de Radiodifusión no sólo era una rémora de la Dictadura Militar basada en la Doctrina de la Seguridad Nacional. Fue empeorada mediante la Ley de Reforma del Estado aprobada en 1989, la cual permitió que los medios gráficos adquirieran medios audiovisuales. La privatización de esos medios comenzó ya en 1989, de manera de disponer de un aparato de propaganda para profundizar las políticas neoliberales. Hubo varios fallos de inconstitucionalidad del art.45 de la mencionada ley, frente a recursos presentados desde la sociedad civil, con respecto a la imposibilidad de acceder a licencias o autorizaciones de medios audiovisuales por parte de las organizaciones sin fines de lucro. En el año 2008 el gobierno presentó un proyecto de ley que compatibilizó varios proyectos precedentes, algunos de los cuales correspondían a otros partidos políticos del campo popular y tenían aún estado parlamentario. Se realizaron más de 80 foros, no sólo para darle visibilidad a un proyecto que los multimedia ocultaban, sino para que el resultado fuera una ley efectivamente construida participativamente, de difícil reversibilidad. El proyecto original tuvo más de 200 modificaciones sustantivas al momento de sancionarse la Ley 26.522 de SCA con una amplia mayoría parlamentaria.

Ahora hay que aprovecharla para construir un poder comunicativo que permita una movilización suficiente para asegurar las transformaciones, evitando los riesgos del reposo.

## **Bibliografía**

- Arendt, H. (1996) *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Blanco, D. y Germano, C., (2005) *20 años de medios & democracia en la Argentina*, Buenos Aires, Fundación Konrad Adenauer-La Cruzía.
- De Sousa Santos, B., (2008) “Reinventando la emancipación social” en *Pensar el Estado y la sociedad; desafíos actuales*, La Paz, CLACSO, Muela del Diablo Editores.
- de Tocqueville, A., (1984) *La democracia en América*, Madrid, Sarpe.
- Flax, J. (1992) “Tocqueville: la transición hacia una democracia participativa”, *Páginas de Filosofía* N°2, Universidad Nacional del Comahue.
- Flax, J. (2003) “Sobre la violencia estructural, John Rawls y la desobediencia no-violenta”, *Agora Philosophica, Revista Marplatense de Filosofía*, Año IV, N°8.
- Flax, J., (2004) *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo*. Buenos Aires, Biblos,.
- Flax, J. (2008) “Las limitaciones del Pacto Global: hacia una auténtica responsabilidad cívica corporativa” *Revista Científica de la UCES* Vol.XII N°1.
- Fukuyama, F. (2004) *La construcción del Estado*, Buenos Aires, Ediciones B.
- Gray, John (2000) *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Buenos Aires, Paidós.
- García Linera, Á. (2008) Comentario al texto de Negri, Antonio. El movimiento de los movimientos. Nuevas condiciones para el nuevo movimiento de los movimientos. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano no. 15*. Buenos Aires : CLACSO.
- García Linera, Á (2008b). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, Prometeo.
- Habermas, J. (1994) *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gili.
- Habermas, J. (1998) *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta.
- Hamilton, a., Madison, J. y Jay, J., (2001). *El Federalista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Emanuel *Teoría y Praxis*, Bs. As., Leviatan, 1984.

-Kant, Emanuel "Respuesta a la pregunta: ¿qué es el iluminismo?. *Espacios de crítica y producción* N°4/5, Bs. As., OPFYL, 1986.

-Klein, N., (2007) *La doctrina del shock*, Barcelona, Paidós.

-Manin, B. (1992) "La transformación de la representación", en dos Santos, M. R. (coord.) *¿Qué queda de la representación?*, Caracas, CLACSO-Nueva Sociedad.

-Pitkin, H. F. (1985). *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

-Rawls, John (1993) *Teoría de la justicia*, México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

-Rawls, John (1989) "La justificación de la desobediencia civil", en *Justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos.

### ***Los Márgenes de la Nación. Conformación del Estado nacional y construcción de la otredad en la Argentina***

Martina I. García

El presente trabajo se propone caracterizar la conformación del Estado-nación argentino en su dimensión ideológico-discursiva en el período que va entre los años 1880 y 1930. En el marco de este proceso, nuestra atención se centrará por un lado en el análisis del pensamiento de quienes fueron sin duda los ideólogos de la nación; en particular atenderemos a las obras de Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi. Estos personajes nos resultan de interés porque, hallándose enormemente influenciados por las ideas racistas imperantes a nivel mundial en la época, las han adaptado al contexto local dando lugar a un corpus más o menos ordenado y bastante original que en gran medida se tradujo en políticas de Estado concretas y efectivas entre estos años. Dichas políticas serán, entonces, otro costado de nuestro análisis; aquí nuestra mirada focalizará en aquellas iniciativas estatales tendientes a estimular la inmigración europea así como en las medidas que operaron en cierta forma como su contraparte, apuntando a socavar / destruir / invisibilizar aquellos sectores de la población considerados no deseables: básicamente, negros e indígenas. Nuestro abordaje incluirá dos instancias: 1- en tanto las dos grandes figuras de la otredad argentina, nuestro acercamiento a la historia de los sectores negros e indígenas se llevará a cabo de manera conjunta; 2- en cuanto objeto de las iniciativas estatales concretas tendientes a su destrucción / desaparición, este análisis requerirá de un tratamiento diferencial y específico según cada caso.

### ***Los Márgenes de la Nación. Conformación del Estado nacional y construcción de la otredad en la Argentina***

*“Creemos, pues, que no debieran ya nuestros escritores insistir... (en) principiar la historia de nuestra existencia por la historia de los indígenas que nada tienen de común con nosotros”*

Domingo Faustino Sarmiento<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> *El Progreso*, 28/9/1844.

## Introducción

El presente trabajo se propone caracterizar la conformación del Estado-nación argentino en su dimensión ideológico-discursiva en el período que va entre los años 1880 y 1930<sup>33</sup>. En el marco de este proceso, nuestra atención se centrará por un lado en el análisis del pensamiento de quienes fueron sin duda los ideólogos de la nación; en particular atenderemos a las obras de Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi. Estos personajes nos resultan de interés porque, hallándose enormemente influenciados por las ideas racistas imperantes a nivel mundial en la época, las han adaptado al contexto local dando lugar a un corpus más o menos ordenado y bastante original que en gran medida se tradujo en políticas de Estado concretas y efectivas entre estos años. Dichas políticas serán, entonces, otro costado de nuestro análisis; aquí nuestra mirada focalizará

en aquellas iniciativas estatales tendientes a estimular la inmigración europea así como en las medidas que operaron en cierta forma como su contraparte, apuntando a socavar / destruir / invisibilizar aquellos sectores de la población considerados no deseables: básicamente, negros e indígenas.

Si bien los negros y los indígenas comparten el penoso privilegio de ser los grandes excluidos del proyecto nacional argentino, el tratamiento que recibieron por parte del Estado (las características del proceso concreto de implementación de su destrucción real o simbólica) no fue el mismo. Por este motivo nuestro abordaje incluirá dos instancias:

- 1- en tanto las dos grandes figuras de la otredad argentina, nuestro acercamiento a la historia de los sectores negros e indígenas se llevará a cabo de manera conjunta,
- 2- en cuanto objeto de las iniciativas estatales concretas tendientes a su destrucción / desaparición, este análisis requerirá de un tratamiento diferencial y específico según cada caso.

Nuestro análisis se valdrá además de los aportes de diferentes autores contemporáneos. Muchos de ellos no han pensado específicamente el caso argentino por lo que el alcance de sus afirmaciones se tratará con cierto cuidado; recaudo mediante, sus reflexiones en el marco de procesos acaecidos en otros países latinoamericanos y nuestra comparación con el caso argentino nos resultan de interés, y contribuyen sin duda a esclarecer las particularidades implicadas en la conformación del Estado-nación argentino. Justamente, el lector podrá encontrar a lo largo de estas páginas una línea argumental que sostiene que el proceso de conformación del Estado-nación argentino presenta rasgos específicos de envergadura que dificultan la extrapolación simple de muchas de las afirmaciones que sí son válidas para otros contextos.

---

<sup>33</sup> La justificación de este recorte temporal se encontrará bien explicada a lo largo de la segunda parte de este trabajo. Aquí podemos adelantar que en este período se instaura en la Argentina un nuevo modelo político-económico que en pocas palabras puede definirse como blanqueador, europeizante y homogeneizador, con una economía de base agroexportadora. Este modelo colapsará hacia 1930, principalmente por las dramáticas repercusiones locales de la crisis desatada a nivel mundial. El impacto se debió a que la economía nacional, totalmente dependiente de la demanda externa, no encontraba ya un mercado para ubicar sus productos.

Este trabajo se enmarca dentro de la investigación doctoral que estoy realizando en temáticas relativas a la inserción de la inmigración reciente proveniente de distintos países de África subsahariana en la sociedad argentina actual. Puede parecer que mi investigación poco tiene que ver con la necesidad de realizar un análisis de tipo histórico como se propone aquí. Sin embargo, es en el período comprendido por este trabajo cuando se origina la mayor parte de las ideas que hasta el día de hoy conforman la narrativa hegemónica acerca de la nación argentina<sup>34</sup>. Este imaginario de la argentinidad -excluyente de la negritud- vigente hasta nuestros días tiene importantes consecuencias a la hora de pensar cuál es la sociedad que recibe a esta inmigración y qué posibilidades y/o condicionamientos pueden preverse en este proceso de acogida<sup>35</sup>. En esta vigencia se inscribe la razón de ser de las páginas que siguen.

- I -

### **Negros e indios: las dos grandes figuras de la otredad en Latinoamérica**

Es curioso constatar que los enfoques que incluyen a los pueblos indígenas y a los descendientes de los esclavos africanos como parte de una misma historia son bastante recientes. Hasta hace pocos años, han sido los historiadores de la esclavitud quienes se ocupaban del estudio de los negros mientras que otros especialistas, por lo general antropólogos, se encargaban de lo que se conoce como relaciones interétnicas. La separación entre ambos tipos de estudios era tal que las categorías de análisis implicadas en cada uno eran diferentes: mientras que el estudio de los negros se hacía en el marco de las clasificaciones raciales, para los indígenas solía utilizarse la categoría de lo étnico (Wade, 2000: cap. 2). Si bien estos enfoques siguen siendo los más frecuentes, últimamente la tendencia a un abordaje conjunto de ambos grupos se ha vuelto más común. La justificación obedece a que la población originaria de África comparte con los pueblos originarios de América una historia de despojos y perjuicios comunes cuyas raíces datan de un mismo proceso iniciado a finales del siglo XV. En este punto, pensarlos como portadores de historias aisladas supone violentar la historia aunque esto de ningún modo significa admitir que no haya diferencias importantes entre ellos. Como afirma Peter Wade,

“El punto es entender a los negros y a los indígenas dentro del mismo marco teórico general, especialmente en el contexto de la nación latinoamericana, al tiempo de reconocer también las diferencias históricas, políticas y conceptuales que sí existen entre esas categorías. Tanto los negros y los

---

<sup>34</sup> Si bien creemos que en los últimos años han venido acumulándose una serie de indicios que nos permiten pensar en un posible cambio a futuro en este imaginario nacional -por ejemplo, un cierto reconocimiento estatal hacia los sectores negros e indígenas como las grandes víctimas en la conformación de nuestro Estado-nacional o el reciente recibimiento a los pueblos originarios por parte de la actual Presidenta de la Nación con motivo del bicentenario- éstos no dejan de ser fenómenos incipientes que -hasta ahora- de ningún modo han logrado romper con el imaginario tradicional de la nación. Me ocupé específicamente de los cambios recientes que involucran a la negritud en García, 2010.

<sup>35</sup> El modo de articulación entre el relato oficial de la nación que tratamos aquí y la recepción de estos nuevos inmigrantes excede los límites del presente trabajo.

indígenas han sido caracterizados como los *Otros*, y localizados en los espacios correspondientes a los marginados de la nación; pero han sido encajados de diferentes maneras en los que llamo las estructuras de alteridad” (Wade, op. cit.: 48).

Situándonos en el punto de convergencia entre la historia compartida y la de las diferencias habría que señalar que las categorías que venimos empleando también se inscriben en una suerte de *violencia ontológica heredada*. De lo contrario ¿qué tendría en común esa enorme masa de hombres extraída forzosamente de sus tierras de origen y obligada a viajar en las condiciones más degradantes para luego trabajar como mano de obra esclava en otro continente? Miguel Bartolomé da habida cuenta de este problema. Según el autor, los “Estados de Conquista” (es decir, los territorios definidos como pertenecientes a un mismo reino) implicaron dos procesos aparentemente contradictorios pero solidarios en su efecto de la destrucción identitaria de las poblaciones preexistentes. Por un lado, estos Estados implicaron la fragmentación cultural compulsiva de las poblaciones: si antes los ríos -por citar un ejemplo- eran espacios de reunión, luego de la conquista pasaron a ser demarcadores geográficos de fronteras políticas. Estas divisiones respondían a lógicas exógenas desde el punto de vista de las dinámicas sociopolíticas preexistentes con lo que determinaron situaciones tan extremas como la de los guaraníes que quedaron separados por los dominios lusitano e hispano (Bartolomé, 1987: 17). A esto se sumó la trata esclavista como otro factor multiplicador de diversidad. Por otro lado, la conquista supuso una gran homogeneización social, proceso del que da cuenta la categoría supraétnica de *indio* para designar genéricamente a toda la variedad de grupos sociales preexistentes cuya característica en común es el haber pasado a formar parte de la población colonizada.

Si bien estas reflexiones no implican nuestro abandono de las referencias a *los indígenas* o *los negros*, apuntan a advertir que estas categorías carecen de toda simplicidad y transparencia. De lo contrario, existe el riesgo de caer en cristalizaciones que terminen ocultando los procesos históricos de tensión y sometimiento que las precedieron.

### **Los Estados nacionales bajo la lupa. La otredad puesta en contexto**

No es difícil advertir que negritud e indianidad condensan significados diferentes según qué país consideremos. Esto es así, justamente porque es en esta escala donde las otredades encuentran un sentido acabado. En función de dar cuenta de este carácter diferencial de los procesos nacionales, creemos útil retomar el concepto de “formaciones nacionales de alteridad” propuesto por Rita Segato (Segato, 2007). Con esta idea la autora nos invita a pensar el papel fundamental desempeñado por los Estados en la constitución y el trazado del Otro como la contracara inextricablemente unida a las representaciones hegemónicas de cada nación. Y a estas otredades propias de una configuración nacional específica se las denominará “alteridades históricas”, es decir, “las formas de ser otro producidas por la historia local, en oposición a las ‘identidades políticas’ globales” (Segato, op. cit.: 28). Segato distingue entre tres casos bien diferentes y, en cierta forma, paradigmáticos de posibles formaciones nacionales de alteridad en América. Por razones de espacio centraremos nuestra atención exclusivamente en el que nos interesa<sup>36</sup>:

---

<sup>36</sup> Los dos modelos restantes, de los que no nos ocuparemos aquí, son el brasilero y el que corresponde a los Estados Unidos de Norteamérica.

“Para la Argentina, propongo la idea del ‘terror étnico’, del patrullaje homogeneizador por parte de las instituciones y el trabajo estratégico de una elite portuaria e ideológicamente euro-céntrica en el control del Estado para ‘nacionalizar’ una nación percibida como amenazadoramente múltiple en pueblos, y extranjera. Nacionalizar significó aquí moldearla en una especie de ‘etnicidad ficticia’ férreamente uniformizada. El sujeto nacional tuvo que moldearse en un perfil neutro, vaciado de toda particularidad” (Segato, op. cit.: 30).

De acuerdo con este planteo, el acceso a una ciudadanía plena en la Argentina estuvo condicionado por una suerte de *desmarcamiento étnico obligatorio* por el cual los sujetos debieron abandonar sus antiguas categorías de pertenencia como condición para formar parte de esa “gran etnia artificial, inventada en el laboratorio de la generación de 1880” (Segato, op. cit.: 58). Es decir que este proceso afectó tanto a los derrotados (africanos e indígenas) como a los inmigrantes europeos –en otro sentido, es evidente que no todos ellos tuvieron la misma suerte- porque todos fueron objeto de esa vigilancia cultural y todos debieron pasar por ese tamiz uniformizante que fueron la escuela, la salud pública y el servicio militar obligatorio, mecanismos institucionales oficiales concebidos con ese fin.

En resumen, este planteo nos muestra a las claras cómo en el caso de la Argentina las otredades tendieron a desaparecer, y que esto no ocurrió *de la nada* sino que fue resultado de un proyecto político cuidadosamente planificado e instrumentado por sujetos concretos a través de mecanismos sociales específicos. Más adelante profundizaremos sobre cómo se llevó a cabo el proceso efectivo de este borramiento. Por el momento nos interesa analizar otra idea que, en su utilización extendida, también tiende a esconder las diferencias que reviste cada formación nacional.

#### *Polisemia del crisol de razas*

Al igual que *indio* y *negro*, la referencia al crisol de razas típicamente utilizada para la descripción de los Estados-nación americanos tiene sentidos bien diferentes según qué países consideremos. Mientras que en el imaginario brasileño el crisol racial se construye sobre la participación de indios, negros y europeos, el crisol argentino involucra una mezcla de razas europeas (Grimson, 2003: 145-6). Así es como tiene lugar la frase tan comúnmente escuchada en nuestro país según la cual *los argentinos descendemos de los barcos*; descendencia en un doble sentido, también en alusión a un linaje de ultramar. Un tercer ejemplo es el de países como México o Perú cuyo discurso oficial establece una ascendencia en los pueblos mayas o aztecas, e incaica respectivamente. Es este falseamiento histórico el que conduce a Miguel Bartolomé a calificar a los Estados poscoloniales americanos como “Estados de Expropiación”:

“Una de las contradicciones de estas nuevas formaciones estatales nacionales, radica en su carácter expropiatorio que induce a calificarlas como ‘Estados de Expropiación’. Y ello no refiere sólo a las usurpaciones políticas y económicas, sino también a las ideológicas. En efecto, la necesidad de legitimar las recientes comunidades políticas en un campo histórico de alta profundidad, las llevó a declararse herederas de las formaciones culturales y sociales previas. Los mexicanos actuales se consideran depositarios de las tradiciones de aztecas, mayas o zapotecas,

que pasan a ser asumidos como ‘nuestros antepasados’, a pesar de que los indígenas habitan espacios sociales donde la explotación y el racismo permean todas las esferas de la vida” (Bartolomé, 1998: 180-1).

Centrándonos en el caso argentino, la sugerencia de Alejandro Grimson en el sentido de que los rasgos diferenciales del crisol de razas argentino tienen que ver con aquel proceso de desmarcamiento étnico descrito por Rita Segato que mencionamos más arriba, resulta sumamente interesante. Grimson parece advertir que el proceso deseticizador argentino (desmarcamiento étnico) estuvo acompañado por una suerte de marcación política. Así, por ejemplo, la inmigración europea que en muchas ocasiones fue promovida y claramente beneficiada en detrimento de la población local, fue también fuertemente combatida, considerada “no deseable” y hasta expulsada en otros momentos; que estas dos alternativas hayan sido posibles, nos demostraría que no obedecían a una lógica étnica sino a una justificación política: la condición definitoria para la persecución de ciertos sujetos no fue su origen migratorio sino ser anarquistas, socialistas, etc. (Grimson, op. cit.: 150-1).

Ciertamente, el análisis del crisol de razas en la perspectiva de configuraciones nacionales específicas nos permite ver al menos dos cuestiones interesantes. Primero, que estas narraciones discursivas oficiales están lejos de ser el reflejo *sin más* de la composición étnico-racial presente en un Estado nacional. Sin embargo, esto no significa que las miradas sobre el crisol de razas no tengan sentido sino que son pasibles de una lectura similar a la de un folleto turístico. La idea de crisol propia de cada nación constituye una información muy valiosa justamente para ser analizada precisamente de esta manera, en función de los procesos de visibilización / invisibilización que se ven involucrados<sup>37</sup>. Segundo, que si la exclusión de ciertos grupos necesariamente supone la presencia de una lógica racista operante, por el contrario, la constatación de su inclusión de ningún modo implica una ausencia de discriminación.

## - II -

En esta parte nos abocaremos exclusivamente al análisis del contexto argentino. Prestaremos atención sobre tres componentes que, si bien son inseparables -en el sentido de que responden a la consumación de un mismo proyecto político nacional-pueden aislarse analíticamente para un mejor abordaje del problema. Los tres elementos a considerar serán la política de promoción de la inmigración europea, el tratamiento estatal hacia los pueblos indígenas y el tratamiento impartido hacia los sectores afrodescendientes. Como adelantáramos en la introducción, el perfil distintivo de la Argentina frente a los otros países de la región fue en muchos aspectos delineado entre los años 1880 y 1930 a través de una serie de políticas concretas y fácilmente rastreables en el pensamiento de los miembros de las elites ilustradas de aquel entonces. Muchos análisis actuales buscan poner su énfasis en las diferencias -que sin duda existen- entre estos pensamientos. Dejemos tamaña tarea en manos de los historiadores. Aquí focalizaremos preferiblemente sobre sus puntos en común porque nuestra intención se orienta en el sentido de reconstruir las bases ideológicas que dieron

---

<sup>37</sup> Esto es lo que Alejandro Grimson denomina como “la historicidad de los regímenes de visibilidad étnica” (Grimson, op. cit.: 155).

sustento al Estado-nación argentino y, desde esta perspectiva, veremos que las diferencias no son sustanciales.

### “Ciudadanos para una nación”

Este es el título con que Susana Villavicencio abre un artículo en el que se propone pensar el proceso de construcción de la ciudadanía argentina. Según la autora,

“La Argentina puede ser considerada, entonces, como un caso ejemplar del intento de realización de la nación a partir de un proyecto concebido en la mente clarificada de una clase letrada” (Villavicencio, 2003: 14).

Estas palabras evidencian el sentido particular en que la nación argentina ha sido literalmente fabricada. Aquí (y en una clara diferencia con los procesos europeos) el Estado no se montará sobre una entidad preexistente -cualquiera sea-, sino justamente en un esfuerzo por la creación de algo **radicalmente** nuevo ya que para *los arquitectos de la nación*, no hay elemento que valga la pena conservar. Concretamente, Sarmiento decía: “ningún rasgo apetecible tenemos de carácter nacional, ni en moral, ni en instituciones, ni en prácticas gubernativas, ni en tradiciones, ni en costumbres sino son las de la barbarie” (Sarmiento, *Plan combinado de educación común, silvicultura e industria pastoril*, 1855<sup>38</sup>) y el recurrente uso de la figura del desierto es muy ilustrativo en este sentido. De aquí que la importación de sangre, energía y mentes europeas sea vista como la materia prima necesaria para emprender el camino civilizatorio.

“¿Qué nos falta para transformar la pampa en nación? Tierra tenemos, y el mundo lanza medio millón de hombres para ocuparla. Una ley y un camino de hierro para hacerla efectiva obrarían a nuestra vista mayores prodigios que los que hemos presentado en donde esa ley y ese camino no existen. Las naciones se crean hoy en América por decreto” (Sarmiento, “Chivilcoy y el camino de hierro” en *El Nacional*, 26/7/1855<sup>39</sup>).

Sarmiento y Alberdi no dudarán en afirmar los beneficios de esta incorporación. Para el primero, la inmigración tiene un “efecto de contagio” que debe ser acompañado por el papel transformador de la educación, igualmente importante para lograr la asimilación rápida y efectiva de los recién llegados. A este respecto, son muy interesantes las reflexiones de Dolores Juliano con relación al modo en que se efectuó la organización del sistema educativo “con una distribución de efemérides que permite ir desarrollando la historia del país a lo largo del año escolar”. La intención era crear un marco de referencia y generar un patrimonio **único** que sustituyera las memorias individuales y los relatos que cada niño recibía en su hogar” (Juliano, 1987: 94). Alberdi, por su parte, ve a la inmigración como un proceso de “trasplante” (Villavicencio, op. cit.: 25-6) y, como queda claro a través de la lectura de la siguiente cita, para él la educación no garantiza éxito alguno:

---

<sup>38</sup> Citado en Tonello, 1992: 63.

<sup>39</sup> Tonello, op. cit.: 62.

“Haced pasar al roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción; en cien años no haréis de él un obrero inglés, que trabaja, consume, vive digna y confortablemente” (Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina*, cap. XV: 90).

Más allá de estas diferencias lo cierto es que por el año 1876 estas ideas cobrarán encarnadura en la llamada “Ley de inmigración y colonización” de cuyo texto transcribimos seguidamente algunas partes.

**Primera Parte**, Capítulo II, Art. 4: “- El Poder Ejecutivo podrá nombrar agentes especiales en todos aquellos puntos de Europa o de América que considerase convenientes, con el encargo de fomentar la inmigración para la República Argentina”.

Capítulo V, Art. 14: “Todo inmigrante que acreditase suficientemente su buena conducta y su aptitud para cualquier industria, arte u oficio útil, tendrá derecho... de las siguientes ventajas especiales: ... 2) Ser colocado en el trabajo o industria existentes en el país, a que prefiriese dedicarse 3) Ser trasladado a costa de la Nación al punto de la República adonde quisiere fijar su domicilio”.

**Segunda Parte**, Capítulo III, Art. 82: “El Poder Ejecutivo determinará los territorios destinados a la colonización, lo que deberá principiar, en cuanto fuese posible, por los puntos en que ya existiesen pobladores, y por aquellos que por su situación tuviesen una comunicación más fácil y rápida con los centros de población de la República”.

Capítulo III, Art. 85: “Los cien primeros colonos de cada Sección, que sean jefes de familia y agricultores, recibirán gratis, cada uno, un lote de cien hectáreas, los que serán distribuidos alternativamente”.

Capítulo V, Art. 114: “Las colonias nacionales estarán exentas de impuestos de Contribución Directa por el término de diez años contados desde el día en que se constituya en ellas el Comisario respectivo” (Auza, 1970: 159-164).

En estos fragmentos puede verse con claridad que el fomento de la inmigración constituyó un verdadero asunto de Estado, y basta mirar los datos estadísticos de las décadas que le siguieron para advertir que esta ley fue un éxito desde el punto de vista de los fines que perseguía. De este modo se efectuó ese tan anhelado proceso de sustitución de la barbarie (propia) por la civilización (ajena), porque como sostienen Margulis y Belvedere aunque “es cierto que una parte de la inmigración europea se estableció en el interior como colonos, es importante destacar que, en el imaginario de los ideólogos de la inmigración, lo que se buscaba hacer inmigrar no eran sino sólo personas y familias también costumbres y valores civilizatorios” (Margulis, 1999: 100). De hecho, este gran cuerpo de ideas refleja el modo en que el racismo<sup>40</sup> europeo había influido en el pensamiento político argentino pero habiendo tenido que adaptarse a un nuevo contexto y, en parte, esto explica también los matices y diferencias presentes en todo este arco de pensadores. Profundizar sobre estas cuestiones sería objeto de un trabajo en sí mismo, baste notar que la manera de concebir e implementar las políticas de blanqueamiento no estuvo libre de debate. En este sentido, es

---

<sup>40</sup> Tomamos la distinción que establece Todorov entre racismo (los comportamientos discriminatorios) y racialismo (la ideología que asume la existencia de razas humanas). Cfr. Todorov, 1991: 115 y ss.

interesante contrastar las posiciones de J. B. Alberdi y J. Ingenieros acerca de la mezcla racial. Mientras el primero la consideraba deseable dado que la indudable superioridad blanca necesariamente se impondría sobre las razas inferiores conduciendo inevitablemente a un mejoramiento progresivo de la sociedad, Ingenieros sostenía la necesidad de conservar la pureza racial a través de una separación estricta que impidiera la degeneración; de otra forma, el contacto solo perjudicaría a los blancos sin otorgar beneficios a las razas inferiores que de ningún modo podrían –por una imposibilidad ontológica- incorporar las virtudes de los primeros<sup>41</sup>. Inclusive, muchos de estos pensadores establecerán distinciones al interior del mundo blanco, y en estos esquemas los anglosajones estarán siempre a la cabeza. No es raro encontrar en sus escritos frases como la siguiente:

“Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido. *Pero no se ha mostrado mejor dotada de acción la raza española cuando se ha visto en los desiertos americanos abandonada a sus propios instintos*” (Sarmiento, *Facundo*: 28. El resaltado es nuestro).

Según afirma Helg, esta misma postura será retomada más tardíamente por Carlos Octavio Bunge (Helg, 1990: 39-40). Pero no todo en la Argentina de este período puede explicarse como consecuencia de la penetración de las ideas racialistas imperantes en el mundo de la época<sup>42</sup>, las políticas implementadas en estos años se corresponderán claramente con la instauración de un nuevo proyecto económico para el país, que resultará triunfante hasta los años '30 del siglo XX. A diferencia de los demás países de

---

<sup>41</sup> Puede consultarse Geler, 2007: 118 para la posición de Alberdi y Palma, 2005: 126 para la postura de Ingenieros. También Margulis, op. cit.: 105-6 para ambas posturas.

<sup>42</sup> Dos tipos de argumentación tenderían a negar que la maquinaria estatal implementada en nuestro país entre los años 1880 y 1930 pueda explicarse exclusivamente por la influencia y la respetabilidad alcanzadas por las ideas racialistas en esa época. Primero, las ideas racialistas lejos de ser novedosas para esos años, habían sido imperantes desde la instauración del Virreinato del Río de la Plata. Como apunta Mario Margulis, éstas tuvieron un quiebre a partir de la Revolución de Mayo de 1810 cuando fueron discutidas por algunos personajes influyentes de aquel momento: “Mariano Moreno, Juan José Castelli, Manuel Belgrano y Bernardo de Monteagudo se destacan como voceros de una actitud que se eleva por encima de los valores y prejuicios habituales en la época, concibiendo y formulando propuestas verdaderamente igualadoras”. En un documento de la Primera Junta encontramos la siguiente declaración: “en lo sucesivo no debe haber diferencia entre el militar español y el indio. Ambos son iguales y siempre debieron serlo” (Margulis, op. cit.: 93). Segundo, asumimos junto con Aníbal Quijano que la idea de raza surge con la conquista cuando Europa comienza a *pasar* a todos los pueblos del mundo por el tamiz racial (Quijano, 2003: 201 y ss.). Ambos argumentos tienden a debilitar la relación bis a bis que pudiera establecerse entre lo que se dio en llamar el “racismo científico” y las ideas de la Generación del '80. Nuestra intención, sin embargo, no es concluir que entre ambos no existía vinculación alguna sino que su relación no es de tipo causal como a veces se supone. Hay otros factores a tener en cuenta en la explicación de lo ocurrido en la Argentina en el período 1880- 1930: la ideología racialista otorgaba una justificación convincente a todo un proyecto político-económico que requería de la eliminación del indio y la unificación nacional como paso previo para ubicar a la Argentina dentro del mundo como uno de sus graneros.

la región, Argentina se caracterizaba por contar con un sistema de tenencia de la tierra altamente concentrado, es decir que pocas manos eran propietarias de enormes territorios por lo que para los terratenientes se hacía imposible el control efectivo de sus tierras. Esto se tornará un problema en las últimas décadas del XIX, momento en que la producción agrícola comienza a ser la opción más prometedora. Es entonces cuando “la migración masiva permite afianzarse en el poder económico a los latifundistas, descargando sobre los recién llegados el peso de la reconversión de la producción ganadera a la agrícola y facilitando abundante mano de obra. Al mismo tiempo neutralizaba la demanda por la tierra de la población autóctona y la desmovilizaba políticamente, derivando sus quejas a un enfrentamiento interétnico” (Juliano, op. cit.: 88). Según Juliano, este fue el modo en que la oligarquía pudo “acceder al nuevo mercado agrícola (posibilitado por su asociación previa con Inglaterra) sin invertir dinero ni arriesgarse a la explotación directa” (Juliano, op. cit.: 90). Las ideas racialistas operaron como justificación ideológica de la nueva política posibilitando una suerte de *quid pro quo* que hizo pasar por interés general y beneficio nacional, unas medidas que en realidad servían a los intereses económicos de los sectores latifundistas de la Argentina.

### **El ataque hacia los pueblos indígenas**

Los pueblos originarios fueron sin lugar a dudas el principal blanco de ataque de muchas de las políticas oficiales en este período. Ciertamente, las campañas contra el indio no se inician en 1880 -iniciativas similares tienen lugar incluso antes de 1810- pero es evidente que para estos años cobran un nuevo impulso. Una vez concluidas las luchas caudillistas, el único impedimento para la unificación estatal definitiva parecía ser la presencia de ese gran número de pueblos indígenas concebidos como los representantes de la más absoluta ignorancia que nada comprendían del camino hacia el progreso y los valores de la civilización. Este será el momento en que se imprime definitivamente la impronta del crisol racial argentino con su ausencia típica del indio. Mientras las luchas intestinas previas habían sido concebidas como una *lucha entre iguales*, cuando el enemigo pasó a ser el indio nadie dudó en ubicarlo sobre los márgenes externos de la nación. Aquí no había posibilidad de acuerdo alguno por lo que el único proyecto posible era el de su aniquilamiento. Así es como en Argentina la unidad nacional se presentó primeramente como un proyecto a construir.

Evidentemente, las ideologías racialistas operaron como una enorme fuente de legitimación de las campañas militares emprendidas por estos días, dado que despojaban simbólicamente al indio de todo tipo de capacidad o patrimonio cultural merecedores de algún tipo de respeto; la idea del desierto también hacía alusión a estas carencias. El pensamiento racial claramente imponía un límite a la aceptación de los indios (y negros) en las filas de la civilización. De ahí que como nota Aline Helg, la confianza sarmientina en la educación pública no se haya hecho extensiva a la población indígena (Helg, op. cit.: 44). Sin embargo, no todo se juega en este terreno. Las campañas militares contra el indio perseguían el objetivo de ampliar las fronteras del territorio nacional en un momento en que, como dijimos, esto traería beneficios concretos a quienes pudieran sacar provecho de la incorporación de nuevas tierras para su explotación debido a la inserción del país dentro del mercado mundial como productor y exportador agrícola. Este es el contexto fundamental para entender las sucesivas expediciones militares al Chaco (que se extendieron hasta 1917) y la llamada “Conquista del Desierto”. Y es esta la coyuntura que otorgará un sentido diferencial a las iniciativas militares propias de este período enmarcándolas dentro de un verdadero

proyecto de exterminio. En referencia a la “Campaña del Desierto” de 1879 Margulis afirma lo siguiente:

“Las circunstancias nacionales e internacionales eran propicias para la realización de ese proyecto. El fin de las guerras internas y de la guerra contra el Paraguay, el aumento de la población y de la actividad económica y sobre todo la incorporación de mejoras técnicas, tales como nuevas armas y el uso del telégrafo –que redujeron las ventajas centradas hasta entonces en la ágil movilidad de los indios dentro de un inmenso territorio– favorecieron el desarrollo de la Campaña del Desierto. También influyeron notablemente en la decisión política de concentrar recursos y esfuerzos para la lucha contra los indios las enormes perspectivas de valorización que se vislumbraban para las fértiles tierras pampeanas, que podrían ser rápidamente integradas a la producción de alimentos para la exportación” (Margulis, op. cit.: 95).

Estas ideas, lejos de ser reflexiones *a posteriori* de los historiadores, son razonamientos que estaban presentes en la época y pueden leerse hoy en los documentos oficiales del período. Así, por ejemplo, en un mensaje del Poder Ejecutivo al Congreso Nacional del año 1878 (es decir un año antes de iniciarse la “Conquista del Desierto”) en el que se solicita extender la ocupación militar hasta el Río Negro, encontramos frases como las siguientes:

“Hasta nuestro propio decoro, como pueblo viril, nos obliga a someter cuanto antes, por la razón o por la fuerza, a un puñado de salvajes que destruyen nuestra principal riqueza y nos impiden ocupar definitivamente, en nombre de la ley del progreso y de nuestra propia seguridad, los territorios más ricos y fértiles de la República”.

Y en el mismo documento, más adelante:

“Tenemos seis mil soldados armados con los últimos inventos modernos de la guerra, para oponerlos a dos mil indios que no tienen otra defensa que la dispersión, ni otras armas que la lanza primitiva; y sin embargo, les abandonamos toda la iniciativa de la guerra, permaneciendo nosotros en la más absoluta defensiva ideando fortificaciones que oponer a sus invasiones, como si fuéramos un pueblo pusilánime, contra un puñado de bárbaros” (Auza, op. cit.: 175 y 179 respectivamente).

Como nota Trinchero a propósito del caso del Chaco, para las comunidades indígenas las campañas militares tendrán un efecto desestructurante inmediato en varios sentidos: un nomadismo exacerbado por la continua desterritorialización forzada, la desposesión de tierras utilizadas como un “almacén primitivo de víveres” en donde se desarrollaban las actividades de caza, recolección y pesca limitando las posibilidades de subsistencia, un nuevo tipo de liderazgo sostenido y legitimado por “la capacidad para generar una táctica de defensa territorial o bien para ‘negociar’ en la medida de lo posible algunas condiciones para el reclutamiento en los ingenios (ese trueque de la vida por su fuerza de trabajo)” (Trinchero, 1998: 99 y páginas anteriores). Es decir que aún si la muerte se hacía esperar, las campañas militares generaban en las poblaciones una especie de acorralamiento. Así es como, paradójicamente, ese desierto que en un principio había

tenido un sentido simbólico-metafórico para los ideólogos de la nación, terminará convirtiéndose en un desierto *real* por efecto del despoblamiento de las campañas militares emprendidas:

“Al derivar la formación de la nación, de sus instituciones de la estatalidad en la corporación militar, el proyecto conservador (aunque no sólo él) hizo realidad el discurso desierto legitimando el etnocidio... La metáfora del desierto imaginado como desterritorialización del salvaje, un desierto virtual que ‘debería’ ser reocupado por las fuerzas del ‘progreso’, se transformó en desierto real (y depósito de los primeros cementerios masivos y clandestinos del país)” (Trinchero, op. cit.: 100-1).

### **La invisibilización de los afrodescendientes**

El tratamiento de la afrodescendencia requiere de una lectura *perspicaz* y entrelíneas. Al no haber existido una política oficial focalizada y de carácter público -como sí la hubo en el caso de los pueblos indígenas- pareciera ser que los negros no fueron objeto de política alguna. Por otra parte, sin embargo, resulta sorprendente que la misma clase de comentarios despectivos dirigidos por *los arquitectos de la nación* hacia los indios, se realizaran con la misma frecuencia hacia la población negra. Este fenómeno dio lugar a que desde distintas miradas comience a hablarse del “enigma de la desaparición” de los negros en la Argentina. Refiriéndose a esta cuestión Emilio Corbière nos dice:

“Resulta sorprendente cómo los historiadores han tratado el tema de la negritud. Lo ignoran, o construyen teorías imaginarias sobre el destino de la enorme masa humana que componía ese sector de la sociedad porteña y bonaerense. Lo cierto es que los negros de la etapa colonial y de las cinco primeras décadas posteriores a la Revolución de Mayo parecen haberse esfumado” (Corbière, 2002)<sup>43</sup>.

En general, la desaparición de la población negra termina explicándose a través de cuatro causas íntimamente relacionadas entre sí<sup>44</sup>:

- 1- las sucesivas guerras que tuvieron lugar a lo largo del siglo XIX en las que la población negra masculina fue sistemáticamente objeto de reclusión<sup>45</sup>,

---

<sup>43</sup> Aline Helg también tiene un comentario en este mismo sentido (Helg, op. cit.: 44).

<sup>44</sup> Este *agrupamiento causal* lo tomamos de George Reid Andrews: “Los lectores que busquen una explicación para esta declinación encontrarán un material no escaso. El conjunto de comentarios históricos sobre la desaparición de los afroargentinos se fue realizando durante más de un siglo, y es correspondientemente extenso. Se los puede sintetizar en cuatro temas básicos respecto de la desaparición de la población negra” (Andrews, 1990: 10 y ss.).

<sup>45</sup> “Los ejércitos patrios se nutrieron de soldados negros...‘La mayor mortalidad fue de estos infelices, no había día que no hicieran recoger del campo negros helados, a veces hasta nueve’, dice el Coronel Manuel Pueyrredón, integrante de esa expedición”. “En 1867, durante la presidencia de Mitre, cuando

- 2- el mestizaje; cada vez más frecuente tanto por la disminución en el número de hombres negros como por el paulatino aumento de hombres blancos a medida que crece la inmigración europea<sup>46</sup>,
- 3- una dramática combinación entre altas tasas de mortalidad y bajas tasas de natalidad producto de la precariedad socioeconómica por ser el escalón más bajo en la escala social; en este contexto, la epidemia de fiebre amarilla de 1871 tuvo efectos negativos definitivos<sup>47</sup>,
- 4- la declinación -y posterior desaparición- del comercio de esclavos desde 1813 (abolición oficial del tráfico de esclavos) en adelante; una importación constante de nueva mano de obra africana habría sido el único “remedio” para compensar la merma poblacional negra<sup>48</sup>.

Pero hacia los años '80 George Reid Andrews comienza a cuestionar esta mirada histórica *inocente* que relata la desaparición *natural* de la población negra. Sin negar que los factores recién enumerados hayan tenido una clara incidencia negativa sobre esta población, Andrews sostiene que existió antes una desaparición artificial y en cierta medida intencionada, una invisibilización:

---

se desata la guerra de agresión contra el Paraguay de Francisco Solano López, existía un ejército de 10000 soldados de línea enganchados o condenados a servir a las armas...en la ciudad de Buenos Aires los hijos de esclavos fueron la base del reclutamiento...Centenares murieron combatiendo en Tuyutí, Humaitá, Curupaytí” (Duhalde, 1986: segunda y última parte).

“Felizmente las continuas guerras han exterminado ya la parte masculina de esta población [negra], que encontraba su patria y su manera de gobernar en el amo a quien servía” (Sarmiento, *Facundo*: 218).

<sup>46</sup> “La raza negra, casi extinta ya —excepto en Buenos Aires—, ha dejado sus zambos y mulatos, habitantes de las ciudades, eslabón que liga al hombre civilizado con el palurdo” (Sarmiento, *Facundo*, 28).

“En el Río de la Plata y en especial en Buenos Aires... no existen en la actualidad descendientes de los esclavos, habiéndose este elemento humano diluido entre la población blanca” (Rodríguez Molas, *La Música y la Danza de los negros en el Buenos Aires de los Siglos XVIII y XIX* citado en Frigerio, 1993: 5 de la versión online).

<sup>47</sup> “Durante la fiebre amarilla de 1871 (en realidad la epidemia reunió variadas enfermedades contagiosas), los barrios más castigados por el flagelo fueron los que habitaban los negros. Eran barrios desprovistos de higiene en una Vieja Aldea que carecía de toda organización sanitaria. Eran los barrios más pobres y en donde la vida era más dura” (Corbière, op. cit.).

“Tras la caída del Paraguay [en 1869], los sobrevivientes volvieron a los oscuros conventillos de San Telmo, trayendo consigo ambas enfermedades [cólera y fiebre amarilla]. Los ciudadanos de Buenos Aires morían diariamente por centenares. La ‘gente bien’ abandonaba el barrio Sur y se refugiaba en el barrio Norte...y el gobierno nacional con Domingo Faustino Sarmiento a la cabeza, prefería huir de Buenos Aires, dejando a la ciudad librada a su suerte” (Duhalde, op. cit.).

<sup>48</sup> “Hacia mediados del siglo diecinueve comienza la desaparición o disminución del africano en Buenos Aires, por diversas causas no enigmáticas, sino, de acuerdo con la investigación histórica, razonadamente comprobables. Empieza a producirse un encadenamiento de factores, como la prohibición de la trata de esclavos en 1812, y el punto final definitivo a ese comercio en 1840, hechos que originan una reducción en el ingreso de africanos. Otro factor es la muy elevada tasa de mortalidad negra, en especial la infantil” (Morini, 2001).

Si uno emplea ‘desaparición’ en el sentido de ‘tornarse invisible’ entonces los afroargentinos habían desaparecido. Formando menos del 1 por ciento de la población de la capital, hacia 1900, en verdad eran un fragmento minúsculo de los habitantes de la ciudad. Pero si uno usa ‘desaparecer’ en el sentido de ‘dejar de existir’, sería completamente equivocado decir que los afroargentinos habían desaparecido (Andrews, op. cit.: 128-9).

Lo que Andrews pone de relieve es que, más allá de la cuestión fáctica, la disminución de la presencia negra -al igual que en el *caso indígena*- también obedeció a un proyecto político-ideológico aunque de otro tipo. Indudablemente, en el transcurso del siglo XIX con el crecimiento cada vez mayor de la inmigración europea, el componente poblacional afro se fue diluyendo, volviéndose proporcionalmente insignificante. Sin embargo, el autor sostiene que desde una aproximación más prevenida podrían distinguirse medidas tendientes a favorecer la desaparición negra y *blanquear* la sociedad en pos de resaltar -crear- una similitud con Europa. Tomando como base la información proporcionada por los censos, efectivamente la población afroargentina fue disminuyendo de manera constante a lo largo del siglo. Sin embargo, Andrews coteja esta información con otros datos estadísticos del mismo período y ve que aparecen desajustes que nos harían llegar a conclusiones totalmente diferentes. Es el caso de la categoría “trigueño” que se empezó a utilizar en diferentes registros demográficos luego de la independencia. Este rótulo hacía referencia a la población *no blanca* pero de ninguna manera remitía exclusivamente a una ascendencia africana (como es el caso de los términos mulato, pardo o moreno). Era una categoría intermedia y ciertamente ambigua que hasta podía incluir a ciertos grupos de europeos. La relectura y comparación de diferentes datos demográficos de la época le permite pensar en la posibilidad de que se haya producido un traslado estadístico de parte de la población “de la categoría racial pardomoreno a la blanca vía la condición intermedia de trigueño” (Andrews, op. cit.: 128). Por otra parte, a partir de 1858 en los registros de los nacimientos dejó de incluirse la categoría de raza que sólo seguiría siendo atendida para los casos de matrimonios y muertes. Esto es interpretado como otra operativa de blanqueamiento en el sentido de que tendería igualmente a ocultar los índices reales de población negra<sup>49</sup>. Otra evidencia en el mismo sentido es la fuerte presencia afro en periódicos y revistas -en muchos casos propios de la comunidad-

---

<sup>49</sup> A mi juicio, habría que ser cautelosos con esta última afirmación ya que el hecho de que siga registrándose la raza en el caso de los matrimonios constituye un punto de *ambigüedad interpretativa* en relación con la política de blanqueamiento. De todas formas, no creo que esto invalide el planteo general de Andrews.

hacia fines del XIX, momento para el cual según el discurso oficial la población negra se había extinguido totalmente.

No tenemos por qué tomar parte en esta disyuntiva. Ambas miradas sobre la desaparición de los negros arrojan aspectos importantes a tener en cuenta. Lo cierto es que las deducciones de Andrews nos permiten pensar que en el período que trabajamos tuvieron lugar dos tipos de políticas orientadas hacia la eliminación de la otredad: la que sufrieron los pueblos indígenas (más drástica y tal vez más acuciante ya que suponía beneficios inmediatos en el corto plazo) y la que tuvo como víctima a los sectores negros (más difusa, quizás porque no revestía el carácter de urgente de la primera).

### **A modo de cierre**

En este trabajo nos propusimos caracterizar la formación del Estado-nación argentino en su impronta homogeneizadora y europeizante. Como creemos haber demostrado, el escenario argentino reviste una serie de rasgos bastante particulares que le imprimen un interés en sí mismo. Para dimensionar esta especificidad, recurrimos a la comparación con otros contextos nacionales latinoamericanos. Esto nos condujo a dedicar nuestra primera parte a una serie de reflexiones de mayor generalidad. La segunda parte, en cambio, estuvo dedicada íntegramente a la Argentina del período comprendido entre los años 1880 y 1930. Este recorte temporal no es caprichoso sino que corresponde al período en que estuvo vigente un modelo nacional integral (económico, sociopolítico e ideológico) que, en gran medida respondió al proyecto y las aspiraciones de una elite ilustrada de la que dimos testimonio a través de sus escritos.

Vimos que en la construcción del Estado nacional argentino la dimensión ideológica adquirió un papel central que se tradujo en políticas concretas de blanqueamiento de la población. Así, analizamos las políticas inmigratorias, las campañas militares para la eliminación del indio y las políticas –más difusas– de invisibilización del negro<sup>50</sup>. Desde la perspectiva de sus efectos, las tres pueden ser concebidas como políticas de blanqueamiento. Pero mientras que la primera da cuenta de lo que se pretende afirmar para la nación, las dos últimas nos hablan de lo que se quiere negar. Es así como vemos que la construcción del Estado nacional está en una relación dialéctica con la otredad formando parte de un mismo proceso.

Creemos que el proyecto nacional implementado por esos años fue realmente exitoso, no tanto por sus logros en cuanto a la unificación nacional o la implementación del modelo económico que se proponía sino por la eficacia alcanzada desde un punto de vista ideológico: el proyecto de la “Generación del ‘80” logró imponerse como imaginario nacional conformando hasta la actualidad el sentido común sobre la

---

<sup>50</sup> Esta diferencia en cuanto a las políticas *aplicadas* sobre el indio y sobre el negro encuentra consonancia con el planteo de Wade cuando afirma que históricamente el indio ha tendido a ocupar la posición institucional del Otro, mientras que el lugar del negro ha sido mucho más impreciso y ambiguo (Wade, op. cit.: 9).

argentinidad. Sin embargo, desde el punto de vista de *lo real-material* y, a pesar de los deseos de Ingenieros<sup>51</sup>, no había más que mirar quién era la mano de obra en los ingenios azucareros para darse cuenta de que los indios no habían desaparecido.

---

<sup>51</sup> “Dentro de veinte o cien años, las consecuencias serán más importantes, y son fáciles de pronosticar. En el territorio argentino emancipado hace un siglo por el pensamiento y la acción de mil o diez mil *euroargentinos*, vivirá una raza compuesta por veinte o cien millones de blancos familiarizados con el baño y la lectura, símbolos de la civilización. En sus horas de recreo leerán las leyendas de las extinguidas razas indígenas y las historias de la mestizada raza colonial” (Ingenieros, 1915).

## Bibliografía citada

- Alberdi, J. B. 1979 *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina*, CEAL, Buenos Aires. (Original de 1852).
- Andrews, G. R. 1990 *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Auza, N. T. 1970 *Documentos para la Enseñanza de la Historia Argentina I (1852-1890)*, Ediciones Pannedille, Buenos Aires.
- Bartolomé, M. 1987 “Afirmación Estatal y Negación Nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina” en *Suplemento Antropológico*, Vol. XXII, N° 2, Asunción.
- 1998 “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina” en Bartolomé, M. y Barabas, A. (coord.): *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, Conaculta-Inam, México.
- Corbière, E. 2002 *Negritud y racismo: el genocidio de la población negra de Argentina*. Publicado en [www.argenpress.info/tema](http://www.argenpress.info/tema) (22 de agosto). Disponible en: [http://www.elcorreo.eu.org/esp/article.php3?id\\_article=448](http://www.elcorreo.eu.org/esp/article.php3?id_article=448)
- Duhalde, E. L. 1986 “Los negros, nuestros primeros desaparecidos”. *Humor*, febrero, primera y segunda parte.
- Frigerio, A. 1993 “El Candombe Argentino: Crónica de una Muerte Anunciada”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 8, pp. 50-60.
- García, M. 2010 “¿El racismo metamorfoseado? Acerca de los cambios recientes en torno a la negritud en la Argentina actual” en *Revista Kula*, Año 2, N° 2 (en prensa).
- Geler, L. 2007 “¡Pobres negros! Algunos apuntes sobre la desaparición de los negros argentinos” en García Jordán, P. (editora): *Estado, región y poder local en América Latina, siglos XIX y XX: algunas miradas sobre el Estado, el poder y la participación política*, UBe, Barcelona.
- Grimson, A. 2003 “La vida política de la etnicidad migrante: hipótesis en transformación” en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 17, N° 50, Buenos Aires.
- Helg, A. 1990 “Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction” en Graham, R. (comp.) *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, The University of Texas Press, Austin.
- Ingenieros, J. 1915 “La formación de una raza argentina” en *Revista de Filosofía*, Año 1, Buenos Aires, sin más datos.
- Juliano, D. 1987 “El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria” en Ringuet, R. (comp.): *Procesos de contacto interétnico*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- Margulis, M. y Belvedere, C. 1999 “La racialización de las relaciones de clase en Buenos Aires: genealogía de la discriminación” en Margulis, M.: *La segregación negada. Cultura y discriminación social*, Buenos Aires, Biblos.
- Morini, R. 2001 *Los otros desaparecidos argentinos: Africanos de Buenos Aires 33% de la población en 1810*. Publicado en *El Corresponsal* (1° de enero). Disponible en: [http://www.elcorreo.eu.org/esp/article.php3?id\\_article=2713](http://www.elcorreo.eu.org/esp/article.php3?id_article=2713)
- Palma, H. 2005 “Gobernar es seleccionar”. *Historia y reflexiones sobre el mejoramiento genético en seres humanos*, Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires.
- Quijano, A. 2003 “Colonialidad del poder; eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires.

- Sarmiento D. F. 1993 *Facundo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas. (Original de 1845).
- Segato, R. 2007 *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Introducción y cap. I, Prometeo, Buenos Aires.
- Todorov, T. 1991 “La raza y el racismo” en *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México.
- Tonello M. E. 1992 “Sarmiento, los inmigrantes y la nacionalidad argentina” en *Revista del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Tucumán*, N° 2, Año 2, San Miguel de Tucumán.
- Trincherro, H. 1998 “Desiertos de identidad (Relaciones interétnicas y demandas territoriales en las fronteras de la nación)” en *Papeles de trabajo N° 7*, Universidad Nacional de Rosario, Rosario.
- Villavicencio, S. 2003 “Ciudadanos para una nación” en Villavicencio, S. (editora): *Los Contornos de la Ciudadanía. Nacionales y extranjeros en la Argentina del centenario*, Eudeba, Buenos Aires.
- Wade, P. 2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Abya-Yala, Quito.

### ***La teorización sobre la democracia en Uruguay 1985-1989***

Lic. Ana Gastelumendi y Bruno Vera

#### **Descripción y marco general del Proyecto**

La comunicación que se presenta se enmarca en el Proyecto de carácter multidisciplinario “La construcción de la democracia en la transición. El pensamiento de las Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales. Uruguay 1985-1989”, presentado y aprobado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República.

El mismo, se propone relevar la producción escrita de juristas y científicos sociales, relativa a la construcción de la democracia, en el mencionado período, que abarca la primera presidencia del Dr. Julio Ma. Sanguinetti, a la vuelta a la institucionalidad democrática, luego de la dictadura.

Considerada la democracia como un régimen de realización de los derechos humanos, el proyecto se presentaba ante sus evaluadores:

*“Frente al politicismo del pensamiento sobre la democracia y la juridicismo del pensamiento sobre los derechos humanos, se problematizará la identidad democrática del Uruguay de la transición en el nivel del pensamiento, considerando las dimensiones económica, social, jurídica, política cultural y ecológica de la democracia como realización de un régimen de derechos humanos”*

#### **II. Marco histórico al regreso a la democracia.**

Hacia el año 1978, el boom económico de los primeros años de la dictadura encontraba su final, con un marcado atraso cambiario, desequilibrio externo, endeudamiento externo, fuga de capitales. En el '83 se ensayaba un ajuste recesivo inspirado por el FMI, tendiente a restaurar la balanza de pagos, estabilidad de precios y mantener el crecimiento, para ello se profundizó la liberación y apertura externa del comercio

exterior, se aumentó la presión tributaria y se ajustó la política salarial, de manera de disminuir la demanda. Todo ello sostenido por una severísima represión y violación de los derechos humanos porque, como dice Solari, si bien la dictadura uruguaya no fue excepcional en la aplicación de la Doctrina de la Seguridad Nacional a toda la población, en la extensión y severidad del aparato represivo, sí lo fue en su afán justificativo.

El 30 de noviembre de 1980, el cuerpo electoral fue llamado a expedirse sobre el proyecto constitucional de la dictadura. El resultado fue contundente: 57.2% se manifestó en contra. Mientras tanto, los partidos políticos daban muestras de su vigencia y vigor. En 1982 hubo una nueva convocatoria a elegir las autoridades internas de los partidos, con resultados aún más radicales.

Proscriptos los partidos políticos, el pueblo se organizó en la Comisión Nacional Programática (CONAPRO), reunión de diversos y heterogéneos movimientos sociales.

En 1984 se suscribió un pacto entre los partidos políticos y los dictadores por el que se consagraban elecciones, con figuras proscriptas y detenidas en 25.11.85. Estas elecciones delinearón el mapa electoral anterior a la dictadura y proclamaban presidente al Dr. Julio María Sanguinetti.

El proyecto se propone estudiar la producción teórica sobre la democracia durante los cinco años de su mandato, con la hipótesis de la existencia de un reduccionismo político al respecto.

Partiendo de la hipótesis del reduccionismo y con el objetivo de considerar la producción relativa a la construcción de la democracia, el equipo relevó diversas fuentes radicadas en bibliotecas universitarias y centros privados.

Así, además de relativizar la hipótesis inicial, por cuanto es dable encontrar en efecto, una posición instrumental respecto de la democracia, también se encontraron otras posiciones más dúctiles, que transitan por el reduccionismo a la vez que toman en cuenta otros componentes externos al sistema, y otras categóricamente críticas a este respecto, se constató la existencia de preocupaciones y formulaciones recurrentes en los autores, tales como los conceptos de “governabilidad”, legislación electoral, partidos, sistemas de partidos, discusión parlamentarismo/presidencialismo.

La comunicación que presentamos se propone describir las distintas posiciones halladas en relación a la construcción de la democracia en el período estudiado, así como las preocupaciones que los autores consignan en su producción científica.

Del resumen presentado ante la CSIC en 2008

Caetano, G; Rilla, J. Historia Contemporánea del Uruguay. De la Colonia al Mercosur. Ed. Fin de Siglo. Montevideo, 2001

Citado por Caetano y Rilla. Op. Cit.

## **2) La teorización sobre la democracia en Uruguay 1985-1989**

## Descripción y marco general del Proyecto

La comunicación que se presenta se enmarca en el Proyecto de carácter multidisciplinario “La construcción de la democracia en la transición. El pensamiento de las Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales. Uruguay 1985-1989”, presentado y aprobado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República para el período abril 2009-abril 2011.

El mismo, se propone relevar la producción escrita de juristas y científicos sociales, relativa a la construcción de la democracia, en el mencionado período, que abarca la primera presidencia del Dr. Julio Ma. Sanguinetti, a la vuelta a la institucionalidad democrática, luego de la dictadura.

Considerada la democracia como un régimen de realización de los derechos humanos, el proyecto se presentaba ante sus evaluadores:

*“Frente al politicismo del pensamiento sobre la democracia y la juridicismo del pensamiento sobre los derechos humanos, se problematizará la identidad democrática del Uruguay de la transición en el nivel del pensamiento, considerando las dimensiones económica, social, jurídica, política cultural y ecológica de la democracia como realización de un régimen de derechos humanos”*<sup>52</sup>

A partir del relevamiento, lectura y análisis de la producción académica sobre la democracia, el equipo de Ciencia Política adscripto al mencionado proyecto, se propuso entre sus objetivos, realizar un mapa conceptual del pensamiento de la ciencias sociales y jurídicas que, en el área de la Ciencia Política, pusiera a prueba la hipótesis del reduccionismo politicista, a la vez que deslindara las dimensiones sustantiva y/o normativa del discurso.<sup>53</sup>

Dado que el discurso, comporta una dimensión estructurante respecto de la realidad, considerando unos fenómenos y descartando otros, instituyendo unos objetos en desmedro de otros, se tornaba legítimo a juicio de quienes suscribimos el proyecto, comprender qué democracia construía la academia, esto es, qué recortes efectuaba y cuáles descuidaba, en qué democracia se pensaba.

Construido a punto de partida de la reflexión sobre los cortes institucionales acaecidos en el Cono Sur, el “politicismo de la transitología”,<sup>54</sup> privilegió el análisis institucional, a expensas del sesentista estructural.

En tal sentido, una de la hipótesis originales, sostenía el reduccionismo politicista de la academia que divorcia lo político respecto de las restantes dimensiones sociales, sociedad, economía, etc.

La comunicación que presentamos se propone describir las distintas posiciones halladas en relación a la construcción de la democracia en el período estudiado, las preocupaciones que los autores consignan en su producción científica, así como concluir alguna sistematización al respecto.

### I. Marco histórico al regreso a la democracia.

---

<sup>52</sup> Del resumen presentado ante la CSIC en 2008

<sup>53</sup> Id.

<sup>54</sup> Id.

Hacia el año 1978, el boom económico de los primeros años de la dictadura encontraba su final, con un marcado atraso cambiario, desequilibrio externo, endeudamiento externo, fuga de capitales. En el '83 se ensayaba un ajuste recesivo inspirado por el FMI<sup>55</sup>, tendiente a restaurar la balanza de pagos, estabilidad de precios y mantener el crecimiento, para ello se profundizó la liberación y apertura externa del comercio exterior, se aumentó la presión tributaria y se ajustó la política salarial, de manera de disminuir la demanda. Todo ello sostenido por una severísima represión y violación de los derechos humanos; como dice Solari<sup>56</sup>, si bien la dictadura uruguaya no fue excepcional en la aplicación de la Doctrina de la Seguridad Nacional a toda la población, en la extensión y severidad del aparato represivo, sí lo fue en su afán justificativo.

El 30 de noviembre de 1980, el cuerpo electoral fue llamado a expedirse sobre el proyecto constitucional de la dictadura. El resultado fue contundente: 57.2% se manifestó en contra. Mientras tanto, los partidos políticos daban muestras de su vigencia y vigor. En 1982 hubo una nueva convocatoria a elegir las autoridades internas de los partidos, con resultados aún más radicales.

En ese contexto, el pueblo se organizaba en la Comisión Nacional Programática (CONAPRO), reunión de diversos y heterogéneos movimientos sociales: partidos políticos, movimiento cooperativistas, organizaciones de derechos humanos, el Plenario Intersindical de Trabajadores (única central de trabajadores uruguaya, desde 1964 como Convención Nacional de Trabajadores, hasta la actualidad que, en su denominación "PIT-CNT", recoge la histórica unicidad del movimiento sindical uruguayo), diversas iglesias, etc.

En 1984 se suscribía un pacto entre los partidos políticos y los dictadores por el que se preveían elecciones, con figuras proscriptas y detenidas, para el 25.11.84. Su resultado comportó el mapa electoral anterior a la dictadura y proclamaban presidente al Dr. Julio María Sanguinetti, quien asumió la Presidencia de la República el 1.03.85. Los resultados por partidos fueron los siguientes: Partido Colorado: 41%, Partido Nacional: 35%, Frente Amplio: 22%.<sup>57</sup> En diciembre de 1986, el Parlamento aprobaba la Ley N° 15848, de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado, Ley de Impunidad, como la llamaron las organizaciones sociales, que eximía a los militares violadores de los derechos humanos durante la dictadura de presentarse a las convocatorias judiciales, y en consecuencia, de ser condenados por sus delitos. En abril de 1989, la misma fue ratificada en ocasión del recurso de referéndum por 55,44%.<sup>58</sup> En diciembre de 2009, la Ley volvió a ratificarse, a pesar de que días antes la Suprema Corte de Justicia había declarado su inconstitucionalidad. Esta vez por un porcentaje que rodea el 53%.<sup>59</sup> En tal sentido, como se consigna en el resumen del Proyecto presentado ante CSIC para su aprobación, es del caso preguntarse cómo incidió este instrumento de democracia directa en el devenir de la democracia.

---

<sup>55</sup> Caetano, G; Rilla, J. Historia Contemporánea del Uruguay. De la Colonia al Mercosur. Ed. Fin de Siglo. Montevideo, 2001

<sup>56</sup> Citado por Caetano y Rilla. Op. Cit.

<sup>57</sup> Caetano, G; Rilla, J. Op. Cit. P.335

<sup>58</sup> Tomado del resumen de proyecto presentado a la CSIC en 2008.

<sup>59</sup> Información disponible en [www.publico.es.internacional/](http://www.publico.es.internacional/)

El proyecto se propone estudiar la producción teórica sobre la democracia durante los cinco años de su mandato, con la hipótesis de la existencia de un reduccionismo político al respecto.

Partiendo tal hipótesis y con el objetivo de considerar la producción relativa a la construcción de la democracia, el equipo relevó diversas fuentes radicadas en bibliotecas universitarias y centros privados.

Así, además de relativizar la hipótesis inicial, por cuanto es dable encontrar en efecto, una posición instrumental respecto de la democracia, también se encontraron otras posiciones más dúctiles, que transitan por el reduccionismo a la vez que toman en cuenta otros componentes externos al sistema, y otras categóricamente críticas a este respecto, se constató la existencia de preocupaciones y formulaciones recurrentes en los autores, tales como los conceptos de “governabilidad”, legislación electoral, partidos, sistemas de partidos, discusión parlamentarismo/presidencialismo.

En lo que sigue, daremos cuenta de las principales orientaciones relevadas en torno al tema de la democracia, intentando una sistematización al respecto.

### **Principales orientaciones relevadas en torno a la idea de democracia**

La primera constatación que hemos hecho, es que el análisis de los derechos humanos, tal vez por no situarse entre las instituciones de una democracia procedimental, no está entre las preocupaciones de la academia. En efecto, como hemos dicho los textos relevados discurren sobre aspectos institucionales o procedimentales: gobernabilidad, presidencialismo, legislación electoral, reforma constitucional. Incluso las referencias explícitas a la democracia son marginales, y en general funcionales a otros temas, lo que, sin embargo, no las hace menos elocuentes, como las que citaremos a continuación.

En torno a la concepción de la democracia, se han encontrado diversas posiciones que van desde un reduccionismo más puro a una concepción más sustantiva de la democracia. Así, en la medida en que se modera el reduccionismo cobran menos relevancia los aspectos institucionales y se incorporan otros al análisis.

Como una defensa de la democracia institucional tenemos:

- **González, L. “El sistema de partidos y la perspectivas de la democracia uruguaya” Serie documentos de trabajo. CIESU. Montevideo, 1985 P. 1.**

El artículo de referencia analiza la incidencia de la legislación electoral en el sistema de partidos, tendiendo a una mayor o menor fraccionalización. Está convencido, asimismo de que el sistema de partidos incide en el sistema de gobierno. Así, mientras el bipartidismo tiende a la consolidación democrática, la fraccionalización interna de los partidos, contribuye a la ingovernabilidad.

*“La discusión parte de tres premisas. La primera es que las instituciones de la democracia liberal son posibles en el Uruguay. Esta premisa se apoya en la experiencia uruguaya del pasado y en la comparación internacional. La democracia uruguaya fue atípica en el contexto latinoamericano, pero no fue excepcional en relación a las características de la sociedad uruguaya. Uruguay satisface la mayoría si no todas las condiciones usualmente consideradas como prerrequisitos para un orden político democrático. La segunda premisa es un juicio valorativo: las instituciones de la democracia liberal son intrínsecamente deseables. Son condición necesaria de una sociedad justa. No son suficientes para ese fin, pero tampoco son un medio. La tercer premisa afirma la*

*importancia e independencia de procesos y factores puramente políticos como determinantes de la democracia. No son los únicos determinantes, pero tienen vida propia. No son reductibles a factores socioeconómicos.*” (Op. cit. p. 1. El subrayado es mío.)

En el mismo artículo se muestra convencido de que atacando las causas de la fraccionalización, que centra en la legislación electoral, se tiende a remover los obstáculos que hacen a la consolidación democrática:

*“...se trata de modificar las reglas del juego”.* (Op.cit. p. 21)

Desde otras claves se plantea el tema en el artículo de Martorelli, Pareja y Pérez.

- **Martorelli, H.; Pareja, C.; Pérez, R. “Las incertidumbres de la concertación”, en dos Santos, M. (comp.) Concertación político-social y democratización. CLACSO. Bs. As. 1987.**

En este artículo los autores se preguntan sobre la vinculación, naturaleza y posibilidades de incidencia de los movimientos sociales en el sistema político, constatada la diversidad de arenas políticas, desde un enfoque más descriptivo que normativo. Los autores se preguntan qué rol están llamados a jugar los movimientos sociales, en el marco de la transición democrática. Convencidos que este proceso transita hacia una poliarquía, de marcado pluralismo social, altos niveles de participación, sin hegemonías que neutralicen las áreas de incertidumbre. En tal sentido, a juicio de los autores, un sistema de representación, portador de equilibrios electorales, es capaz de controlar y destrabar vetos o disensos que pueden estancar al sistema político.

*“...nuestra cultura, carente de competencias excepcionales y afectada por la ya prolongada defección de sus élites, es aún, pese a todas las asechanzas, igualitaria y democrática. Posibilita aplicar pautas de gestión económica y social descentralizada y autogestionaria. En lo que atañe a las irrenunciables iniciativas que corresponden al Estado, posibilita una intensa preparación de las mismas mediante consultas y debates extraestatales, no necesariamente abiertos a tirios y troyanos (explotados y explotadores) pero sí abiertos al heterogéneo conjunto de los beneficiarios (supuestos o genuinos).*

*Si la concertación operara como timorata aceptación de empates que implican renuncia a la solución de los de un país urgido de reestructuración, cabe admitir que el SDR es concretamente apto para la instauración de la estabilidad en la innovación.”*  
(p. 340)

Se muestran confiados, en suma, en un modelo de procesamiento de las demandas que potencie *“la responsabilidad, la ilustración y el voluntarioso talento de los uruguayos.”*

En otros artículos, Romeo estudia, reivindicando, la articulación entre movimientos sociales y el Estado.

Esta posición la desarrolla en dos artículos:

- **La Articulación de la sociedad y el Estado. Una sugerencia metodológica. Cuadernos del CLAEH. Montevideo, 1986.**
- **Lo social y lo político en la dinámica de los movimientos sociales. Cuadernos del CLAEH. Montevideo, 1987.**

Constatada como un dato de la realidad la existencia de movimientos sociales que demandan e interpelan al Estado, es menester formular las claves de su desempeño recíproco, reivindicándolos.

Si la lógica movimientista está pautada por la diversidad, los particularismos, la inmediatez, el Estado es la esfera que universaliza la heterogeneidad de demandas en su racionalidad globalizadora. Si en la dimensión societaria

plasman las diversas contradicciones es a nivel de lo político. donde éstas deben ser unificadas

*“La gestión de gobierno y la conducción de los partidos políticos, al menos requieren, por tanto, algunos arbitrios de simplificación que posibiliten actuar sobre aquel alud de datos, identidades, reclamaciones y pugnas.”*

(...)

*el poder político no es nunca originario y constitutivo de una formación social. Es sí un recurso sin el cual una estructura social no puede mantenerse, ni siquiera desplegarse íntegramente.” (Op. cit. p. 64)*

Así, la democracia, viene concebida como ese régimen que, a nivel de lo estatal, unifica la diversidad de lo societario, a la vez **que** sintetiza valores de legitimación. En este sentido, para Romeo, “politizar”, significa llevar a la categoría de lo general..

*“El pluralismo estatal traba con las controversias un vínculo de asimilación-regulación: da entrada a las controversias a su propia organización pero las regula, eventualmente esta regulación importa una superación, porque salva la generalidad no mítica sino positiva del Estado creado por la sociedad civil que se niega a sí misma en sus particularismos.” (Op. cit. p. 68)*

De esta manera, es a nivel de lo estatal, donde se dan los “arreglos sociales y las síntesis de los intereses corporativos, particulares”. (Op. cit. p. 70)

- **Rico, A. “La recuperación del liberalismo por el discurso desde el Estado en Uruguay”. Revista de Ciencias Sociales. Trabajo y Capital. Noviembre de 1989**
- **“La Reforma de la democracia como reestructura del Estado en el Uruguay (1985-1990). Revista de Ciencia Política**
- **“Los usos de la historia y la racionalidad liberal en el Tercer Batllismo.” Los partidos de cara al 90. FCU-FESUR. Montevideo, 1989**

Una tercera posición a relevar es la sostenida por Alvaro Rico, actual decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Lo primero a resaltar de su planteo es la severa crítica al liberalismo, plasmado en el partido de gobierno, que, olvidando la democracia recuperada por la movilización popular, erneada de múltiples y heterogéneas diversidades, privilegia otra, gobernada, según unas reglas cuantitativas, cuyo sujeto es elector individual, un democracia que escatima la dimensión social.

*“La decisión del poder de encauzar la movilidad de la sociedad desde lo político-estatal, lleva al razonamiento liberal a subsumir la totalidad social y la diversidad de sus fenómenos en la unidad de lo uno: el Estado y el proyecto político dominante.*

(...)

*Esa relación es permanentemente revisada por una práctica gubernamental que impone sanciones y controles a sujetos sociales organizados (movimiento obrero, estudiantil, cooperativista), que portan proyectos de sociedad globales y desarrollan prácticas colectivas de alcance nacional.”(1989; 66)*

El liberalismo eficientista postdictadura, trata de perimir el pluralismo conflictivo a favor de mecanismos procedimentales cuantitativos.

*“...la democracia reducida a ser un procedimiento (mecanismo de reglas de juego,) , constituye la única forma en que el liberalismo puede asumir a la democracia”.*

Los ejes de este modelo son: economía de mercado, Estado mínimo, reformulación elitista de la democracia y sociedad liberal disciplinada. (1989: 140)

En una lógica de mercado, la democracia cuantitativa recurre a un mecanismo legitimante del gobierno de la élite gobernante. No sólo eso; además pauperiza la sociedad transformando al ciudadano en votante, enajena su ciudadanía a favor de los representantes, y limita el ejercicio de la función expresiva a los partidos políticos. (1989: 139), cuyo accionar se funcionaliza en torno al Poder Ejecutivo, dando lugar a un *“Estado capturado por el gobierno”*, que desestructura la diversidad de la Concertación, en pos de una democracia de mayorías, gobernada por mediaciones políticas. (1989: 148)

### **Consideraciones finales**

En general, como hemos afirmado, pueden consignarse matices en lo que hace a la teorización de la democracia en el período estudiado. Así, si bien es posible encontrar posiciones de corte procedimental en torno a este concepto, preocupadas por el estudio de las instituciones, del sistema electoral, de la legislación electoral de los sistemas de partidos, esto es, consideraciones que hacen a los *procedimientos*, a los mecanismos de elección y, cual es el caso de González, afirman la “importancia e independencia de procesos y factores puramente políticos”, fueron relevadas algunas que, desde una óptica sistémica, incorporan al análisis otros actores además de los políticos, que se agregan teóricamente configurando una concepción del desempeño democrático más sustantiva.

Finalmente, ya de excepcionalidad en la academia, se encuentran las posiciones fuertemente sustantivas que conciben a la democracia desde un escenario consensual, diverso y procesal es posible generar espacios de convivencia democrática cuya amplitud abarque múltiples sectores sociales.

### **Bibliografía**

- Caetano, G; Rilla, J. Historia Contemporánea del Uruguay. De la Colonia al Mercosur. Ed. Fin de Siglo. Montevideo, 2001
- González, L. “El sistema de partidos y la perspectivas de la democracia uruguaya” Serie documentos de trabajo. CIESU. Montevideo, 1985
- Martorelli, H.; Pareja, C.; Pérez, R. “Las incertidumbres de la concertación”, en dos Santos, M. (comp.) Concertación político-social y democratización. CLACSO. Bs. As. 1987.
  - Pérez, R. La Articulación de la sociedad y el Estado. Una sugerencia metodológica. Cuadernos del CLAEH. Montevideo, 1986.
  - Pérez, R. Lo social y lo político en la dinámica de los movimientos sociales. Cuadernos del CLAEH. Montevideo, 1987.

- Rico, A. “La recuperación del liberalismo por el discurso desde el Estado en Uruguay”. Revista de Ciencias Sociales. Trabajo y Capital. Noviembre de 1989
  - Rico, A. “La Reforma de la democracia como reestructura del Estado en el Uruguay (1985-1990). Revista de Ciencia Política
  - Rico, A. “Los usos de la historia y la racionalidad liberal en el Tercer Batllismo.” Los partidos de cara al 90. FCU-FESUR. Montevideo, 1989
- 

***El problema del trabajo en la actualidad. Redefiniciones y desafíos***

Flavio Gigli

Resulta sumamente complejo establecer una definición única del concepto de trabajo en los tiempos contemporáneos, ya sea por la diversa consecución de formas en las que ha devenido así como las profundas transformaciones socio políticas del sistema capitalista que lo atraviesa y lo caracteriza. En efecto, se hace difícil establecer contornos definidos que resistan a los cambios considerando la realidad de las sociedades latinoamericanas, desarrolladas en base a la actividad productiva pero que en las últimas décadas mutaron para basarse en el consumo de bienes y servicios. Más aun, al analizar la conformación de los sectores vinculados al mundo del trabajo (y dejando de lado la clásica distinción entre trabajo y capital) se advierte la profunda distancia que separa los trabajadores permanentes y protegidos con la gran cantidad de individuos flexibilizados y desempleados. Por ello los sindicatos corren el riesgo de desempeñar solamente el rol proteger y resguardar al grupo relativamente privilegiado de los trabajadores permanentes -que posee aportes jubilatorios, cobertura en salud, bonificaciones familiares, etc-.

El desafío que enfrenta el sindicalismo en la actualidad consiste en ampliar su agenda hacia otras demandas políticas con mayor claridad todavía que en el pasado, más allá de la estricta defensa de los trabajadores en sus determinados lugares de labor. Los sindicatos no pueden convertirse en una fuerza neocorporativa que defienda únicamente los intereses de sus afiliados. Es indispensable una política ambiciosa que los coloque en el escenario público planteando problemas sociales de real urgencia, tales como la creación de trabajo genuino, la lucha contra la pobreza y la recuperación de la capacidad del salario. Son unos pocos ejemplos pero alcanzan para marcar el rumbo del proyecto de país que este tipo de sindicalismo se proponga, y los diversos sectores sociales que pueda aglutinar en torno suyo.

***El problema del trabajo en la actualidad. Redefiniciones y desafíos***

Resulta sumamente complejo establecer una definición única del concepto de trabajo en los tiempos contemporáneos, ya sea por la diversa consecución de formas en las que ha devenido así como las profundas transformaciones socio políticas del sistema capitalista que lo atraviesa y lo caracteriza. En efecto, se hace difícil establecer contornos definidos que resistan a los cambios considerando la realidad de las sociedades latinoamericanas, desarrolladas en base a la actividad productiva pero que en las últimas décadas mutaron para basarse en el consumo de bienes y servicios. Más aun, al analizar la conformación de los sectores vinculados al mundo del trabajo (y dejando de lado la clásica distinción entre trabajo y capital) se advierte la profunda distancia que

separa los trabajadores permanentes y protegidos con la gran cantidad de individuos flexibilizados y desempleados. Por ello los sindicatos corren el riesgo de desempeñar solamente el rol de proteger y resguardar al grupo relativamente privilegiado de los trabajadores permanentes -que posee aportes jubilatorios, cobertura en salud, bonificaciones familiares, etc-.

El desafío que enfrenta el sindicalismo en la actualidad consiste en ampliar su agenda hacia otras demandas políticas con mayor claridad todavía que en el pasado, más allá de la estricta defensa de los trabajadores en sus determinados lugares de labor. Los sindicatos no pueden convertirse en una fuerza neocorporativa que defienda únicamente los intereses de sus afiliados. Es indispensable una política ambiciosa que los coloque en el escenario público planteando problemas sociales de real urgencia, tales como la creación de trabajo genuino, la lucha contra la pobreza y la recuperación de la capacidad del salario. Son unos pocos ejemplos pero alcanzan para marcar el rumbo del proyecto de país que este tipo de sindicalismo se proponga, y los diversos sectores sociales que pueda aglutinar en torno suyo.

## I.-

El intento por establecer una definición unívoca del concepto de trabajo en los tiempos contemporáneos puede derivar a caminos intrincados o decididamente a callejones sin salida, los cuales no permiten establecer directrices que resistan los cambios entre una sociedad basada en la producción de mercancías y otra fundamentada en el consumo de bienes y servicios. El consumo, cuyo fundamento no es la fábrica sino en general las nuevas tecnologías informáticas, despliega nuevas modalidades de trabajo, formas de subjetividades inéditas y tramas de relaciones singulares que hacen evidente una transformación fundamental en el escenario del mundo laboral. El mismo comenzó a vislumbrarse hacia finales del Siglo XX y a partir de entonces no ha detenido su marcha arrolladora. En el conocido *Post scriptum a las sociedades de control* Gilles Deleuze advertía, “(...) la fábrica era un cuerpo cuyas fuerzas interiores debían alcanzar un punto de equilibrio, lo más alto posible para la producción, lo más bajo posible para los salarios; en una sociedad de control la fábrica es sustituida por la empresa, y la empresa es un alma, es etérea”<sup>60</sup>.

En el marco de la sociedad disciplinaria, el trabajo quedaba determinado por la relación entre el trabajador y el fruto de su esfuerzo, y al mismo tiempo por los lazos que el obrero establecía con sus compañeros de tarea en el interior de la fábrica. Simultáneamente los propietarios de los medios de producción fomentaban los vínculos de pertenencia respecto de las firmas tanto como la vigilancia en el desempeño de las tareas. La importancia de centralizar la atención por parte de los empleadores en estas cuestiones residía básicamente en la necesidad de expandirse hacia nuevos mercados, dentro de una lógica de producción que tenía como norte el mayor índice de ganancia, quedando así todo el resto subsumido bajo este imperativo. De este modo, el fordismo se construyó sobre las bases de una economía centrada en la producción de mercancías en serie, que adquirirían en el mercado un valor de cambio determinado por la relación oferta-demanda. Hasta se podría decir que desde la fábrica, como espacio concreto de generación de productos, se lanzaban una cantidad determinada de productos estándar – en el caso de la fábrica estilo Henry Ford como consecuencia de la elaboración en la cadena de montaje- para ser puestos en el mercado donde la demanda no se mantenía

---

<sup>60</sup> Deleuze, G.; *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1999, pág. 279 – 280.

por encima de la oferta; o en todo caso existía una relación de paridad entre la oferta y la demanda. Era, en todo sentido, un proyecto sólidamente edificado. Este cuidado puesto en las relaciones sociales dentro del ámbito de trabajo y entre los propietarios y trabajadores (el llamado ‘matrimonio por conveniencia entre la clase obrera y el capital’) generó modos de subjetivación que dieron como resultado identidades fuertes y con proyectos a largo plazo.

Como se sabe, la estructura organizativa que proponía el fordismo era piramidal, fija y predecible; el terreno de trabajo estaba claramente definido y quedaba establecido por nítidos contornos, que a su vez servían para alimentar la confianza entre lo conocido y los desafíos del porvenir. Todo esto se veía aumentado por el hecho que desde los competidores y los proveedores, los clientes y las mercancías, los canales de comercialización y distribución eran permanentes, estables y seguros. Estas características hacen posible comprender que el riesgo fuera manejable y que la incertidumbre solo tuviera una participación incidental en el conjunto del desarrollo de las estrategias de las empresas<sup>61</sup>. Sin embargo, el fordismo no fue solamente un modelo de producción, acumulación y regulación sino mucho “más que eso: un sitio de construcción epistemológica sobre el cual se erigía toda la visión del mundo y que se alzaba majestuosamente dominando la totalidad de la experiencia vital. (...) La fábrica fordista –con su meticulosa distinción entre planificación y ejecución, iniciativa y cumplimiento de las órdenes, libertad y obediencia, invención y decisión ...- era sin duda el mayor logro hasta el momento de una construcción social tendiente al orden”<sup>62</sup>.

## II.-

Las metamorfosis que ha sufrido el mundo del trabajo también se hacen visibles a partir de un cambio de paradigma que ofrece el modelo capitalista. Este cambio ha sido generado por el avance de una economía de mercado que relega la actividad productiva a un segundo plano, y prioriza los bienes y servicios, los conocimientos y saberes, colocándolos en un primerísimo lugar de relevancia. Este hecho se debe destacar en función de las transformaciones que traen aparejadas el uso de la fuerza propiamente humana, las herramientas y maquinarias (industriales por ejemplo) y las innovaciones informáticas. En el primer caso nos encontramos con un determinado producto que adquiere en el mercado un cierto valor en relación directamente proporcional a la fuerza de trabajo invertida en él. En el segundo caso ocurre lo mismo, aunque el valor trabajo se ve considerablemente menguado por la diversidad de maquinarias que se combinan para la elaboración de los productos. Finalmente en el tercer caso, la mayor parte de las mercancías (o asimismo, de los bienes y servicios) ya no son la materialización de la habilidad manual y mental de los seres humanos sino, en gran medida, resultado del funcionamiento de complejos sistemas de producción informatizados. Por lo tanto, la importancia del trabajador como elemento fundamental de la producción se ha visto considerablemente reducida.

Los trabajadores ya no son quienes establecen las pautas del valor de las mercancías en virtud del trabajo contenido en ellas. En el dominio de la nueva economía mundial, las fuerzas productivas quedan subordinadas a la función y al valor de las maquinarias informáticas; son éstas las que establecen las pautas de valor del producto

---

<sup>61</sup> Véase por ejemplo el libro de Coriat, B.; *El taller y el cronómetro*, México, Siglo XXI, 1982.

<sup>62</sup> Bauman, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2002, pág. 62-63.

realizado. “Ahora estamos viviendo otra ‘gran transformación’, y uno de sus aspectos más destacados es un fenómeno radicalmente opuesto al descrito por Polanyi: la desencarnación del trabajo humano que es la principal fuente de alimentación o el campo de pastura del capital contemporáneo (...) El trabajo desencarnado de la época del *software* ya no ata al capital: le permite ser extraterritorial, volátil e inconstante”<sup>63</sup>.

El nuevo capitalismo liviano se caracteriza por no tener regularidades, las condiciones fluyen y fluctúan al tiempo que los dispositivos disciplinarios han cambiado sustancialmente. Las autoridades ya no son evidentes sino que actúan más bien de manera difusa. Las empresas desarrollan una gran capacidad para deslocalizar la inversión y la fabricación, trasladando el grueso de la producción a los países de la periferia, con lo que el centro de consumo ha tomado el relevo del trabajo como elemento fundamental de los mercados. La consecuencia de todos estos cambios es que el trabajo ha dejado de ser un lugar privilegiado en la formación de la subjetividad. Lo fue en la modernidad sólida cuando las necesidades de desarrollo del capitalismo hicieron necesario anudar los procesos de subjetivación con la adopción de los valores éticos que dignificaban el trabajo. Pero actualmente las cosas han cambiado.

El paradigma que rige en los nuevos espacios del mundo del trabajo exige la fragmentación, la inmediatez y la flexibilidad en todos los órdenes de la experiencia y, por lo tanto, ha desencadenado múltiples tramas de ser sujetos en las cuales los individuos apenas pueden reconocerse. En los tiempos contemporáneos es sumamente difícil establecer un relato individual, lineal y sin sobresaltos, que se encuentre absolutamente enraizado en el trabajo; una narración propia vinculada a la actividad laboral que permita al trabajador y a su familia proyectarse hacia el futuro. Por el contrario, ese relato se realiza de manera fragmentada, con marchas y contramarchas, obedece a flujos y reflujos, donde el individuo queda sometido a los ritmos que imponen el empleo, la precarización y el desempleo. El relato individual que cada persona realiza es, en esencia, una gran cantidad de micro relatos a menudo desvinculados entre sí y sin un hilo conductor, que no permiten proyectarse hacia el mañana con la confianza que proporciona la idea de progreso. Las subjetividades de hoy se caracterizan por la fugacidad propia de individuos fragmentados, que viven “en un mundo marcado por la flexibilidad y el cambio a corto plazo”<sup>64</sup>.

El capitalismo contemporáneo vuelca sobre los mercados nuevas versiones de productos ya comercializados con originales y superfluas presentaciones, acortando el tiempo entre la aparición de una versión y la otra, sin dejar que las anteriores satisfagan el deseo consumista. Este nuevo modelo de producción logra una alianza entre la dinámica inmanente del deseo de consumir y la del sistema productivo, ya no buscando la satisfacción sino el surgimiento de múltiples deseos. La renovación en escalas pequeñas de los objetos de consumo permite que ninguno de ellos llegue a producir una satisfacción definitiva, mientras la fantasía del consumidor sea estimulada con la renovada promesa de la aparición de un producto mejorado; pues ya no se producen objetos de consumo duraderos sino que se elaboran mercancías con el tiempo de vida útil cada vez más reducido.

Dicho de otro modo; el paso de las disciplinas a la era del control implica profundas modificaciones en el modo de producción de subjetividades: cambia el modo

---

<sup>63</sup> Bauman, Z.; op. cit. pág. 130.

<sup>64</sup> Sennett, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000, pág. 29.

en que se prepara y dispone a las personas para satisfacer las condiciones impuestas por el entramado social; las instituciones panópticas van desapareciendo al mismo tiempo que –aparentemente- se vive en una mayor ‘libertad’; el trabajo ya no es la única fuente de gratificación y de proyectos, y la clave para la construcción de la subjetividad parece ser el consumo; un consumo a todas luces desenfrenado. Sin embargo, por acertado que parezca este diagnóstico, hay un dato que no se puede soslayar: esta nueva sociedad capitalista funciona por el vigor de sus consumidores, pero al mismo tiempo por la fuerza productiva de sus trabajadores; o visto desde otra óptica, para ser consumidor hay que ser necesariamente trabajador, para consumir hay también que producir. No se puede concebir una sociedad de consumidores sin productores.

### III.-

Las empresas más destacadas del capitalismo actual imponen formas de fragmentación de la producción, el desmembramiento de las unidades de gestión y la tercerización de actividades, con el fin de mantener y aumentar los niveles de rendimiento. Los métodos de organización del trabajo han cambiado en función de nuevas necesidades de control de la mano de obra; los tradicionales métodos disciplinarios fueron remplazados en las áreas más avanzadas del proceso productivo por las ‘maravillas’ que ofrece la reingeniería laboral, presentadas como más participativas y de mutua confianza. Modalidades que exigen la emergencia de una subjetividad inédita: un ‘trabajador de nuevo tipo’<sup>65</sup>: rápido, dinámico y preparado para tomar iniciativas al instante, con poder de decisión y sentido de la responsabilidad, capaz de asumir en el equipo de trabajo decisiones acertadas. Fue necesario para los sectores dominantes de la economía formar este nuevo trabajador, valorarlo interna y externamente, creando una nueva imagen de la empresa y de su elemento fundamental de producción. Dichos logros, como sucedió por ejemplo en Japón, lejos de ser una rehumanización del capital surgió como una necesidad técnica impostergable para el conjunto de empresas en vías de automatización.

Como se sabe, el modelo japonés se extendió también en Europa y en los Estados Unidos. Tomando en consideración un estudio de Wolfgang Lecher<sup>66</sup> es posible analizar el mundo de los trabajadores europeos en tres estratos diferenciados:

- El núcleo estable de trabajadores que incluye al personal dispuesto a canjear seguridad en sus puestos de trabajo, buenos sueldos y beneficios importantes por movilidad a corto y a mediano plazo (cambios de tareas, de lugares de trabajo, traslados, ampliación de la jornada laboral etc.)
- La mano de obra periférica que se compone de dos segmentos: la primera cuenta con puestos de trabajo asegurado pero sin cualificación significativa, por ejemplo para realizar tareas de oficina. La segunda se halla incorporada precariamente y en general a tiempo parcial; es el caso del personal que realiza tareas de mantenimiento.

---

<sup>65</sup> Gorz, A.; *Metamorfosis del trabajo*, Madrid, Sistema, 1995. Véase el capítulo “Una última transformación en la ideología del trabajo”.

<sup>66</sup> Citado en Gorz, A., op. cit., págs. 94 – 95.

- La mano de obra externa, finalmente, que incluye tanto profesionales ultra cualificados (por ejemplo especialistas en informática) como empleados sin cualificación específica (para tareas de limpieza, albañilería, transporte, etc.).

Resulta evidente que el trabajador de nuevo tipo, ubicado en la cumbre de la pirámide laboral, constituye una pequeña minoría y encarna una extraña situación de privilegio por la distancia que media entre el núcleo estable y el resto de los asalariados.

En un análisis más fino, el privilegio que representa del empleo de por vida en el núcleo estable de trabajadores contrasta fuertemente con la flexibilización constante de amplios sectores de la mano de obra periférica y la externa que sufre el resto de la sociedad. Estos últimos grupos están constituidos por individuos contratados a tiempo parcial por las empresas madres, o bien por personal que aportan empresas subcontratistas. No es necesario que la composición esté dada por trabajadores no cualificados o que se trate de servicios específicos de profesionales: el denominador común es que todos tienen la posibilidad de ser renovados, reemplazados o suspendidos a voluntad en una matriz general donde domina la incertidumbre. “Lo que hoy tiene de particular la incertidumbre es que existe sin la amenaza de un desastre histórico; y en cambio, está integrada en las prácticas cotidianas de un capitalismo vigoroso. La inestabilidad es algo normal (...). La consigna ‘nada a largo plazo’ desorienta la acción planificada, disuelve los vínculos de confianza y compromiso y separa la voluntad del comportamiento”<sup>67</sup>.

Pero el contraste oscuro y más terrible del núcleo estable de trabajadores lo proporciona, sin lugar a dudas, el desempleo. En el discurso político-laboral contemporáneo a menudo queda de lado (cuando no que queda oculto) que el fenómeno de la desocupación no representa una dificultad más o menos pasajera sino que se debe a una necesidad intrínseca del sistema capitalista actual. En efecto, este neo capitalismo necesita contar con una reserva de ‘mano de obra barata’ dispuesta a aceptar cualquier cosa (como sueldos de miseria, remuneraciones en bonos, ritmos infernales de producción, y otras semejantes) con tal de acceder a un mísero puesto de trabajo. Este ejército de desocupados funciona sin saberlo como un medio de disciplinamiento social, puesto que aquellas personas que cuentan con trabajo seguro o precarizado a menudo se ven forzadas a aceptar reducciones en sus beneficios laborales, frente a la amenaza de ser reemplazados por ese gran conjunto creciente de desempleados. Como lo expresa M. Onfray con su lenguaje tan particular: “¿Y para qué se instaló ese infierno en la tierra? (...) Ese infierno representa lo que le espera a cualquiera que rechace las reglas del juego liberal. De ahí el éxito garantizado de los que anuncian el fin de la historia, apoyados en su propaganda por los que piensan que nada puede cambiarse: hay que transigir con el capitalismo planetario, mundial, universal y aceptarlo en lo sucesivo. De lo contrario viene el infierno, la condena, la miseria generalizada, lo peor para todos. De lo contrario el Apocalipsis, el retorno del gulag, el fascismo y las dictaduras, la gran zambullida en la cloaca del mundo, la certeza de ser los últimos desechos del mundo...”<sup>68</sup>.

El problema, tal como lo plantean las empresas, es que los trabajadores que cuentan con empleo de por vida sólo pueden conseguir gratificación y reconocimiento si están dispuestos a considerarse una elite privilegiada, separada por un abismo del resto de sus semejantes. Y por lo tanto, sin lazos de solidaridad entre aquellos que llegaron a la cima y la gran masa de los ‘fracasados’. En un contexto en el que no existen puestos

---

<sup>67</sup> Sennett, R., op. cit., págs 30-31.

<sup>68</sup> Onfray, M.; *Política del rebelde. Tratado de la resistencia y la insumisión*, Buenos Aires, Perfil, 1999, pág. 78.

de trabajo suficientes como para garantizar el pleno empleo, la identificación con los valores de la empresa significa la pertenencia a la elite de los ganadores -aquellos que triunfaron-, quienes deben su posición privilegiada a sus capacidades, conocimientos y aptitudes para el trabajo. Los perdedores no pueden culpar a nadie, ... a nadie más que a sí mismos. El capitalismo actual, ultra competitivo, impone el lema: 'el-ganador-se-lo-lleva-todo'<sup>69</sup>. Glorificar el trabajo y la dedicación a la empresa cuando no hay empleos suficientes para todos, es una manera de facilitar el egoísmo de unos pocos trabajadores permanentes que se desentienden sin miramientos del resto de los perdedores.

## **Conclusiones**

La imagen de la empresa convertida en un espacio de realización personal, de bienestar y de prosperidad para sus asalariados es, en el fondo, una gran estrategia engañosa. En un sentido, emite el discurso según el cual proporciona garantías para el trabajo de por vida; los 'ganadores' pueden sentirse seguros al margen de la inmensa mayoría, que sobrevive con sueldos de miseria o se encuentra simplemente desempleado. De este modo, funciona como un mecanismo de dominación de un reducido sector de la sociedad sobre el conjunto de la gente. Pero al mismo tiempo actúa como una especie de utopía, una suerte de tierra prometida, sinónimo de felicidad y de plenitud reservada para unos pocos. Esta imagen opera como una suerte de espejismo ante la percepción de las transformaciones reales que tarde o temprano llegarán: pues la empresa brinda trabajo seguro a estos trabajadores de elite sólo por algún tiempo; finalizado ese tiempo ellos también serán despedidos.

Estas cuestiones representan un profundo desafío para el sindicalismo y para todos aquellos que defienden los derechos de los trabajadores. Porque los sindicatos corren el riesgo de desempeñar solamente el rol de proteger y resguardar al grupo relativamente privilegiado de los trabajadores permanentes -que posee aportes jubilatorios, cobertura en salud, bonificaciones familiares y otros beneficios por el estilo-. El desafío que enfrenta el sindicalismo en la actualidad consiste en ampliar su agenda hacia otras demandas políticas, con mayor claridad todavía que en el pasado, más allá de la estricta defensa de los trabajadores en sus determinados lugares de labor. Los sindicatos no pueden convertirse en una fuerza neocorporativa que defienda únicamente los intereses de sus afiliados. Es indispensable una política ambiciosa que los coloque en el escenario público planteando problemas sociales de real urgencia, tales como la creación de trabajo genuino, la lucha contra la pobreza y la recuperación de la capacidad del salario. Son unos pocos ejemplos pero alcanzan para marcar el rumbo del proyecto de país que este tipo de sindicalismo se proponga, y los diversos sectores sociales que pueda aglutinar en torno suyo.

### ***Renacimiento de la política***

Mónica Virasoro

Como lectura de ciertos acontecimientos-signo de nuestro aquí y ahora, en especial en la Argentina y por extensión en Latinoamérica, tratamos de conformar dialógicamente un concepto de política y de determinar en que medida estamos hoy ante

---

<sup>69</sup> La expresión fue acuñada por los economistas Robert Frank y Phillip Cook, y retomada por Richard Sennett en el libro ya citado, pág. 93.

su renacimiento entendida en una modalidad diferente de la tradicional. Para ello entramos en conversación con escritos de Laclau, Ranciere, Mouffe, Badiou, entre otros, no para adherir sino para poner en debate y ensayar una interpretación de la escena que recoja y amplíe el espectro de las interpretaciones.

### **Los signos en la calle**

La celebración del bicentenario arrojó el pueblo a la calle, no vino sólo, vino con su pasión, sus banderas, su fervor para entonar sus himnos y energizar sus marchas. En un movimiento inesperado no articulado por palabra salió desde todos los rincones, con gesto insolente emergió del entre los adoquines como el pasto bárbaro que asustara a nuestro Martínez Estrada. Toda la energía festiva se dio cita en el encuentro como gesto testigo de un querer que rubrica una voluntad de pertenecer. He aquí el acontecimiento-signo del que queremos hablar.

Un acontecimiento aún cuando se de en un momento puntual no es reductible al hecho material relativo al instante en que se produce sino que es el emergente visible de todo un proceso que se ha venido gestando en forma a veces paulatina a veces acelerada y este es el caso. Se trata de un proceso que se ha venido desarrollando desde el 2003 con la asunción de Kirchner, un gobierno que comenzó con una adhesión del 24 % y que luego ha ido creciendo, decreciendo y vuelta a crecer para adquirir ahora una visibilidad especial a través de la celebración y después....

Y nos preguntamos, entonces, ¿qué es aquello que se plasma en este proceso, que es lo que este proceso produce? Que es lo que se visibiliza, de qué cosa es esto signo? De eso queremos ocuparnos, de hacer un poco de historia, de historia reciente. Remontarnos a ese 2003, o 2002 cuando habíamos tocado fondo: desocupación, default, corralitos y corralones, cacerolas y víctimas de la represión; el infierno en que nos hizo desembocar años de neoliberalismo, todos esos factores económicos que tuvieron como efecto un reflejo en lo ideológico, en el espíritu de la época; la política banalizada, confundida con el espectáculo, la consagración del ser en tanto consumidor, la fe en la regulación por el mercado, la fe en la prescindencia del Estado, la voluntad de un Estado garante de los privilegios. Hay que comenzar por ahí para comprender que es lo que ahora comienza a renacer.

Para tal fin voy a caminar sobre las huellas de lecturas de Laclau, Mouffe, Ranciere, no para adherir sino para tenerlas como piso u horizonte sobre el cual entablar un diálogo fructífero, tenerlas como marco para leer nuestro presente, considerar si no estamos hoy en Argentina –y como veremos no sólo aquí sino también en países vecinos- presenciando un renacimiento de la política, considerar si el acontecimiento del que hablábamos no es signo de este renacer, uno de sus signos, discurrir también sobre qué es política.

Tangencialmente y para contrastar o en algunos casos señalar las semejanzas haremos referencia a algunas concepciones de lo político que se hallan actualmente en debate. En primer lugar la de Habermas quien poniendo todo el acento en la argumentación racional como vía de consenso espera con ello lograr la total transparencia de una comunicación sin interferencias. En contraste diferentes representantes de la teoría del desacuerdo convergen en exponer una noción de lo político en tanto espacio vacío, agujero negro donde la conciliación es imposible. Así por ejemplo, contra la idea de transparencia Lyotard propone la idea de diferendo, un punto ciego en que las partes no pueden entenderse. De un modo similar Rancière habla de desentendimiento, malentendido, término de difícil traducción que habría que entender como resultado de la falta de un código común por lo cual las partes no comprenden de la misma manera la misma cosa. Poniendo el acento en la desigualdad

Rancière subraya el hecho de que el esclavo, el dominado no posee el lenguaje, no puede expresarse, de ahí que la práctica política consista en hacer visible lo que no se ve, dejar ver lo que no podía ser visto, visibilizar, hacer oír un discurso que era puro ruido. Más allá de la idea de acuerdo o desacuerdo y desde una perspectiva que valora el acontecimiento y el nombre que lo nombra como instancia decisiva, Badiou complementa los planteos de estos últimos desde una posición que considera que la política comienza cuando se propone no representar a las víctimas, actitud en la cual el marxismo en algunas de sus versiones se queda empantanado, sino ser fiel al acontecimiento en que ellas adquieren presencia, se visibilizan, se fiel también, a la palabra que las nombra.

Pero enfocamos en primer lugar en Laclau porque su análisis de la razón populista, en el libro así titulado, permite abordar y comprender el momento actual en su singularidad y en su vinculación con otros procesos latinoamericanos. De su argumento interesa particularmente la sinonimia establecida entre populismo, política, construcción de un pueblo y otras expresiones y conceptos -identidad popular, operación hegemónica- que forman parte de una constelación de significantes todos los cuales parecen cumplir un rol relevante para el abordaje de este momento de la Argentina y de otras naciones latinoamericanas.

### **Cómo se constituye un pueblo.**

Comencemos entonces con la pregunta que se halla a la base de todo el desarrollo ¿Cómo se constituye un pueblo, cómo se traza una identidad popular? Digamos que no se trata de algo preexistente; pueblo, identidad colectiva, es algo a construir. Este punto de vista supone rechazar tesis que rotuladas ya de posmodernistas, ya de pospolíticas, sostienen el descentramiento-desvanecimiento de un sujeto que, hay que reconocer, bien se merece ese destino en tanto sustrato de viejas concepciones sustancialistas. Sin embargo, el sujeto que es sujeto político, que es sujeto colectivo, no puede desvanecerse porque es algo a construir. Completamos la idea subrayando, en clave foucaultiana, que estamos a nivel del discurso, que lo social tiene al discurso como terreno sobre el que se constituye la objetividad, que es la práctica discursiva en efecto la que teje la tela de lo social que al igual que la lengua se define no por atributos positivos sino por relaciones de diferencia. Señalemos que por igual razón tal objetividad no entra en las categorías de falso-verdadero.

### **Frontera, relato, nombre**

Una de estas formaciones discursivas es el populismo donde adquiere relieve la cuestión del relato y del nombre. El relato –entiende Laclau- debe comenzar refiriendo a la totalidad ya que es en ella donde se da la significación; le sigue luego el establecimiento de una frontera interna. La delimitación de un grupo supone marcar la diferencia que lo separa del Otro, una diferencia no neutral sino resultado de una exclusión, supone una clara separación de un “nosotros” de un “ellos”, y por sobretodo un motivo de cohesión entre los miembros del grupo “nosotros”. ¿Cómo se constituye la cohesión? Está vendrá como producto de un proceso consistente en que una serie de demandas particulares, aisladas y que por lo general son satisfechas –Laclau las llama demandas democráticas- comienzan a quedar insatisfechas lo que hace que se aglomeren con otras también insatisfechas en una relación de equivalencias por lo que pasan de ser demandas democráticas a ser reclamos populares y se constituye un grupo.

El grupo se cohesionan a través de ese rasgo común, que puede no tener ningún contenido positivo, ser tan sólo relación de oposición al “Otro” pues proviene de esa operación de homologación de lo heterogéneo y de unificación de lo múltiple. Pero lo que importa señalar es que ese grupo que es parte, asume la representación de la totalidad la que a su vez por ser imposible e inconmensurable pasa a ser algo del orden

del significante vacío que se llena con cualquier significado flotante y ahí aparece la palabra que da nombre a un acontecimiento. En esto consiste la construcción política de un pueblo, de una identidad popular, a esto se llama operación hegemónica. Se trata de una instancia permanentemente móvil, inestable, pues la entidad “pueblo” puede por momentos diluirse en la anomia de “la gente”. Esta construcción es también lo que entendemos por populismo, no la ideología de un grupo preexistente sino una de las formas de constituir la unidad del grupo y las relaciones entre sus miembros que se delinea en un discurso, en un relato de cómo lo social debido a la unificación de las demandas ha dado lugar a una frontera interna que ha dividido en dos campos antagónicos dando lugar al surgimiento de una identidad popular. Este ha sido el caso del primer peronismo, donde se ha hecho evidente que no hubo una ideología previa que a posteriori hizo carne en un grupo sino que la construcción de un campo popular es contemporánea de la constitución de una identidad colectiva que separa en dos campos y que nombra, que coloca en relación de oposición pueblo-oligarquía, descamisados-oligarquía. En el caso de el kirchnerismo, esta claro también -y volveremos sobre ello- que fue el, los, gobiernos k que reflataron una serie de demandas que se hallaban dormidas contribuyendo de ese modo a la separación en dos campos antagónicos.

Para mejor delinear la noción de populismo vale detenernos en algunas diferencias. En primer lugar, como una simple especificación de lo antes dicho, Laclau distingue dos maneras de construcción de lo social. Una de ellas – es el caso de las democracias formales- en el marco de lo que él llama una lógica de la diferencia apoyada en la afirmación de la particularidad. La otra, en el marco de una lógica de la equivalencia claudicando las particularidades y destacando lo que éstas tienen de equivalente, lo que tienen en común; es el caso del populismo. En segundo lugar y en un orden más conceptual distingue Laclau dos formaciones discursivas. La institucionalista que identifica la “nación” con la “comunidad”. Y la populista que divide a la sociedad en dos campos antagónicos considerando al “pueblo”, como menor en magnitud a la comunidad, y sin embargo como la única totalidad legítima por lo cual va a hablar de totalidad fallida.

**Lo que falta entonces es determinar como se forman los polos antagónicos, esto es como se identifica al Otro. Mouffe siguiendo a Schmitt habla de la dupla amigo-enemigo; evitaremos esos términos para no caer en malas interpretaciones pues justamente lo que sostiene Mouffe es la necesidad de reemplazar la beligerancia por el agonismo, no se trata de aniquilar al enemigo, sino sólo de vencerlo por lo cual la victoria será siempre temporal. Lo interesante de esta concepción es que se distancia de la dialéctica ya que no hay el momento de la superación, la fuerza antagónica puede ser vencida pero no superada; en el campo de confrontación permanecerá como vencida, pues se la puede vencer pero no anular.**

Esta identificación del adversario también depende de un proceso de construcción política, más bien habría que decir que es ella misma la construcción política que con el fin de separar el escenario social en dos campos trae a presencia una serie de significantes privilegiados: régimen, oligarquía, trabajadores, pueblo, nación, o medios concentrados, monopolio, plenitud republicana, calidad institucional, consenso, diálogo, pluralismo.

En el caso que nos ocupa, Argentina hoy, el proceso de construcción política despunta con el conflicto llamado “del campo” y se continua con mayor o menor efervescencia y visibilidad hasta las manifestaciones- movilizaciones de este año 2010: 1 de marzo apoyo al gobierno en la apertura del congreso contra la embestida opositora por el tema del Banco central, el acto de ferro, 678 presentación en sociedad, 678 medios, por la ley de medios a tribunales, marcha de pueblos originarios, fiestas del Bicentenario. Esta sucesión de acontecimientos determina un proceso paulatino de toma

de conciencia en que se van forjando los significantes privilegiados, muchos de ellos que se hallaban en estado de letargo, recuperados de otros momentos de construcción política, o populismo.

Partimos entonces de una heterogeneidad que se va agrupando en uno de los polos en razón de un rasgo común que puede ser solamente una hostilidad a lo "Otro" a lo que se enfrenta. La heterogeneidad no es lo opuesto a la unidad sino su condición necesaria para la constitución del pueblo a través de la formación precisamente de una cadena equivalencial. En esto consiste la operación hegemónica, en la conformación de una totalidad que como es imposible tiene el carácter de un significante vacío, vacante, capaz de recibir un significado flotante. Pero esta operación implica involucrarse en juegos de significación diferentes de la aprehensión conceptual, entra a jugar la dimensión afectiva, una dimensión que es muy cara al populismo. En tanto entendido como sinónimo de lo político, opera en un terreno que no es él de la racionalidad sino el de las pasiones y en razón de ello se produce una inversión por la cual el lazo social, que en sus inicios estaba subordinado a las demandas heterogéneas reacciona sobre ellas y se transforma en su fundamento. Esto equivale a decir que el elemento vinculante, en tanto identidad popular se define más por la dimensión pasional y la equivalencia que por la racionalidad de las demandas.

Hoy la sociedad se ha dividido en dos campos y aunque no es seguro que el campo popular sea el mayoritario, sí, es el más intenso y tiene una mayor definición mientras que el campo opositor es tambaleante, oscilante, indefinido, unidad más que precaria porque día a día es cuestionada por sus partes. Parece que dentro de este polo se establece también una cadena de equivalencias por la que las demandas particulares son resignadas en pro de la unificación de todo el espectro opositor muchas veces en detrimento de las propias ideologías. Suele acontecer en procesos de construcción hegemónica populista, y se ha dado en el presente, la convergencia de posiciones de derecha y de izquierda con un único fin de fortalecimiento asociado a estrategias electorales.

Volviendo a la construcción del campo popular decíamos que este aparece como producto de una operación de equivalencias por la cual demandas democráticas abandonan su particularidad y se convierten en reclamos populares. En nuestro caso esto ha ocurrido porque las demandas estaban no sólo dispersas y confundidas sino que no estaban aletargadas. Después de tanto neoliberalismo en toda Latinoamérica y especialmente en Argentina gran parte de la sociedad no sabía muy bien que era lo que convenía en cuanto a políticas económicas ni cuanto era posible esperar en materia de política social y de derechos humanos y la parte que sabía se había vuelto escéptica cierto orden de cosas se había naturalizado por lo que la población aceptaba lo inaceptable. Hubo que esperar el despuntar de nuevos populismos en Venezuela, Brasil, Ecuador, Bolivia; aquí en Argentina con sendos gobiernos Ka, para mostrar que lo que había que hacer era todo lo contrario de los agotados neoliberalismos, o sea, desarrollo del mercado interno, independencia del fmi, promoción de la industria, del valor agregado, también derechos humanos, combate de la impunidad, etc. Todas estas cosas que habían sido banderas de los 60 y de los 70, se habían olvidado o mejor dicho se habían desaprendido con tanta prégona del neoliberalismo, o bien, en tanto las coordinadas neoliberales, en razón también de los procesos de globalización, se habían naturalizado como las únicas opciones posibles, se habían borrado del espectro de las posibilidades.

Relación líder-pueblo

Y aquí vale discurrir sobre el rol del líder, hincar en esa relación líder-pueblo, ver que parte le toca al primero en la construcción política. Es mucho lo que se ha discurrido acerca de esta relación desde Weber hasta Laclau. Este destaca una cuestión clave: refiriéndose a la función del representante dice que esta no es sólo la de transmitir la voluntad de los representados sino la de mostrar que esa voluntad sectorial es compatible con la del todo. El que representa no es de ninguna manera un agente pasivo sino que crea algo, crea credibilidad. El líder es el que constituye, crea la voluntad, provee un punto de identificación al representado, y por tanto va a exigir a su vez lealtades emocionales: banderas, himnos. Así la representación se convierte en medio de homogeneización, unificación, creación de una nación. Aquí es donde me interesa traer otro punto de vista acerca del líder, el de Nietzsche en las Consideraciones

Intempestivas hablando del genio músico. Dice Nietzsche que el genio que en el contexto es lo mismo que líder porque precisamente lo refiere a la relación líder-pueblo es un sintetizador que debe entenderse también en el sentido de simplificador de mundo, es la misma idea de Weber y de Laclau, hay en el líder una capacidad de ir más allá de lo particular hacia lo general la unidad de lo múltiple. Para ello crea un relato, repone mitos, y en esa operación de unificación crea identidad, condensa, unifica voluntades, exige lealtades en eso consiste la relación carismática.

El líder, entonces, interpreta la voluntad popular. Y crea credibilidad, por ejemplo Cristina convence de que el camino es salir del fmi, reflota la idea de independencia económica, y aquellas otras asociadas de asegurar la mesa de los argentinos, desarrollar el mercado interno, equidad, terminar con la impunidad. Como contrapartida requiere lealtades emocionales que va ganando a medida que se profundiza el proceso. Ejemplos de ello son: el fervor en los festejos del Bicentenario, movilizaciones de apoyo a medidas que puestas en escena por el gobierno nacional hallaron fuerte eco popular, los gestos de identificación con el líder (“todas somos yeguas”) La representación se transforma en medio de unificación porque todos se alinean bajo las mismas banderas en contra de los antipatria, los señores del campo y sus actitudes golpistas, destituyentes, los señores de los medios que alimentan el miedo.

Volvamos ahora al otro lado de la relación: el pueblo. Decíamos que una parte representa a la totalidad. ¿Qué significa esta identificación de la parte con el todo? Una serie de particularidades se han condensado en torno a una identidad popular, un denominador común. En esto consiste la operación hegemónica. No hay hegemonía sin la construcción de una identidad popular. Ocurre muchas veces que la demanda particular que se vuelve común, universal, comienza en ese mismo proceso a significar algo muy distinto de sí misma. Laclau pone el ejemplo del reclamo de “mercado” en cierto momento en Europa del este, significó mucho más que un orden puramente económico, significó libertades civiles, fin del gobierno burocrático, ponerse a la altura de Occidente, etc. En nuestro caso tenemos ley de medios, retenciones. Pensemos todas las cosas que encierran esas palabras. Vemos hasta que punto las demandas se resignifican con un sentido más amplio que las convierte en reclamos populares adquiriendo dimensión equivalencial. Hoy día guerra mediática, lucha por la ley de medios, deviene, lucha por un modelo nacional y popular. O bien podríamos decir la lucha nacional y popular se enriquece o se especifica, se determina, con la guerra por los medios. La importancia de esta resignificación puede apreciarse en el hecho en que esta amplificación de sentido no es una situación particular de nuestro país sino que se repite a nivel regional por lo cual en Venezuela hace poco se ha acuñado la expresión de “guerrillas mediáticas” que denuncian la importancia que hoy día tiene la conquista del poder mediático para el cambio revolucionario.

Agreguemos que a través de la resignificación de demandas la identidad popular se vuelve más plena desde un punto de vista extensivo ya que representa cada vez más demandas y más pobre desde el punto de vista intensivo porque debe despojarse de contenidos particulares a fin de abarcar más demandas. Este es el proceso por el cual las demandas pasan a ser políticas, o sea se despojan de su particularidad y se alinean bajo una misma causa, en el caso, la defensa del modelo nacional y popular y por añadidura ahora sudamericano y ojalá latinoamericanista. Dentro de ellas una demanda parcial la ley de medios se hace extensiva en razón del momento histórico tanto nacional como internacional en que la batalla por los medios se colocó en el centro de la escena política.

En todo esto se puede apreciar cómo es que la identidad popular funciona como un significante vacío. En nuestro caso las demandas de equidad, derechos humanos, justicia social, no expresan un contenido positivo sino que condensan todos los antagonismos en una unidad ruptural alrededor de esas demandas. Contiene una universalidad que trasciende sus contenidos particulares reales. Pero el carácter vacío de esos significantes que dan unidad y coherencia al campo popular no es resultado de ningún subdesarrollo ideológico o político, por el contrario, la vaguedad e imprecisión se inscriben en la naturaleza misma de lo político. Y es precisamente la vaguedad, inestabilidad de las fronteras en que consiste el juego político lo que da nacimiento a un pueblo. Porque construir un pueblo es determinar una frontera siempre inestable que hace posible un movimiento permanente de reconfiguración de demandas ya existentes e incorporación de nuevas. Esto es lo que hace que todas las luchas sean políticas. A

diferencia del socialismo no se distingue entre luchas económicas y políticas. Si lo propio del lazo social es la heterogeneidad siempre nos moveremos en una dimensión política por la cual el pueblo es constantemente reinventado. Y así lo político, el populismo, la constitución de fronteras antagónicas, la construcción de un pueblo, son sinónimos. Es por eso que hoy adquiere vigencia las frases “todo tiene que ver con todo” y “todo es política”. Por eso hablamos de renacimiento de la política y acaso en una clara inversión de las tesis posmodernistas de “fin de la política” se esté anunciando una generalización de la política.

---

## La economía social



Alicia Alcaraz -Irene Ragazzini

### . Introducción

Ushuaia es una ciudad de la provincia de Tierra del Fuego, Argentina, fundada en el 1884 y en donde actualmente habitan alrededor de 75.000 personas. Su territorio presenta una gran relevancia geopolítica a partir del conflicto con Chile (1978-1982) que conllevó<sup>70</sup> a implementar políticas de promoción industrial acompañadas por la llegada de olas migratorias de diferentes partes de país. El proceso de producción de la ciudad se ha caracterizado por asentamientos espontáneos que se han ido legalizando y urbanizando con el tiempo. Actualmente existen 22 barrios ocupados que no se encuentran legitimados por el Estado; 15 de ellos aproximadamente participan a partir del 2005 en el Foro Social Urbano .

En este texto presentaremos la experiencia del Foro Social Urbano de Ushuaia tomando en cuenta la institucionalización de las prácticas de producción social del hábitat. Para hacer esto, en primer lugar vamos a describir el contexto socio-político y económico en el que surge y se desarrolla la experiencia del Foro Social Urbano (FSU), evidenciando el contexto local con respecto a la problemática de la vivienda, el derecho a la ciudad y las características específicas de la ciudad de Ushuaia. También vamos a mencionar las

---

<sup>70</sup> a través de la Ley Nacional 19640

articulaciones a nivel nacional y latinoamericano del Foro, entendiendo que la problemática del hábitat se presenta como una problemática regional.

En segundo lugar vamos a definir nuestro marco conceptual, estableciendo que entendemos con hábitat y producción social del mismo y que entendemos por institucionalización de las prácticas. También vamos a precisar porque entendemos que la producción social del hábitat se caracteriza como un proceso de economía social. En particular nos vamos a centrar sobre la institucionalización de algunas prácticas de producción social del hábitat a través del FSU, partiendo de los principios del Foro y analizando algunos ejes de trabajo que buscan establecer nuevas instituciones. También vamos a mirar algunas prácticas incipientes que todavía no están institucionalizadas, que no tienen que ver estrechamente con la vivienda, sino con una concepción más amplia de hábitat que comprende también aspectos económicos, comunicacionales y culturales.

De ahí pasaremos a explicar porque consideramos que los barrios del Foro Social Urbano constituyen una experiencia de producción social del hábitat y construcción de la economía social, evidenciando algunos elementos como el cambio de una lógica de economía popular a una lógica de economía social y los diferentes niveles en que se desarrolla este proceso. Finalmente vamos a mostrar las tensiones y los desafíos que consideramos relevantes para hacer algunas conclusiones sobre los alcances del FSU.

## **2. Contexto**

### **2.1 Contexto Local**

La ciudad de Ushuaia se encuentra ubicada al sudoeste de la Isla Grande de Tierra del Fuego, sobre el canal Beagle. La ciudad es construida sobre una costa abrupta interrumpida por angostas fajas de tierra con suave declive y cubierta por vegetación herbácea. El clima es frío y húmedo, siendo las nevadas frecuentes y de relativa intensidad donde el suelo y los cursos de agua suelen congelarse durante el invierno.

La ciudad de Ushuaia desde sus albores ha construido su historia en torno a diversas corrientes migratorias. La isla era habitada por poblaciones originarias que fueron exterminadas con la llamada “campaña del desierto” de Roca. Después de la matanza de los pueblos originarios, la tierra se dividió entre los militares que llevaron adelante la campaña, los comerciantes, que la financiaron, y los especuladores que compraron o tomaron la tierra que le correspondía a los soldados. El desarrollo de la ciudad como se la conoce hoy empezó primero con la Misión Anglicana, la llegada de los argentinos después, la creación del penal, la radicación de extranjeros y la fuerte inmigración en las últimas décadas.

La ciudad ha ido transformando su rol desde eminentemente militar a industrial y actualmente a su vocación turística. El crecimiento acelerado de la población en las tres últimas décadas no ha sido acompañado de suficiente planificación urbana que permitiera un mejor uso de los bienes naturales y culturales. Algunos datos dan cuenta de esta realidad: la provincia de Tierra del Fuego cuenta con 22.000 km<sup>2</sup> de superficie, de los cuales 12.000 corresponden a zonas rurales, compuestas por un 92% de tierras privadas. La tasa de crecimiento de la población de la provincia (36,5%) es tres veces superior a la del país, debido a que la ley de promoción industrial del 1978 ha

promovido y sigue promoviendo fuertes corrientes migratorias hacia la isla (Carpinetti, 2009).

En este contexto aparecen prácticas de ocupación informal de tierras fiscales, dado que el Estado promueve el empleo en las fábricas e instalaciones turísticas pero no acompaña esta política con la garantía de acceso a la tierra y a la vivienda. A partir de la década del 80, se empiezan así a conformar asentamientos y barrios a través de la ocupación de tierras. A seguir vamos a presentar un listado de los asentamientos, según datos del 2005:

- Asentamientos Humanos con antigüedad de 11 años o más:
  - **Barrio Felipe Varela:** 180 familias ( 470 habitantes) sin regularizar sit. dominial y NBI (Necesidades Básicas Insatisfechas). Año 1983
  - **Barrio Colombo:** 118 Familias ( 370 Habitantes) sin regularizar situación dominial y NBI. Año 1980
  - **Barrio Bella Vista:** 42 familias ( 120 habitantes) sin regularizar situación dominial y NBI. Año 1991
  - **La Bombonera.** 60 familias aproximadamente sin regularizar y NBI
  - **Calle Islas de Año Nuevo:** 20 familias con Indicadores NBI (sit.dom desconocida).
  - **Margen Arroyo Grande – Ex Basural:** 40 familias aproximadamente sin regularizar sit. dominial y NBI.
  - **Kaupen Alto/ medio :** 120 familias ( 400 habitantes ) sin regularizar sit. dominial, NBI ( ProMeBa) . Año 1996
- Asentamientos peri-urbanos; antigüedad: entre 6 y 10 años
  - **Valle Andorra:** 100 familias sin regularizar Sit. Dominial y NBI.
  - **Barrio Las Raíces:** 40 familias Sin regularizar situación dominial y NBI.
  - **Barrio Dos Banderas:** Aproximadamente 26 familias.
- Nuevo Asentamiento; antigüedad: menos de 2 años (Octubre 2005)
  - **Barrio el Escondido (Altos de La Cumbre –Kaupen):** 139 Familias.<sup>71</sup>

Estos datos revelan que al 2005 Ushuaia se encontraba con un total de 12 asentamientos humanos espontáneos obstaculizados en su derecho a la tierra, conformados por 1000 familias, de las cuales 580 vivían en asentamientos de hasta 20 años de antigüedad, otras 160 aproximadamente, en asentamientos de hasta 10 años de antigüedad, a los que se le sumaban 139 familias del barrio El Escondido.

En los últimos años las políticas urbanas se ha caracterizado por ser políticas de desigualdad y exclusión. Con relación a ello, encontramos que las respuestas para los sectores mas vulnerables se centraron hacia fines de los noventa, en programas compensatorios y focalizados, ya sea con financiamiento provincial y/ o externo. Además, en el primer quinquenio del siglo XXI, viraron, a pesar del reconocimiento público de la crisis habitacional, hacia prácticas de judicialización de la pobreza ( desalojos, intimidación, amenazas, abandonos, discriminación, exclusión ).

---

<sup>71</sup> Extraído del Diagnostico de Ciudad de Ushuaia, IDEP Instituto de Estudios sobre Estado y Participación, CTA (CENTRAL DE TRABAJADORES ARGENTINOS), 2005

En este periodo observamos que se configuran tres fenómenos: la ciudad se expande de Norte a Sur con Barrios privados; en el sector noreste de alta montaña se localizan los asentamientos irregulares; prevalecen nuevas modalidades “ocultas” del “habitar”: familias constituidas de tipo multifamiliar, extensa, trigeracional, familia ampliada que co-residen en departamentos o espacios reducidos de los planes habitacionales imperantes, pronunciándose el conflicto de las relaciones interpersonales o interfamiliares en los departamentos. Se caracterizan por familias de este tipo aquellos dos o tres hogares que comparten una vivienda en condiciones de hacinamiento.

Cabe mencionar que el Registro de Tierras se cerró por ordenanza 1658 /99 para el destino de viviendas unifamiliares mientras que, por otra parte, se continuó entregando al sector privado, para proyectos turísticos / hoteleros. Los barrios privados y los complejos turísticos se caracterizan como “formas de encierro” preferidas por la clase media y media alta de los últimos años. Los entendemos como la otra cara del sistema dual del modelo de ciudad neoliberal: por un lado barrios enrejados y por el otro ghettos pobres.

Así a fines del año 2002, a través de diferentes instrumentos<sup>72</sup>, el Municipio en connivencia con el Estado provincial fue consolidando una política urbana de exclusión. A partir de esa fecha, la función principal de las políticas urbanas se centró en regular el uso, la ocupación, la subdivisión y el equipamiento del suelo, cumpliendo un rol puramente administrativo y subordinado a los intereses económicos y del mercado. En general podemos concluir que el modelo de desarrollo económico sustentado en el turismo, que prevalece en la actualidad, si bien fue generando una reactivación laboral, paralelamente fue profundizando la brecha de la desigualdad social.

## **2.2 El surgimiento del Foro Social Urbano**

En este contexto, frente a la amenaza de desalojo de las familias del Barrio El Escondido, el 10 de Diciembre de 2005, se realizó el primer Foro Social Urbano, basado en la experiencia del Foro Social Mundial, que se constituyó como un espacio legítimo de las organizaciones sociales para defender el derecho a la ciudad<sup>73</sup>. El Foro instaló una ruptura con el discurso oficial que afirmaba la ausencia de tierras, exigiendo respetar los procesos de uso y distribución de la tierra en base a los diferentes proyectos de vida de la gente, integrando las diversidades y no uniformando las respuestas. El Foro presentó la necesidad de ruptura con las políticas públicas focalizadas y propuso respetar los nuevos sentidos y prácticas de los habitantes de los asentamientos.

Algunos de los interrogantes que surgieron a partir del Foro fueron: ¿Cómo incidir o facilitar la discusión, la reflexión, el intercambio, rompiendo con los procesos urbanos y las estructuras de ciudad existentes, en búsqueda de otras alternativas y posibilidades? ¿Cuáles son las posibilidades de aportar desde lo técnico y político hacia la construcción de nuevas subjetividades e identidades populares, en la organización para enfrentar y demandar los derechos propios y no impuestos?, ¿Cuál es el impacto específico de un

---

<sup>72</sup> Carta Orgánica Municipal, Formulación del Plan Estratégico y Plan de Desarrollo Urbano.

<sup>73</sup> Según David Harvey, “el derecho a la ciudad es mucho más que la libertad individual de acceder a los recursos urbanos: se trata del derecho a cambiarnos a nosotros mismos cambiando la ciudad. Es, además, un derecho común antes que individual, ya que esta transformación depende inevitablemente del ejercicio de un poder colectivo para remodelar los procesos de urbanización. (Harvey, p. 1, 2003)

movimiento social urbano sobre las relaciones de poder y a través de ello, cuáles son sus potencialidades?

El Foro es integrado por los diferentes asentamientos de ocupación irregular, como los barrios Escondido, Dos banderas, las Raíces, Felipe Varela, Colombo, Bella Vista, la Bolsita, “Mirador de Ushuaia, 10 de Febrero, Obrero, la Cumbre, Isla Año nuevo, la Bombonera. Por otra parte participan distintas organizaciones de la comunidad como fundaciones, asociaciones, organizaciones de derechos humanos, sindicatos, artistas populares y organizaciones juveniles. En particular citamos a la CTA, el Centro de estudios Psicosociales, los Profesionales Arquitectos Independientes, la Red de Memoria Verdad y Justicia, la Fundación Cultivar con el proyecto Casa Nómada, el Programa radial Sangre barrial.

Simultáneamente el Foro, participando activamente en jornadas y encuentros nacionales de hábitat, fue articulando con otras instituciones, organizaciones y movimientos a nivel nacional e internacional, como Madres de Plaza de Mayo, la Secretaría de Derechos Humanos de Nación, el Programa de promotores territoriales para el cambio, la Subsecretaría de Tierra y Hábitat de Nación, el INAES (Instituto Nacional de Economía Social), el CEIBO -Red de Hábitat, Movimiento Barrios de Pie, FTV (Federación Tierra, Vivienda y Hábitat), MTL (Movimiento Territorial de Liberación), UNC (Universidad Nacional de Córdoba) Trabajo Social, UBA FADU (Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires), UBA Trabajo Social.

Con respecto a la modalidad de funcionamiento del FSU, éste se caracteriza por la realización de asambleas territoriales. En este espacio se informa, se analiza y se consensúan diferentes problemáticas inherentes al territorio y a cada uno de los barrios que participan de dicha asamblea. De esta manera se reconstruye la trama social entre estos sectores y se incentiva una visión de la problemática más ampliada. Las conclusiones obtenidas en las asambleas territoriales y los encuentros trimestrales de Foro son los insumos para profundizar la propuesta de ley de emergencia habitacional. En mayo de 2006 el FSU presentó su proyecto de ley de Emergencia Habitacional trabajado desde la perspectiva de educación popular, la que sólo será tratada un año después, junto a otro proyecto de ley elaborado por un bloque legislativo. Hasta lograr la ley definitiva, se debaten distintos posicionamientos y se elabora un nuevo proyecto de ley que es el que se aprueba en julio del corriente año.<sup>74</sup>

### **2.3 El FSU en el contexto nacional**

Diéguez y Tella evidencian que “las acciones públicas en materia de política habitacional en la Argentina se han caracterizado por ser poco estables, parciales y, en muchos casos, inconsistentes con otras políticas del gobierno. Han sido también fragmentadas institucionalmente, incapaces de abordar el problema habitacional de los grupos de menores ingresos en toda su magnitud, fomentando la construcción de viviendas de costos incompatibles con la capacidad de pago de la población, o beneficiando a familias de niveles de ingresos superiores, por citar algunos de los principales problemas” (Diéguez; Tella, 2008).

---

<sup>74</sup> Ley 746

Los autores indican que el predominio de la concepción neoliberal que caracterizó los años noventa y las políticas estatales casi ausentes en materia habitacional durante este periodo fueron válidos argumentos para que el mercado inmobiliario tomara el control del suelo con la promesa de mayor seguridad y el de una vida serena y apacible, entre otras ventajas y situaron a los barrios marginales en condiciones de peor calidad de vida en virtud del impacto físico y ambiental provocado. (Dieguez; Tella, 2008)

Después de la crisis de 2001 y hasta la actualidad, la política estatal de viviendas se ha concentrado en el Programa de Emergencia Habitacional y especialmente en el Programa Federal de la Construcción, conducido y centralizado nuevamente desde el Poder Ejecutivo Nacional a través del Ministerio de Infraestructura y Planificación Federal de la Nación. “Dichos programas no llegan aún a incidir cuantitativamente, debido a la dificultosa aplicación de la operatoria a los contextos particulares, en especial en lo relativo al suelo que debe ser provisto por los estados provinciales o municipales; sin mediar en ello ninguna política de acceso a la tierra urbana.” (Dieguez; Tella, 2008).

Ante este contexto, han surgido en Argentina varias redes y movimientos articulando la lucha por el Derecho a la Ciudad. Entre las más relevantes se encuentran el Movimiento de reforma Urbana, la Red Argentina de Hábitat, donde el FSU participa conformando la Red Patagonia de Hábitat, y otras fuerzas sociales que confluyen en la CTA, entre ellas el MOI y el MTL. Otro grupo se caracteriza por organizaciones cooperativas de base, nucleadas a partir de la Ley de la CABA 341.

#### **2.4 El FSU y la Lucha por la reforma Urbana en Latinoamérica:**

En América Latina, la exclusión permanente de los sectores populares en relación con los mecanismos del mercado inmobiliario y la acción de políticas estatales de ajuste así como de transición democrática, refuerza las condiciones de pobreza e inaccesibilidad a la tierra y la vivienda.

En varios países de la región participan un conjunto de organizaciones internacionales (Hábitat Internacional Coalición HIC, Centre of Housing Rights and Evictions COHRE, Internacional Alliance of Habitantes IAH, etc.), redes internacionales o regionales y un sin número de movimientos de base y organizaciones comunitarias que levantan su voz por el derecho a la ciudad, denunciando criminalización de los más pobres y abusos como despojos de tierra, desalojos urbanos, desplazamientos a la periferia, conflictos con las viviendas y tierras públicas. Estas luchas se enmarcan en la reivindicación tanto del derecho a la ciudad que incluye otros derechos como el derecho a la vivienda, el derecho a la centralidad, el derecho al agua, entre otros.

De la multiplicidad de luchas y experiencias a escala regional latinoamericana, el movimiento del FSU inicia procesos de articulación a partir del año 2007, conociendo en su territorio a las experiencias del cooperativismo autogestionario uruguayo y en particular de FUCVAM (Federación Uruguaya de Cooperativas de Viviendas y Ayuda Mutua). Otra de las instancias de articulación se da con la SELVIP (Servicio Latinoamericano de Viviendas Popular), el COHRE y la HIC, como también la IAH en el marco de las campañas internacionales “Desalojo CERO” y Tenencia Segura.

### 3. Marco conceptual

Centrándose este trabajo sobre la institucionalización de las prácticas de producción social de hábitat como construcción de economía social, nuestro marco teórico va a establecer en primer lugar que entendemos por instituciones y prácticas y como estas se relacionan entre si en el momento de la institucionalización de las prácticas.

En cuanto a las instituciones vamos a tomar el concepto de Dussel, que afirma que la conducta instintiva va siendo subsumida o se va transformando en comportamientos sistémico-culturales. Las instituciones cumplen la misma función reproductora y conservadora de la vida humana que el instinto. Son las maneras múltiples y complejas en que los sujetos sociales se transforman en actores de roles, de relaciones estables, por la repetición en el tiempo y en la ocupación de lugares con sentido, que se van complicando al pasar los milenios. Se van multiplicando las funciones con la complejización de los sistemas (Dussel, 2007).

Para definir las prácticas y marcar su relación con las instituciones elegimos el concepto de *habitus* de Bourdieu. El autor explica el accionar del sujeto diciendo que “el agente social, en cuanto está dotado de un *habitus*, es un individuo colectivo o un colectivo individuado debido a la incorporación de las estructuras objetivas. El *habitus* es subjetividad socializada, transcendental histórico cuyos esquemas de percepción y apreciación son el producto de la historia colectiva e individual”. (Bourdieu p.238, 2001)

Con esto queremos marcar que el sujeto es determinado y determinante y que la institución también es determinada por los sujetos como concedores de su acción como actores y determinante de las funciones futuras de los actores. Prácticas de los sujetos e instituciones son momentos co-determinantes. En este punto entra el concepto de institucionalización de las prácticas. Cuando las prácticas se institucionalizan, determinan la institución que determinará las funciones futuras de los actores. También queremos marcar, tomando a Dussel, que la institución una vez establecida tiende a autonomizarse con su inercia y lógica propia. Es importante, explicita el autor que en última instancia la vida sea el criterio de verdad y validez de toda institución.

En específico en este trabajo hacemos referencia a las prácticas de producción social del hábitat en Ushuaia, entendiendo que éstas construyen economía social. Para hacer esto utilizamos la definición de hábitat de Mutuberría Lazarini y la de Economía Social de Coraggio.

Se entiende al hábitat como el ámbito en donde conjugan multiplicidad de relaciones sociales – del hombre/mujer con la naturaleza y entre hombres y mujeres -, mediadas por el trabajo productivo y las actividades reproductivas, que tendrán como finalidad la producción y reproducción de la sociedad en su conjunto. Este ámbito de interacción está social e históricamente conformado, allí subsisten aspectos materiales y simbólicos, permeados por contextos sociales, económicos, culturas y políticos determinados. Las prácticas que se llevan adelante son diversas; pese a ello, los sujetos que interactúan cotidianamente en este medioambiente pueden desarrollar (o no) un sentido de pertenencia tal que deriva en la conformación de una “identidad colectiva”. En este ámbito también se conjugan distintos satisfactores – entendidos como valores de uso –, a los que los sujetos acceden de manera individual o colectiva. Más allá de la existencia

de fronteras naturales o geopolíticas, los límites territoriales los conforman las relaciones sociales cotidianas que le dan sentido social al hábitat como ámbito de producción y reproducción (Mutuberría Lazarini, 2007). El concepto de producción social del hábitat se refiere a que este proceso de producción se da de forma compartida y asociativa.

En cuanto a la economía social, Coraggio la describe como “una posible (aún no constituida) configuración transicional de recursos, agentes y relaciones que, manteniendo algunas características cualitativas centrales del sustrato agregado de unidades domésticas, institucionaliza reglas internas de regulación del trabajo y de la distribución de sus resultados, articulándose a nivel microeconómico en múltiples formas de unidades de mayor escala autogestionadas y a nivel mesoeconómico en redes de intercambio y cooperación de creciente complejidad, incorporando recursos públicos por la vía de la gestión participativa y la democratización general del Estado desde lo local hacia lo regional y nacional, constituyéndose como subsistema en el conjunto de la economía, planteando la reproducción ampliada de la vida de todos en disputa por la hegemonía frente a la lógica de la acumulación privada sin límites, propia de las empresas de capital, así como frente a la lógica de la acumulación de poder político o de mera gobernabilidad/legitimación del sistema social por parte de la Economía Pública” (Coraggio, 2007, p.11).

Tomando estos dos conceptos podemos decir que el hábitat, tal como lo entiende Mutuberría, si es producido socialmente (es decir desde de la sociedad, de manera compartida y democrática, para la reproducción ampliada de la sociedad) es uno de los ámbitos en el que se puede desarrollar el proceso de transición de la economía social que entiende Coraggio. En sentido amplio podemos decir que el hábitat, en tanto se caracteriza por el conjunto de relaciones sociales que tienen como objetivo la producción y reproducción de la vida, es el gran ámbito en donde se reflejan todos los niveles de la transición, el micro, el meso y la expresión de la disputa por la hegemonía con la economía pública y las empresas de capital.

A seguir, vamos a ver como en la experiencia del Foro social urbano de Ushuaia podemos encontrar elementos de institucionalización de las prácticas de producción social del hábitat y construcción de la economía social.

#### **4. Institucionalización de las prácticas**

El Foro define algunos principios éticos y económicos a partir de los cuales se desarrolla el proceso de institucionalización. El primer documento político enuncia los siguientes principios:

**El Foro Social Urbano** es un espacio legítimo de las organizaciones sociales por el que se defiende los derechos y principios que se enuncian:

- **Derecho a la ciudad y a la ciudadanía**, entendido como la participación de sus habitantes en la conducción de sus destinos, incluye y promueve la participación ciudadana para efectivizar el derecho a la tierra, a los medios de subsistencia, a la vivienda, al saneamiento ambiental, la salud, a la educación, al transporte público, a la alimentación, a la recreación.
- **Gestión democrática de la ciudad**, entendido como la necesidad de efectivizar mecanismos de participación de las organizaciones sociales promoviendo la

incidencia directa en instancias de políticas públicas.

- **Concebir la función social de la ciudad y la tierra**, por medio del uso socialmente justo del espacio urbano, para que los ciudadanos se apropien del territorio, democratizando sus espacios de poder, de producción y de cultura, dentro de los parámetros de Justicia Social, Equidad, Solidaridad y de creación de condiciones ambientales sustentables.
- **Declarar el repudio a la judicialización de la pobreza**, que utiliza el Estado para perseguir a los sectores más empobrecidos por la incapacidad de los gobernantes para brindar soluciones a la sociedad en su conjunto.
- **Ushuaia es una ciudad para todos**, cuya identidad se construye centrando la mirada en el Ser Humano como sujeto de derechos sociales, civiles y políticos.
- **El derecho a la tierra** se comprende como un derecho social que tienen todos los habitantes de la ciudad.<sup>75</sup>

A partir de los principios mencionados, podemos identificar cuatro ejes de trabajo, a través de los cuales se han ido institucionalizando y justificando las prácticas de producción social de hábitat en Ushuaia:

- 4) **Acceso y gestión colectiva al suelo urbano.** Aunque en este punto todavía falta mucho por hacer, el Foro logró, con la campaña desalojo cero, una primera conquista. Con la ley n. 746 del 2007 se estableció la suspensión de las prácticas de desalojos y la conformación de la mesa institucional por la emergencia habitacional. El año siguiente con la ley n. 776 se aprobó fomentar la inversión en infraestructura habitacional, afectando una partida presupuestaria específica. En el 2009, se logró la prórroga de estas políticas con la ley n.789. Además, a partir de la experiencia del Foro ha surgido el planteo de pasar de una forma jurídica de tenencia de tránsito y espera a una instancia de propiedad colectiva, en particular esto se ha venido concretando a través del convenio MOI (ver más adelante en el punto 3).
- 2) **Instalación y gestión de servicios públicos e infraestructura comunitaria.** A través de este eje de trabajo cuyo objetivo es garantizar condiciones mínimas de habitabilidad, se ha logrado la gestión compartida con el Estado de los servicios públicos, en particular la instalación de redes eléctricas de uso comunitario, la instalación y gestión de canillas comunitarias, la apertura de caminos de acceso a los barrios), la construcción de salones de usos múltiples, la instalación de algunos baños químicos en algunos asentamientos como solución transitoria antes de lograr la construcción de cloaca.
- 3) **Solución compartida a la necesidad de la vivienda.** A partir del Foro se ha impulsado la creación de cooperativas de vivienda y de trabajo, en el intento de organizar e institucionalizar las prácticas de producción social del hábitat, haciendo que éstas adquieran mayor legitimidad. Con este propósito se ha estrechado un convenio entre el FSU, la CTA (Central de Trabajadores en la Argentina), el poder ejecutivo provincial, el poder ejecutivo municipal y el MOI (Movimiento de Ocupantes e Inquilinos) con el objetivo de posibilitar el desarrollo conjunto, entre Estado y Organizaciones Sociales, de experiencias

<sup>75</sup>

Declaración Foro Social Urbano, 2005

pilotos autogestionarias de hábitat popular, direccionadas a motorizar la instalación de políticas autogestionarias de Hábitat Popular el objetivo de construir territorios democráticos. En particular a partir del convenio se empezó a el proyecto de construcción del barrio “Balcones de Ushuaia” en el asentamiento la Bolsita y la conformación de la cooperativa de inquilinos Desde Cero. Además existen otros procesos incipientes de conformación de grupos para crear nuevas cooperativas de vivienda.

- 4) **Organización política y adopción de modelos de gestión.** La necesidad de conformar un frente común entre todos los asentamientos ha implicado la necesidad de organización interna a cada asentamiento. Es así que se ha impulsado la organización de asambleas para distintas necesidades, entre ellas nombrar referentes que pudieran representar políticamente cada asentamiento en el Foro y en los procesos de exigencia y negociación con el Estado. En algunos casos las asambleas han podido trascender esta necesidad puntual y transformarse en lugares de discusión de los problemas comunes y de socialización. En el Barrio Dos Banderas, la asamblea es inclusive la que decide de que forma se va organizar la ocupación, sentando las reglas de la distancia que tiene que haber entre las casas para el respeto del bosque, estableciendo un periodo previo de participación de la familia interesada a incorporarse al barrio a la asamblea antes de la asignación del lote, fijando días para la construcción colectiva de las casas de los nuevos vecinos.

## 5. Prácticas incipientes

Además de las prácticas que ya están en fase institucionalización existen otras prácticas y proyectos incipientes que se insertan en el proceso de producción social de hábitat y en la construcción de economía social. En primer lugar, existen proyectos que se están empezando en relación a actividades productivas como la floricultura, el parque temático productivo sustentable del turbal urbano, una panadería artesanal con hornos de barro, una repostería y un programa de soberanía alimentaria. También podemos destacar el proyecto integral de mantenimiento de espacios verdes, tecnología social (armado de baños secos), apertura de senderos y circuitos de turismo comunitario que está en fase de planificación y tiene el objetivo de promover otro modelo de turismo para todos y todas que promueva el cuidado y la preservación de la naturaleza con una óptica de reproducción ampliada de la vida.

En segundo lugar, los barrios del Foro se han encontrado en la necesidad de disponer de propios medios de comunicación. Esto se debe a la profunda discriminación que sufren los habitantes de los asentamientos en los medios masivos locales y a la necesidad de tener mejor comunicación entre barrios. En este marco se ha empezado la revista “Los Nadies” y se ha llevado adelante una capacitación sobre comunicación para armar una radio comunitaria de los barrios. En este taller se ha definido colectivamente la identidad que se quiere comunicar llegando al siguiente acuerdo:

*Nosotras y nosotros somos un encuentro de diferencias. Nos identificamos en la lucha social basada en el cambio desde abajo. Abajo están los asentamientos, la juventud, abajo está la tierra...*

*Creemos que nuestra comunidad des-estructura el individualismo del sistema a través del aprendizaje, de la cultura en los barrios, de la búsqueda de*

*soluciones colectivas...Des-estructuramos con la comunicación alternativa, con la radio y la educación popular, donde todos nuestros saberes nos construyen día a día.”<sup>76</sup>*

Actualmente se están realizando reuniones para seguir con la organización que llevará a la salida al aire de la radio.

En tercer lugar existe una propuesta de ley, impulsada desde la CTA para instituir un mercado popular. Esta iniciativa a pesar de no haber surgido propiamente de los barrios, encuentra un gran interés en los vecinos y la etapa siguiente será la de socializar y abrir el proyecto a quien esté interesado en participar. En cuarto lugar existe una propuesta para un proyecto educativo, que surge de la colaboración del Foro y del MOI. Se trata de una propuesta 16. Se trata de una propuesta que “responde a una necesidad específica de un grupo de vecinos: jóvenes y adultos con necesidades básicas no atendidas satisfactoriamente por el Estado y que nace en el seno del movimiento cooperativo y de la educación no formal” (agregar nota) como bachillerato de autogestión.

Finalmente podemos destacar entre las prácticas incipientes el hecho que algunos sectores sindicales de la CTA han ido entendiendo la importancia del elemento territorial en la lucha actual de los trabajadores. Es por esto que, si bien con algunas tensiones que persisten entre lo estrictamente sindical y el movimiento territorial, algunos sectores de la CTA han ido incorporando un compromiso con los procesos territoriales, promoviendo una articulación en el trabajo.

## **6. Los barrios del Foro Social Urbano como una experiencia de producción social de hábitat y construcción de la economía social**

En la experiencia de los barrios del Foro Social Urbano podemos resaltar distintos aspectos que ponen en evidencia que se trata de un proceso de producción social del hábitat. Cuando decimos producción social, entendemos que se trata de un proceso asociativo, de gestión compartida y que busca la reproducción ampliada de la vida de todos y todas. Se puede ver como con el Foro se pasó de una situación en donde no existía coordinación política entre las familias y entre los barrios a un proceso más compartido, en donde se discuten colectivamente las necesidades y las formas de solucionarlas. Es importante caracterizar este proceso en cuanto a partir de sus características podemos afirmar que se pasó de una lógica de economía popular, en donde cada unidad doméstica miraba a la reproducción de si misma, a una lógica de economía social, en la que se buscan soluciones colectivas a problemas comunes ligados al hábitat.

En Ushuaia los barrios empezaron a juntarse a partir de una amenaza de desalojo y juntos empezaron a hacer valer su propio derecho a la ciudad, primero haciendo campañas e incidiendo en la legislación, después gestionando cada vez más necesidades compartidas, desde los aspectos materiales ligados a la vivienda (infraestructura, servicios públicos, construcción de nuevas viviendas y espacios comunitarios) hasta los aspectos más simbólicos, sociales y culturales que menciona Mutuberría en su

---

<sup>76</sup>

Memoria Taller de Comunicación y Radio Comunitaria, Abril 2010

definición de hábitat (reconocimiento del domicilio, organización política de las asambleas barriales, proyectos productivos, de comunicación comunitaria y educativos).

Podemos resaltar también que la práctica autogestiva y la promoción de un diseño participativo de los barrios conlleva una democratización en la gestión de la economía. Esto responde a una concepción, propia de la economía social tal como la entendemos, según la cual la política no es un agente externo que regula la economía sino que la política atraviesa la economía y en este sentido se busca, con la construcción de economía social, una democratización de la economía, es decir la posibilidad de tomar decisiones en forma democrática sobre la forma de resolver necesidades materiales.<sup>77</sup>

Otro aspecto que nos parece importante evidenciar es la construcción de tejido social. A partir de la experiencia del FSU, se puede decir que se impulsaron procesos de inclusión y arraigo, especialmente importantes si se considera que la mayoría de los habitantes de los asentamientos son inmigrantes de otras provincias o países. Además se destaca que, la práctica consciente de ocupación de tierras, conlleva una concepción que es clave para la perspectiva de la economía social, como es la consideración de la tierra como algo que no debería tener precio. La tierra, en efecto, desde la economía de mercado es considerada como una mercancía. Sin embargo, desde la teoría marxista se pone en evidencia como la tierra, junto al trabajo, en realidad constituya una mercancía ficticia, porque no es algo que sea producido sino que es un bien natural que ya existe. En consecuencia, la lucha para la desmercantilización de la tierra que lleva adelante el FSU y la posibilidad de considerar otras formas de propiedad como la propiedad colectiva y el derecho de usufructo, resulta sumamente importante para un proceso de producción social del hábitat y construcción de la economía social.

A partir de lo anterior podemos ver como la institucionalización de las prácticas de producción social del hábitat tiene impacto a tres niveles: el nivel barrial o micro, el nivel del FSU y su relación con otros movimientos como el MOI, que podríamos identificar como ese nivel meso que menciona Coraggio en la definición de Economía Social, y el nivel de la disputa con el Estado y la Economía Pública y de mercado. Con respecto a este último nivel, hay que evidenciar el rol ambiguo del Estado que por un lado ha permitido avances en la democratización de las políticas habitacionales a través de la gestión participativa de los recursos públicos (ej. Convenio entre Estado, FSU y MOI) y por el otro ha seguido amedrentando a los asentamientos a través de desarmes de casas, amenazas de re-localización y permitiendo la instalación de dispositivos de vigilancia.

## **7. Tensiones y Desafíos**

En el análisis de la experiencia del FSU es importante resaltar las tensiones y desafíos que caracterizan el proceso, que se presentan por tratarse de un movimiento que disputa hegemonía a varios niveles, como el económico, el jurídico, el político, el simbólico y cultural. En primer lugar, se registra una fuerte tensión entre los habitantes de los asentamientos y el resto de los habitantes de Ushuaia que en su mayoría

---

<sup>77</sup> Ver LAVILLE, Jean-louis, *Definiciones e instituciones de la Economía*, en CORAGGIO, José Luis (Org), CAILLÉ, Alain, LAVILLE, Jean-Louis, FERRATON, Cyrille, *Qué es lo económico. Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Ediciones CICCUS, Buenos Aires, 2009.

discriminan y son intolerantes con los vecinos de los asentamientos y los entienden como “usurpadores”. En particular destacamos la existencia de la Asociación de Fueguinos Autoconvocados, que plantean tener más derecho a la vivienda que los inmigrantes de otras provincias o países, por el simple hecho de ser fueguinos. También existe la Cooperativa Magimar que, declarando que su objeto está relacionado con el cuidado del bosque urbano, funciona como una fuerza de seguridad privada y legitimada por el Estado a través convenios en los que se contrata a la cooperativa para los servicios de desarme de las casas, cercado y alambrado de los asentamientos, instalación de garitas de vigilancia y cámaras en los diferentes accesos a los asentamientos.

En segundo lugar, entendemos como un elemento de tensión la relación del Foro con el Estado. Como ya mencionamos, por un lado el Estado ha cedido a algunas reivindicaciones del Foro, como el derecho al domicilio, la suspensión del desalojo e inclusive ha firmado el convenio para el desarrollo conjunto, entre Estado y Organizaciones Sociales, de Experiencias Pilotos Autogestionarias de Hábitat Popular. Por el otro lado, el Estado legitima la acción de la mencionada cooperativa Magimar, tercerizando la represión y procede con políticas de desalojo encubierto a través del desarme de casas, la relocalización y amedrentando a los vecinos. En tercer lugar, identificamos como tensión la relación dentro de la CTA entre el Foro, como movimiento social territorial y los viejos dirigentes sindicales que entienden la lucha de los trabajadores dentro de la empresa. En este caso el sindicato se presenta también como espacio de disputa.

Finalmente identificamos dos grandes desafíos: el primero es la injerencia en las políticas públicas por parte del Foro y su capacidad de redireccionar los recursos y los programas del Estado hacia procesos de autogestión. El segundo desafío tiene que ver con la política interna a los barrios. Caracterizamos como un desafío la necesidad de una mayor integración entre los barrios que supere algunas tensiones en relación a la diferente procedencia geográfica y de clase, para que cada vecino pueda sentirse parte de un movimiento territorial que busca autodeterminarse y autogestionarse.

## **8. Conclusiones**

En este texto analizamos la experiencia del Foro Social Urbano proponiendo una perspectiva de análisis enmarcada en la institucionalización de las prácticas. Entendemos que la creación de nuevas instituciones es imprescindible cuando se busca un proceso de transformación social, política y económica, como lo hace el FSU en Ushuaia. Presentamos la economía social como un proceso de transición que busca la transformación a diferentes niveles y dispute hegemonía a la lógica de la Economía privada capitalista y a la economía pública. Identificamos en la producción social del hábitat una herramienta para llevar adelante ésta disputa, especificando los principios que rigen el FSU y los ejes de trabajo que se han implementado para construir nuevas instituciones con respecto al hábitat.

Evidenciamos algunos puntos que permiten afirmar que el FSU se encuentra en ésta disputa: el cambio de una lógica de economía popular a una lógica de economía social (buscar soluciones compartidas a necesidades comunes), la presencia de una práctica autogestiva y la promoción de un diseño participativo de los barrios, la construcción de

tejido social, la desmercantilización de la tierra, y la articulación tanto a nivel micro como a nivel meso. También se resaltaron algunas tensiones y desafíos, que son importantes a considerar para la profundización del proceso, como la tensión con los el poder económico local, la tensión con el Estado, con los habitantes de la ciudad, dentro del sindicato y entre los barrios.

A partir de los avances y de las tensiones, concluimos que el FSU es un movimiento en proceso de constituirse como referente de Economía Social. Sus avances dejan clara su potencialidad en cuanto a su organización política y alcance. Sin embargo, consideramos que su alcance dependerá de la capacidad del Foro de disputar hegemonía cultural<sup>78</sup> en los ámbitos de tensión ya mencionados. Esta capacidad está íntimamente ligada al nivel de organización política, dentro de cada uno de los barrios, de los barrios entre sí y del Foro hacia fuera. Un aspecto que cabe mencionar en este punto es que las circunstancias en las que surge el Foro, las características de los habitantes de los barrios y de la ciudad de Ushuaia, facilitan el surgimiento de una nueva subjetividad que puede resultar importante en el proceso: muchos de los habitantes de los barrios son inmigrantes que empiezan de cero una vida nueva en un lugar muy remoto. En este sentido se habla de Ushuaia como el “fin del mundo y el principio de la vida”, cargando de significado simbólico todo lo nuevo que es posible construir.

Finalmente quisiéramos concluir con una reflexión que surgió a partir de este trabajo: la relación estrecha entre el campo de la Economía Social como disciplina y el análisis sobre el hábitat. Por un lado, queremos resaltar la centralidad del hábitat dentro el campo de la Economía Social porque se trata de un concepto útil para analizar múltiples experiencias, tanto de producción de vivienda, como de gestión de servicios, de educación, cultura, etc. Por el otro lado, tomando en cuenta lo que se escribe sobre producción social del hábitat, consideramos importante analizar este proceso desde la perspectiva de la economía social, es decir con una mirada crítica al mercado. Es el mercado, en efecto, que excluye una significativa cantidad de población de la posibilidad de acceder a un hábitat digno, es importante entender los esfuerzos de producción social del hábitat como una lucha contra una estructura excluyente, y no como una experiencia extra-mercantil que tiene como objetivo insertarse en el mercado una vez terminada una primera fase asociativa. La producción del hábitat es un proceso constante y por lo tanto la posibilidad de construirlo de forma asociativa es también una posibilidad que no termina con la construcción de las viviendas u de otro aspecto particular del hábitat.

## **Bibliografía**

- Alcaraz, Alicia, Paredes, Silvia, *Análisis de las Políticas Urbano-habitacional de la ciudad de Ushuaia. Periodo 2000-2005*, IDEP Instituto de Estudio sobre estado y Participación, CTA, Tierra del Fuego, 2008.
- Bourdieu, Pierre, *Las estructuras sociales de la economía*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2001.
- Carpinetti, Nancy Elizabeth, *Dinámica migratoria y promoción industrial: la inserción ocupacional en Tierra del Fuego después del poblamiento*, Papeles de

---

<sup>78</sup> Gramsci Antonio, *Quaderni del Carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975.

- Población, Vol. 15, Núm. 60, abril-junio, pp. 65-97, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2009
- Coraggio, José Luis (Org), Caillé, Alain, Lavelle, Jean-Louis, Ferraton, Cyrille, *Qué es lo económico. Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Ediciones CICCUS, Buenos Aires, 2009.
- Coraggio, José Luis, *La Economía Social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI*, Bogotá, Los Socialismos del Siglo XXI Revista Foro No 62, septiembre de 2007.
- Diéguez, Gustavo y Tella, Guillermo, *El paradigma de la autogestión: producción social del hábitat en Argentina tras la crisis cívico-institucional de 2001*, Diez años de cambios en el Mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008, Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica, Universidad de Barcelona, 26-30 de mayo de 2008. <<http://www.ub.es/geocrit/-xcol/363.htm>>
- Dussel, Enrique, *Política de la Liberación*, Vol.II, Trotta, Madrid, 2007.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del Carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975.
- Harvey, David, *El derecho a la ciudad*, New Left-Review – Artículos, 2008
- Aramillo, Samuel, *Los fundamentos económicos de la “participación en plusvalías”*, Curso HyPUAL –FADU – UBA, 2009
- Mutuberría Lazarini, Valeria, *Los servicios públicos urbanos como medios colectivos para la producción y reproducción de la vida de los sujetos en sociedad desde la perspectiva de la economía social. Análisis de experiencias de gestión colectiva en el Gran Buenos Aires*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2010
- Topalov, Christian, “La urbanización capitalista”, Edicol, México, 1979
- Rodríguez, María Carla, *Autogestión, políticas del hábitat y transformación social*, Espacio Editorial, Buenos Aires, 2009
- Rodríguez, María Carla, *Las políticas habitacionales argentinas post 2001: Entre la gestión de la “emergencia” y la emergencia de la producción autogestionaria*, Revista OSERA del N° 3, Instituto de investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2010  
<[http://www.iigg.fsoc.uba.ar/empresasrecuperadas/PDF/PDF\\_03/Las%20políticas%20habitacionales%20argentinas%20post%202001.\\_RODRIGUEZ.pdf](http://www.iigg.fsoc.uba.ar/empresasrecuperadas/PDF/PDF_03/Las%20políticas%20habitacionales%20argentinas%20post%202001._RODRIGUEZ.pdf)>

### ***La economía popular solidaria en el Ecuador***

José Luis Coraggio  
UNGS

#### **Introducción**

La última década registra en América Latina una presencia creciente de prácticas y discursos asociados a algunos de estos nombres: economía solidaria, economía de la solidaridad, economía comunitaria, economía popular, economía popular y solidaria, economía social, economía social y solidaria, economía del trabajo, economía alternativa, economía plural, otra economía. A esto han contribuido cinco circunstancias interrelacionadas:

a) la creciente incapacidad del modelo neoliberal de mercado para resolver la cuestión social que genera. Efectivamente, con o sin crisis financiera, se ha venido profundizando una crisis de reproducción de la vida humana, generando una pérdida de

legitimidad del sistema de mercado global y espacio para acciones correctivas desde el Estado o la Sociedad;

b) la subsecuente incapacidad del Estado para atender a esa necesidad masiva de acción asistencial, y la percepción de que el mercado excluye masas crecientes de trabajadores y consumidores de manera estructural, por lo que las acciones compensatorias – redistribucionistas o filantrópicas- no resuelven la pobreza, la desigualdad o la exclusión (sobre lo cual atestiguan las ya consideradas inalcanzables “metas del milenio”);

c) la persistente voluntad social de los movimientos autoconvocados al Foro Social Mundial para incluir en su agenda la búsqueda de propuestas alternativas para la economía, abriendo la posibilidad de convergencias ideológicas y prácticas a partir de la serie de posiciones contestatarias que representan;

d) la voluntad política manifestada por sus reiteradas apuestas electorales y las asambleas constituyentes en tres países que se adscriben a la idea de un socialismo del Siglo XXI (Bolivia, Ecuador, Venezuela), en el sentido de afirmar las formas no capitalistas de organización económica: cooperativas, comunitarias, asociativas, renovadas empresas públicas, y la perspectiva del cambio de sentido del sistema económico como un todo (Sumak Kawsay, soberanía en un estado multinacional, pluralismo cultural);

e) la emergencia en el Norte de dos propuestas para atender la brecha entre las necesidades y los resultados del Mercado y el Estado: el Tercer Sector y la Economía Social y Solidaria, divergentes pero ambas con vocación de asociarse a través de las fundaciones y programas de cooperación con algunas de las perspectivas señaladas más arriba, si bien sin una agenda de transformación revolucionaria de las estructuras.

Mientras el Tercer Sector propone proveer a los necesitados mediante dones asimétricos, la Economía Social y Solidaria propone avanzar con la solidaridad

1 Investigador del Instituto del Conurbano de la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina) y Director Académico de la Maestría en Economía Social de la misma universidad.

democrática por el cumplimiento de los derechos ciudadanos.<sup>2</sup>

El texto de la Constitución Ecuatoriana asume una definición sustantiva de economía, que podemos resumir como el sistema de instituciones, valores, normas y prácticas que organizan los procesos de producción, distribución, circulación y consumo dentro de un malla de relaciones de cooperación de los trabajos humanos entre si y con la naturaleza y cuyo sentido es la reproducción y desarrollo de la vida, es decir a) la generación de las condiciones materiales para el sustento o la subsistencia de todos y b) la reproducción intergeneracional ampliada de la vida.<sup>3</sup>

El Sumak Kausay es la forma que asume esa reproducción ampliada de la vida en la Constitución ecuatoriana. Esto implica orientar el sistema económico de manera que permita lograr cuatro equilibrios:<sup>4</sup>

- El equilibrio de los seres humanos consigo mismo;
- El equilibrio entre los seres humanos;
- El equilibrio de los seres humanos con la naturaleza; y,
- El equilibrio entre las comunidades de seres humanos.

El logro de estos equilibrios requiere una adecuada institucionalización de lo económico, combinando cinco principios:<sup>5</sup>

- (a) Subsistencia por la propia producción
- (b) Reciprocidad
- (c) Redistribución
- (d) Intercambio

### (e) Planificación

Los equilibrios que analiza la economía de mercado son eso, equilibrios de los mercados, instrumentales y por lo tanto subordinados para lograr los cuatro equilibrios (por ejemplo: el equilibrio del mercado de trabajo, al tratar a la fuerza de trabajo como una cuasimercancía, atenta contra los cuatro equilibrios indicados).

En realidad, como toda economía nuestras economías son economías mixtas con tres sectores agregados:

A) Economía empresarial capitalista

B) Economía pública

C) Economía popular

En lo que sigue intentaremos dar una interpretación del mandato de la Constitución Ecuatoriana de 2008 respecto al sistema económico y algunas vías de acción posibles o ya en marcha dentro de ese campo de prácticas.

### **La Economía Social y Solidaria en la Constitución ecuatoriana**

La Constitución del Ecuador indica en su artículo 283 que “**el sistema económico es social y solidario**”. Asimismo especifica en su artículo 276 “El régimen de desarrollo tendrá los siguientes objetivos:

1. Mejorar la calidad y esperanza de vida, y aumentar las capacidades y potencialidades

2 Jean- Louis Laville: “Solidaridad”, en: A.D. Cattani, J.L. Coraggio y J- L Laville (Org), Diccionario de la Otra Economía, UNGS/CLACSO/ALTAMIRA, Buenos Aires, 2009.

3 Esta es una definición antropológica, universal, referida al sustento material de la vida. Pero no es suficiente con agregar que se trata de la vida en sociedad. El tratamiento del conjunto de necesidades y deseos legítimos es un desafío fundamental de toda propuesta de socialismo para el Siglo XXI.

4 Comunicación personal de Guillermo Navarro. Es muy significativo que mientras la economía formal se concentra en los equilibrios micro y macroeconómicos de mercado, aquí quedan subordinados a la obtención de otros equilibrios que dan su sentido a la economía.

5 Esto está desarrollado en J.L. Coraggio (Org) Qué es lo económico?, CICCUS, Buenos Aires, 2009. de la población en el marco de los principios y derechos que establece la Constitución.

2. Construir un sistema económico, justo, democrático, productivo, solidario y sostenible basado en la distribución igualitaria de los beneficios del desarrollo, de los medios de producción y en la generación de trabajo digno y estable.” (...)

Al definir el sistema económico por su relación con la sociedad, por su valor central y por sentido antes que por determinada institucionalidad prefijada ideológicamente (como es el caso de neoliberalismo con respecto al mercado total), los constituyentes adoptaron una definición sustantiva y plural de economía, que no se define por los procedimientos de cálculo e instituciones de asignación óptima de recursos sino por garantizar de manera solidaria el sustento *de todos* los ciudadanos combinando diversas formas de organización económica:

“Art. 283.- El sistema económico es social y solidario; reconoce al ser humano como sujeto y fin; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y **tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir.** (...)”

El Buen Vivir es un concepto colectivo, un modo de vida en convivencia cuya concreción será definida a lo largo de la historia por el pueblo ecuatoriano, y que no se reduce a las preferencias de los consumidores limitados por la escasez de sus recursos. En tal sentido, la Constitución establece que las políticas públicas (y por tanto su orientación del Buen Vivir) deberán ser definidas participativamente.<sup>6</sup>

## **El mercado**

Desde la perspectiva de la corriente latinoamericana de economía social y solidaria<sup>7</sup> esto significa que, a partir de la realidad actual, sociedad organizada y estado deben reinstitucionalizar los procesos económicos de producción, distribución, circulación y consumo, de manera de impedir que el mecanismo global de mercado se autonomice de las sociedades y <sup>6</sup> En el Art. 85 se establece que “En la formulación, ejecución, evaluación y control de las políticas públicas y servicios públicos se garantizará la participación de las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades.”

<sup>7</sup> Esa corriente es plural y tiene muchas vertientes. Ver, por ejemplo: J. L. Coraggio (Org), *La economía*

*Social desde la Periferia. Contribuciones latinoamericanas, UNGS/ALTAMIRA, Buenos Aires, 2007.*

se naturalice como “la economía”, generando consecuencias sociales no atribuibles a ningún actor responsable sino a “los mercados”, típico lema neoliberal.

Significa además que el utilitarismo individualista y el fin del lucro privado, co- constitutivos con el mercado libre, deben subordinarse a los principios de solidaridad (seguridad y autocontrol de condiciones básicas de la propia vida, reciprocidad simétrica, redistribución progresiva, planificación democrática) y la corresponsabilidad de todos por la satisfacción de las necesidades y la calidad del modo de convivencia de todos, bajo la racionalidad reproductiva, incluida la naturaleza.<sup>8</sup>

Este segundo significado implica que no se trata meramente de desmonopolizar y hacer competitivo al mercado de acuerdo a la utopía del mercado perfecto, pues éste en ningún caso puede ser solidario o asegurar la justicia social, por su fragmentación intrínseca y su ética del cuidado egocéntrico de sí mismo y la irresponsabilidad por los otros. Implica también admitir que partimos de una economía de mercado periférica y deformada y que es posible construir otra economía, socialmente integrada y solidaria, sin tener que pasar por el intento de desarrollar una economía de mercado pretendidamente autorregulada como en los países considerados más desarrollados.<sup>9</sup>

Esto no implica negar la eficacia (limitada) del mercado como institución de coordinación parcial de las múltiples iniciativas fragmentarias, si bien las externalidades negativas sobre otros actores, sobre la sociedad en general y sobre la naturaleza así como las crisis recurrentes no pueden ser evitadas por ese mecanismo si se deja librado a sí mismo.<sup>10</sup> Indica entonces que el mercado debe ser regulado y sus prácticas subyacentes subvertidas. Así el principio de planificación y perspectiva reflexiva es afirmado claramente (artículo 275)<sup>11</sup> en un momento histórico en que el neoliberalismo pretendía haber acabado con esa pretensión de interferencia con el mercado libre. Otro camino, más claramente expresado en el proceso boliviano, es la propuesta de superar al mismo paradigma modernista y colonizador, algo bien distinto de efectivamente lograr el crecimiento y el progreso modernos por la vía de la acción política.

## **Una pluralidad de actores económicos**

El pensamiento único ha impuesto el paradigma de la empresa de capital como “la” forma de organización económica. Durante estos treinta años de neoliberalismo se ha pretendido introyectar las pautas de comportamiento propias del tipo ideal de gestión empresarial al Estado, a la escuela, incluso en las políticas de fomento del emprendedorismo de los pobres. Lo que no se ajustaba a ese patrón era o burocrático- estatal o informal- subterráneo y en ambos casos ineficiente por no

atenerse a los criterios de maximización de la rentabilidad, único sentido racional sistémico posible para el utilitarismo. En cambio, la Constitución del Ecuador reconoce una economía mixta con una pluralidad de actores y de trabajos, que interpretamos como sigue: 12

1. Empresas privadas, motivadas por el afán de lucro, estructuradas alrededor de la relación patrón/empleados
2. Empresas públicas y entes del Estado, productores de bienes, servicios y en particular de bienes públicos con fines de asegurar la cohesión social y la redistribución de modo de avanzar en la realización de los derechos como camino al Buen Vivir.
3. Cooperativas, asociaciones con fines económicos no de lucro, y comunidades, todas ellas formas de organización en base a lazos comunitarios heredados o construidos y a la asociación libre de trabajadores, también denominadas en conjunto economía popular y solidaria.<sup>13</sup>

8 Ver Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, UNGS/ALTAMIRA, Buenos Aires, 2009.

9 Un proyecto de ley de regulación del mercado de reciente circulación en Ecuador está, sin embargo, inspirado en la misma utopía del mercado perfecto que orienta las prácticas neoliberales.

10 Franz Hinkelammert y Henry Mora, *op cit.*

11 ...”El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente.”...

12 “Art. 283. (...) El sistema económico se integrará por las formas de organización económica pública, privada, mixta, popular y solidaria, y las demás que la Constitución determine. La economía popular y solidaria se regulará de acuerdo con la ley e incluirá a los sectores cooperativistas, asociativos y comunitarios.”

13 Si bien la Constitución establece en diversos lugares el principio de solidaridad, al establecer taxativamente las formas de la economía popular y solidaria toma como criterio la asociación de miembros de unidades domésticas distintas (cooperativas, asociaciones y comunidades) y no sus relaciones u objetivos respecto a su entorno o la sociedad en su conjunto.

4. Domésticas, reconociendo las formas de trabajo productor de bienes y servicios para el propio consumo, en particular la economía del cuidado en las unidades domésticas o sus extensiones vía asociación o lazos de comunidad.
5. Familiares, abarcando una multiplicidad de formas de acción económica organizada como emprendimientos con trabajo familiar.
6. Autónomas, abarcando una diversidad de trabajos autónomos de individuos no asociados.

El interés individual y su realimentación con el mercado no se niegan, pero aparecen otras pautas de relacionamiento no mercantilistas: la reciprocidad, la redistribución, la solidaridad.

El comercio no siempre se rige por la formación de precios según la oferta y la demanda, ni el principio de intercambio es más que uno de los principios de institucionalización de la economía. Se trata de construir una economía *con* mercado, no *de* mercado, superando la tendencia a una sociedad donde el éxito o fracaso en el juego de mercado sea definitoria.

## **El sistema económico social y solidario, la economía popular y el desafío de las políticas públicas**

Es usual utilizar la denominación de Economía Solidaria para la promoción de actividades económicas asociativas autogestionadas por los propios trabajadores a fin de integrarse al sistema económico que los excluyó. Por agregación y encadenamientos, los

emprendimientos populares y solidarios pueden ir constituyendo un sector orgánico de peso creciente en la economía, capaz de moderar los efectos de la insuficiencia dinámica del modelo productivo y disputar la hegemonía de las formas capitalistas, su paradigma empresarial y sus valores.<sup>14</sup>

La Constitución del Ecuador va mucho más allá de eso: es el sistema económico en su conjunto, con sus sectores de economía popular, empresarial capitalista y pública el que tiene que ser socialmente orientado hacia la producción de las bases materiales que hacen posible el Buen Vivir y desarrollar la corresponsabilidad de todos por la libertad de opciones de buena vida de todos. En ese sentido, es claro que la economía solidaria no se limita a las formas asociativas populares sino que incluye las formas públicas (aplicación del principio de redistribución y reciprocidad normativa, como en el seguro social o los bienes públicos gratuitos) y formas de solidaridad asimétrica propias de la filantropía empresarial o de otras organizaciones de la sociedad civil. (ver diagrama)

**Economía Pública**

**Economía Popular**

**Economía Empresarial-privada**

**Empresas público**

**privadas**

**Organismos filantrópicos**

**Fundaciones, cogestión**

**obrera, cooperativas de**

**capital y trabajo**

**Ongs, sociedad civil,**

**actividades productivas**

<sup>14</sup> En tal sentido van las usuales propuestas de lograr encadenamientos entre emprendimientos y con el poder de compra de los gobiernos locales, de intervenir de manera integral en ámbitos territoriales, de armar redes de intercambio multirecíproco en base a monedas locales, de propiciar la soberanía alimentaria, etc.

**apoyadas por el Estado**

**Economía Solidaria**

**Nación, regiones,**

**provincias,**

**municipios, empresas**

**publicas. Empresas, grupos**

**económicos, holdings,**

**clusters**

**Presupuestos participativos**

**Gestión asociada**

**Seguro social,**

**salud,**

**educación,**

**planificación.**

**Cooperativas,**

**asociaciones, mutuales,**

**redes, comunidades**

**Emprendimientos**

**familiares, sector**

**informal, autoconsumo,**

**trabajo asalariado**

## **La Economía Solidaria en la Economía Mixta**

Ecuador es un país que cuenta con una amplia historia de promoción y financiamiento de emprendimientos de sectores excluidos por organizaciones de la sociedad civil, y en especial ONGs y grupos solidarios. Lo nuevo que ofrece la Constitución es que el Estado asuma una política activa de desarrollo de la economía popular y solidaria como forma orgánica emancipadora de los trabajadores. La cuestión, al momento de definir políticas será sortear la tentación burocrática de “poner orden” en un mundo básicamente informal con la idea darwiniana de lograr la integración al mercado impulsando los emprendimientos hacia el camino de las micro- pequeñas- medianas y finalmente grandes empresas de capital. Es fundamental tener presente que consolidación, crecimiento, desarrollo y complejización de la economía popular y solidaria implica no sólo trabajar sobre las cooperativas, asociaciones y comunidades ya existentes, sino propiciar la asociación, la cooperación y formas no destructivas de competencia entre los actores de la economía popular en sentido amplio, superando realmente la brecha entre políticas “sociales” y “económicas”. Pero esto no puede decidirse en una mesa de debate de elites profesionales, sino que requiere la activa participación de los actores populares, en particular de los colectivos que tienen propuestas culturales y societales alternativas.

Lejos de limitarse a la promoción de microemprendimientos, microcréditos, etc. aislados, una política de economía social y solidaria debe definirse y operar construyendo tramas en territorios, buscando la coherencia entre sistemas de necesidades y capacidades. Pero además su alcance es mucho más amplio: debe incidir en los entornos locales (la eficiencia y sostenibilidad de los emprendimientos puede depender mucho más de su entorno inmediato que de la gestión interna), en el sistema de precios, particularmente de los salarios, en el sistema fiscal y tributario, en la política de comercio exterior, en la composición y sentido de la inversión y el consumo, en el logro de la soberanía alimentaria y energética, valores colectivos que no puede reducirse a la suma de preferencias individuales o locales. Más allá del atomizado microcrédito, una política financiera acorde con la ESS debe modificar la estructura financiera, de modo que el ahorro popular realmente los ciclos de producción- reproducción colectivas de los territorios. Los sujetos de la ESS deben incluir a todos los movimientos sociales que proponen transformaciones estructurales, para que la economía no sea sólo un modo individual de ganar dinero, sino de resolver solidariamente las necesidades y deseos legítimos de todos los ciudadanos y comunidades. Más que la asistencia técnica puntual, es preciso desarrollar y reorientar el sistema de ciencia y técnica de modo que haga efectiva la voluntad de los constituyentes de poner la ciencia y la tecnología al servicio de las formas de producción que aseguren el buen vivir de la población.

Un desafío principal que enfrenta el gobierno para lograr una Economía Social y Solidaria es que en realidad no hay modelos. No hay un sendero cierto y lineal de desarrollo de la economía popular y solidaria que pueda mapearse y proveer una ruta programada de acción.

Estamos ante un amplio campo de acción que debe dar lugar a la experimentación, al desarrollo rizomático, al aprendizaje sobre la marcha, y ello requiere de espacios públicos plurales y democráticos. No se trata de promover la gran industria o de meramente substituir importaciones, sino de acompañar el desarrollo de nuevos actores socioeconómicos, de cambiar el campo de fuerzas en la economía, por lo que una política central es profundizar la transformación del estilo de gestión de la política.

## ***Resistencias: la lucha por los recursos naturales. Más allá del paradigma dominante.***

"Las catástrofes hacia las que se precipita la sociedad capitalista no confieren la certeza de la victoria del socialismo. La humanidad se halla situada ante la alternativa: ¡Socialismo u ocaso en la barbarie!". Rosa Luxemburgo

Verónica Cáceres, Patricia Monsalve y Elisa Rodas

La presente ponencia aborda la crisis actual del neoliberalismo, particularmente la discusión sobre si dicha crisis es de carácter sistémica o se trata sólo de una fase crítica del capitalismo. Abarcamos el problema desde el aspecto ambiental, ya que ofrece claros límites a la expansión capitalista. Por ello esta ponencia 1- reflexiona sobre el contexto en el que surge el neoliberalismo; 2- señala cómo se concibe a la problemática ambiental desde el paradigma económico dominante, y 3- analiza las resistencias en la región, a partir de considerar ciertas luchas sociales que se dan por el control de los recursos naturales.

This paper addresses the current crisis of neoliberalism, particularly the discussion on whether this crisis is systemic in nature or is it just a critical phase of capitalism. We cover the problem from the environmental aspect as it provides clear limits to capitalist expansion. Therefore, this paper 1 - reflects on the context in which neo-liberalism emerged; 2 - indicates how to conceive of environmental problems from the dominant economic paradigm, and 3 - examines resistance in the region, from the struggles consider certain social differences over control of natural resources.

### **Introducción**

En las últimas décadas, la fantasía del crecimiento económico ilimitado, sustentado en la innovación tecnológica, pareciera chocar con la realidad del agotamiento de los recursos naturales no renovables, la degradación ambiental y con enormes problemas socio-ambientales. En este marco la discusión sobre la problemática se ha insertado en distintas disciplinas y, en los últimos años, ha ganado espacio en el debate público. En la región, a partir de los años ´80, toman fuerza distintos movimientos sociales que agrupan a los sectores más periféricos del sistema -trabajadores rurales, comunidades indígenas, trabajadores desempleados- que resisten al atropello neoliberal y a la ofensiva del capital sobre la naturaleza.

En el ámbito académico, las explicaciones de los problemas y las posibles soluciones toman forma, principalmente, en la economía ambiental, sostenida en el paradigma económico neoclásico. Desde esta perspectiva, las propuestas apuntan a reconciliar las formas de producción con la naturaleza, o al menos intentan mitigar sus principales impactos y no discuten el sistema económico capitalista y los patrones de consumo. Por el contrario, a lo largo de este artículo nos interesa resaltar que el neoliberalismo es una forma del capitalismo que no ofrece ninguna posibilidad de reconciliar dicho modo de producción con la naturaleza, ya que el mismo se sustenta en su explotación.

Para lo cual, en primer lugar realizamos una breve reflexión sobre el contexto en el que surge el neoliberalismo; en segundo señalamos como se concibe a la problemática ambiental desde el paradigma económico dominante; y por último analizamos las resistencias en la región, a partir de considerar ciertas luchas sociales que se dan por el control de los recursos naturales.

## **Algunas consideraciones generales sobre el capitalismo y su expresión neoliberal**

Los sistemas económicos refieren a relaciones sociales que incluyen las decisiones sobre el trabajo que se realiza y cómo se utilizan los productos resultantes. A lo largo de la historia es posible reconocer la existencia de distintos sistemas económicos, es decir de formas de organización del trabajo humano, entre los que se encuentran: la esclavitud, la economía familiar autosuficiente, los sistemas tribales comunales, el socialismo estatal, el feudalismo y el actual capitalismo.

El capitalismo es un sistema económico que se caracteriza por la producción de mercancías con el fin de obtener ganancias, utilizando bienes de capital que son de propiedad privada y trabajo asalariado. Las relaciones sociales se establecen entre los capitalistas o empresarios y los trabajadores o asalariados. Los primeros son quienes dirigen la producción de los distintos bienes y servicios para obtener beneficios de su venta; los trabajadores en tanto, son aquellos que viven del salario que perciben por el trabajo que realizan para otra persona. El beneficio es el motor de inversión constante, lo cual genera una tendencia de expansión del sistema, y la alteración de su entorno.

Desde la economía política se propone, al menos, el análisis de los sistemas económicos a partir de considerar tres dimensiones fundamentales que constituyen un *enfoque tridimensional*. Por un lado, la dimensión horizontal, que refiere a la competencia, se corresponde con el aspecto de las relaciones económicas donde el intercambio constituye un papel importante. El autoritarismo, como dimensión vertical, se relaciona con el aspecto del poder, la coacción, la jerarquía y la condición de ser subordinado o superior. Por último, la dimensión temporal, del cambio refiere a la forma en que el funcionamiento de un sistema económico transforma el propio sistema (Bowles y Edwards: 1990).

Sin embargo, el enfoque tridimensional dista bastante de la visión *unidimensional*, propuesto por el paradigma económico dominante que ha guiado la toma de decisiones económicas y políticas. Para los neoclásicos, el capitalismo es una “máquina” poco propensa a los desajustes cuyas partes principales son los mercados y sólo interesa su funcionamiento “armonioso”. Este análisis parte de tres supuestos; en primer lugar, que los intercambios en los mercados son voluntarios. En segundo término, que las órdenes autoritarias desempeñan un papel poco relevante en una economía capitalista, y por último, que es imposible o poco esperable que ocurran cambios importantes en la forma en que funciona el sistema económico. Esta visión se ha consolidado a lo largo de un complejo proceso histórico que cobra fuerza con la difusión de las ideas neoliberales.

Si bien es a partir de los años ´80 que se expande el neoliberalismo como manifestación de una “teoría científica” fundamentada por la ciencia económica, cuyo supuesto central es la existencia de una realidad política única que es plausible de analizar a través de métodos científicos. Sus bases teóricas se encuentran muchos antes, ya en 1944 bajo el liderazgo del economista Friedrich von Hayek se redactó una suerte de manifiesto neoliberal cuyo propósito fue “combatir el keynesianismo y el solidarismo reinantes y preparar las bases de otro tipo de capitalismo duro y libre de reglas para el futuro...”, argumentando que el igualitarismo, bastante relativo por cierto, promovido por el Estado de Bienestar, “destruía las libertades de los ciudadanos y la vitalidad de la

competencia de la cual dependía la prosperidad de todos” (Anderson: 2001). En paralelo, del otro lado del mar, con la prédica de Milton Friedman desde la Universidad de Chicago surgió una red institucional de fundaciones y centros de investigación para difundir los basamentos doctrinarios neoliberales. De esta manera, se conformó un saber que “no deja lugar para el debate, ya que sus aportes no son planteados como visiones parciales sino como verdades absolutas y científicamente demostradas” (Beltrán: 2005, 28).

Finalmente en la década del '80 estuvieron dadas las condiciones y la doctrina económica se plasmó en un programa de acción política (impuesto a partir de la negación de lo político) como una suerte de fatalismo que muy bien condensaba Margaret Thatcher en su sigla favorita: TINA, o sea, *there is no alternative*. El experimento neoliberal fue aceptado como una cruzada libertaria a la que cada vez se sumaron más y más adeptos de distinta laya. Las sedes privilegiadas del Nuevo Orden Mundial se constituyeron en un principio en la Inglaterra de Thatcher, en Estados Unidos con Reagan y en América Latina, en el Chile de Pinochet. Simultáneamente en forma itinerante se instaló el “cuartel general” en los ámbitos de los organismos multilaterales de financiación y en las cabeceras siempre móviles de las grandes corporaciones transnacionales.

Si el objetivo de la embestida neoliberal sigue siendo la permanente concentración de la riqueza en manos de una minoría privilegiada, el combate, por cualquier medio -incluso la destrucción ambiental y el sacrificio humano- es contra todo obstáculo que se interponga a la maximización de las ganancias. Entre esos obstáculos, claro está, ocupan un lugar central, todas las estructuras colectivas capaces de desafiar la lógica del mercado puro: sea el propio Estado, cuyo margen de maniobra se ha disminuido notablemente; los sindicatos que enfrentan prácticas que fomentan las competencias individuales y la atomización de los trabajadores; y los movimientos sociales o cualquier acción colectiva que pueda poner en cuestión el programa neoliberal.

En la Argentina y la región, en los años '90 la ciencia económica adquirió una mayor intervención en los espacios de decisión política y se consolidó como la disciplina más adecuada para abordar y explicar cualquier fenómeno de la realidad. Su fuerza simbólica es una ideología que, aún cuando se niega como tal, se expresa en una liturgia armada con palabras tramposas como "flexibilidad", "desregulación" y otras que, a través de sus connotaciones liberales, contribuyeron a dar la apariencia de un mensaje de libertad. Y más aún, logró la legitimidad necesaria sobre la base utópica de un mercado puro y perfecto y su demostración irrefutable a través de formales e ingeniosas ecuaciones y modelos que todo lo pretenden explicar y predecir.

En las últimas décadas, en el marco de la expansión del neoliberalismo, la discusión en torno a la naturaleza se ha insertado en distintas disciplinas y, en los últimos años, ha ganado espacio en el debate público, a partir del ya inocultable deterioro del medio ambiente y del incremento de los conflictos socio-ambientales. En este marco, la explicación de los problemas y las posibles soluciones desde la perspectiva neoclásica toman forma, principalmente, en la economía ambiental.

## **La problemática ambiental desde el paradigma dominante**

Si bien, a lo largo de la historia de la humanidad, la naturaleza ha sufrido los impactos de las distintas formas de producción y usos que las civilizaciones han efectuado de sus recursos. La expansión del sistema capitalista se ha asentado en un proceso de degradación y sobreexplotación global de los ecosistemas, de sus organismos vivos, tales como los árboles, los insectos, los animales y los elementos inertes como los nutrientes y el agua; en pocas palabras de la biósfera.

José Montes y Enrique Leff señalan que la creciente producción de mercancías orientadas a la “*maximización de los beneficios económicos en el corto plazo*” ha producido la expansión a escala planetaria de “efectos físicos provenientes de la racionalidad social, tecnológica y de consumo del proceso económico prevaleciente” entre los que se encuentran la “contaminación atmosférica de suelos, aguas, ríos, lagos y mares, degradación ambiental por medio de los procesos de deforestación, erosión, desertificación, pérdida de fertilidad de los suelos y de diversidad de recursos bióticos” (Montes y Leff: 2000, 2).

En palabras de Polanyi el “*sistema de mercados autorregulados*” dio paso al surgimiento de una economía *desenraizada*, separada de otras instituciones sociales, con la que se somete a la sociedad a sus majestades: el mercado y la propiedad privada. Para el autor, una mercancía es aquella que ha sido producida para ser vendida en el mercado, por lo que el trabajo, la naturaleza y el dinero son *mercancías ficticias* ya que no fueron producidas para este fin. La *ficción* de los mercados autorregulados necesita convertir a los seres humanos y a la naturaleza en mercancías, lo que pone en peligro tanto a la sociedad como al medio ambiente. Es decir, el principio de organización vital de la sociedad se sustenta en una *mentira*. (Polanyi: 2007)

En esta afirmación de Polanyi hay una advertencia y una poderosa crítica a la defensa que realizan los economistas clásicos y neoclásicos del sistema económico capitalista. Bowles y Edwards explican que dicha defensa se sustenta, entre otras cosas, en la promesa del sistema de lograr el progreso técnico y la utilización racional de los recursos; ya que “el resultado de la codicia privada regulada por los mercados competitivos sería una abundante producción de bienes y servicios en beneficio de todos”. (Bowles y Edwards: 1990, 265) Para los neoclásicos, el capitalismo es un sistema eficiente ya que la maximización de los beneficios hace que los empresarios procuren la menor utilización de los factores escasos, que tienen un precio. Es así que durante décadas el eje de análisis desde esta mirada estuvo centrado en el progreso, a partir del crecimiento económico guiado por la innovación tecnológica ilimitada.

Sin embargo, en los últimos años la fantasía del crecimiento económico ilimitado pareciera chocar con la realidad del agotamiento de los recursos naturales no renovables, la degradación ambiental y con enormes problemas socio-ambientales. A partir de los años '70, principalmente, en las sociedades industrializadas se expanden distintas concepciones teóricas sobre el medio ambiente, y en paralelo, a partir de dichas concepciones, surgen una serie de propuestas tendientes, mayormente, a reconciliar las formas de producción con la naturaleza, o al menos mitigar sus principales impactos.

Entre las perspectivas sobresale, por la posición hegemónica que adquiere, la economía ambiental con un claro sustento en el marco epistemológico neoclásico y sus herramientas ligadas a los mecanismos de mercado, la oferta y demanda, los costes

marginales y los análisis de costo-beneficio. Las propuestas que realizan sus referentes tienen en común la creencia de que en una economía de mercado la forma en que se utiliza la naturaleza se relaciona con que al no tener una valuación económica, expresada en un precio adecuado, no existen incentivos para limitar el uso y la degradación de los recursos. Se recurre así a la “*tragedia de los bienes comunes*”, en donde predomina la creencia de que los objetos que no tienen dueños serán abusados. (Gutman: 2000)

Desde esta mirada, el modelo de gestión ambiental tiene, al menos, dos enfoques: los derechos de propiedad y el balance de materiales. Por un lado, desde el enfoque de los derechos de propiedad, se entiende que los impactos sobre el medio ambiente se pueden mitigar a partir de la redefinición de la estructura de los derechos de uso de los recursos. Para lo cual, no se requiere de intervención gubernamental, ya que si los derechos de propiedad están definidos y son transferibles, los agentes tienen incentivos para usar de modo eficiente los recursos. Desde este enfoque, los impactos sobre la naturaleza se enmarcan en las conocidas externalidades, es decir en los costes o los beneficios no compensados en el precio de un producto que recaen sobre la sociedad y el medioambiente.

Las externalidades se ubican en las llamadas *fallas del mercado* relacionadas con los mercados incompletos, la existencia de bienes de libre acceso, bienes comunes, etc. Desde esta mirada las externalidades o daños externos al no estar incluidas en la situación financiera de una empresa, impiden que los precios en el mercado alcancen una solución eficiente en el sentido de Pareto<sup>79</sup>; ya que los precios sólo muestran los costes marginales privados de producción y no los costes sociales. Las externalidades pueden ser positivas (cuando los individuos acceden a beneficios que, a priori, no se han contemplado y pagado) o negativas (cuando los agentes soportan costos adicionales).

El enfoque toma como base el llamado Teorema de Coase (1960) que parte de los siguientes supuestos: la existencia de mercados de competencia perfecta; de agentes racionales que maximizan sus utilidades y que negocian en forma libre para llegar a acuerdos eficientes; la no existencia de efectos de la riqueza, etc. Por el cual, se establece un precio tanto a los daños como a los beneficios que lleva, afortunadamente, a la asignación óptima de los recursos naturales o de consumo. (Pearce y Turner: 1995) El teorema señala que se puede arribar al óptimo tanto si, por ejemplo, el agente contaminador le paga a la sociedad damnificada por los daños acaecidos como si la sociedad afectada le paga al contaminador para que deje de efectuar o reduzca, al menos, la acción contaminante. Por lo que, el sistema económico puede internalizar los costos ecológicos así como las preferencias de las generaciones futuras, asignando derechos de propiedad y estableciendo precios de mercado a los recursos y servicios ambientales<sup>80</sup>; de manera tal que el deterioro ambiental producido, más que ser un peligro para la conservación de la biósfera, se convierte en el nivel de contaminación óptimo. Sin embargo, en todo caso, la negociación entre los actores sociales y agentes

---

<sup>79</sup> El óptimo señala una situación en la que no es posible beneficiar a más elementos de un sistema sin perjudicar a otros.

<sup>80</sup> Refiere a los beneficios que obtienen los seres humanos como resultado de las funciones de los ecosistemas. Entre los cuales se encuentran el control del clima.

económicos no puede plantearse como una “solución” cuando existan daños ambientales irreversibles, valores inconmensurables, posibles afectados en el futuro, etc.

De esta manera, el pensamiento dominante mantiene como bandera la mercantilización extrema y el avance del sistema capitalista a lugares no imaginados, incluso como solución a las problemáticas ambientales. Luego de computar los costos o beneficios a sus responsables garantiza el funcionamiento de la lógica del mercado. La intención de procurar la internalización monetaria de las externalidades se basa en la premisa de que es el contaminador quien tiene que afrontar los costos, lo cual favorecería, nuevamente, un uso más racional de los recursos por parte de la sociedad y los agentes económicos. Para lograr la internalización, se desarrollan una larga lista de técnicas “auxiliares” como impuestos, subsidios, tarifas, etc.

Por otro lado, el enfoque de balance de materiales, considerada revisionista, si bien entiende que la contaminación es una *falla del mercado*, considera que para procurar niveles aceptables de calidad ambiental es necesaria la intervención gubernamental mediante herramientas de regulación e incentivos económicos. (Pearce y Turner: 1995)

Las políticas de control se valen de impuestos como de medidas de regulación; pero las alternativas impositivas, por ejemplo el cobro de impuestos a los vertidos según unidad contaminante han sido menos desarrollados, aunque en la región la Comisión Económica para América Latina está avanzando en propuestas en esta línea. El cobro de impuestos tiene como referente inmediato los aportes de Pigou, para quien el cobro de impuestos permitía asumir las externalidades, en donde el impuesto fuera igual al costo externo marginal<sup>81</sup> en el nivel aceptable de contaminación.

En general, las políticas de control han priorizado el establecimiento de regulaciones que adoptan la forma de estándares que implican niveles de concentración ambiental para los elementos contaminantes. Lo cual demanda, entre muchas cosas, la creación de agencias de control que supervisen las acciones de los agentes contaminadores.

A su vez, en forma similar, surgen entre las herramientas los permisos de contaminación que a diferencia de los estándares se pueden comercializar. De esta manera, por ejemplo, mientras se impone en el ámbito internacional que los objetivos obligatorios y cuantificados de limitación y reducción de gases del efecto invernadero, enmarcados en el Protocolo de Kyoto<sup>82</sup>, constituyen un avance en la lucha contra el calentamiento global. Cobran fuerza distintos mecanismos como el Comercio Internacional de Emisiones (CIE), el cual surge de la posibilidad que tienen los países de transferirse recíprocamente sus autorizaciones de emisiones. El argumento que justifica esta operación es que hay que premiar “con la oportunidad de negociar los excedentes con respecto a las metas comprometidas en un mercado de transacciones, que establecerá por el juego de la libre oferta y demanda el valor de esas reducciones excedentes” (Argerich: 2009, 86).

---

<sup>81</sup> Es decir, el daño provocado por una unidad marginal de contaminación.

<sup>82</sup> El protocolo contempla las siguientes emisiones de gases de efecto invernadero: dióxido de carbono, metano, óxido nitroso, hidrofluorcarbonos, perfluorcarbonos, y hexafluorcarbono de azufre.

De este modo, las propuestas, apenas esbozadas, no cuestionan el modo de producción capitalista ni los patrones de consumo como ejes del deterioro ambiental, por el contrario, en el caso de la contaminación apuntan a la creación de mercados donde se puedan comercializar tanto la capacidad de disolución del medio ambiente, como su opuesto la contaminación. Es así que el sistema de mercado luego de convertir a la naturaleza en una mercancía ficticia encuentra “que el problema del mal uso de radica en que no es un objeto económico, en que no tiene precio de mercado. Si algo es, pero no es, debe ser. Por lo tanto, el ambiente natural no tiene un precio de mercado, pero... ¡debería tenerlo!” (Gutman: 2000, 146).

Por lo que se destinan grandes esfuerzos para lograr la valoración económica de los recursos naturales y de la preservación del medio ambiente, en tanto oferente de espacios de recreación, banco genético, paisaje, etc. En esta línea se observa el intento de modificar los Sistemas de Cuentas Nacionales<sup>83</sup> para incluir los costos de la calidad ambiental y los servicios ambientales. Aunque, aún los métodos de valuación se encuentran en un estado incipiente.

Además nos interesa resaltar dos elementos más del análisis que ofrece la economía ambiental. Por un lado, el giro que realiza en relación a los residuos donde la discusión pasa a centrarse en su distribución y se deja de lado de que son los residuos, como sostiene Gutman no explica “por qué y cómo entra en el proceso productivo y cuándo y bajo qué forma se presenta como residuo no es, como la experiencia lo muestra, un fenómeno naturalmente definido sino económicamente condicionado”. Se olvida en que en muchos casos, son las estrategias empresariales y los patrones de consumo las que dicen cuando un objeto cualquiera es desechado como residuo, lo que no se vincula, generalmente, a la pérdida de sus cualidades como valor de uso (Gutman: 2000, 147).

El otro elemento refiere a la capacidad de extracción de los recursos, un punto en el que pareciera, desde esta perspectiva, que no existieran mayores problemas porque al existir mercados constituidos los precios tienden a autorregularse. Para lo cual, se utilizan distintas herramientas tendientes a establecer la tasa de explotación adecuada; como el modelo de Hotelling (1931) que determina la pauta de explotación de un recurso no renovable, desde el momento que se contempla hasta que se agota, señala así el horizonte en que sucede y los precios. Entiende que al ajustarse los precios, se garantiza la existencia de un flujo positivo de oferta del recurso.

Frente a la creciente problemática ambiental y su relación directa con la actividad económica y los modos de producción se consolida una perspectiva vinculada, al pensamiento neoclásico y neoliberal. Desde esta visión se vuelve a legitimar al mercado, como institución central, *desenraizada* de la sociedad. Se transforma a la naturaleza en una *mercancía ficticia* y se la somete a dicha institución sacra.

Al contrario de lo que argumenta la concepción neoclásica, el capitalismo establece una relación ineficiente con el ambiente ya que la búsqueda de beneficios demanda en forma intrínseca la explotación de la fuerza de trabajo y de la naturaleza. Si bien, las

---

<sup>83</sup> En 1993 el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas recomendó la adopción de los Sistemas de Cuentas Nacionales como norma internacional para la elaboración de las estadísticas, con el fin de favorecer la integración de las estadísticas conexas, etc. (Resolución 1993/5)

herramientas que provee la economía ambiental puedan *paliar* algunos de los impactos, a nuestro entender se torna necesario discutir las reglas de juego del sistema, las formas de producción y los patrones de consumo. Consideramos que el capitalismo genera una contradicción irresoluble con la naturaleza por lo que no puede detener el proceso de degradación.

La problemática involucra los derechos humanos de las poblaciones de ésta y las futuras generaciones, por lo que las “soluciones” no pueden quedar en manos de los agentes económicos privados, sujetos a las lógicas de los mercados. Demanda el esfuerzo por deconstruir estructuras naturalizadas, romper con el *capricho* del crecimiento ilimitado, e intentar pensar otros paradigmas productivos; otros mundos que incluyan a los hoy excluidos o ausentes.

### **Alternativas en construcción, lecciones de la diversidad**

Esos ausentes de la historia, la “gente sin historia” Wolf (1987), quienes están gestando la alternativa a la expansión del “fascismo social”<sup>84</sup>, a la depredación ambiental, al egoísmo transgeneracional y a un mundo para pocos. La resistencia viene de los sectores más periféricos del sistema -trabajadores rurales, comunidades indígenas, trabajadores desempleados- que en América Latina fueron organizándose en diversos movimientos sociales en países como Brasil, México, Guatemala, Ecuador, Bolivia, Chile y Argentina, cuyas proyecciones regionales han dado lugar a nuevas alianzas cada vez más amplias<sup>85</sup>.

La ofensiva del capital sobre la naturaleza expresa un desequilibrio del sistema que es interpretada por muchos analistas como una fase terminal, la “crisis civilizatoria” (Borón, A. 2009, Beistein, J. 2009, Wallerstein, I. 2008, Lander E. 2010). Es una crisis del sistema económico que afecta diferentes ámbitos productivos y reproductivos, pero es también una crisis política que requiere la puesta en marcha de algo nuevo. Según el economista alemán Elmar Altvater (2005) las posibilidades de continuidad del sistema capitalista se encuentra ante límites externos, especialmente la crisis energética y límites internos de los cuales su más acabada expresión es la crisis financiera. Finalmente admite que el límite podría estar dado por un cambio de rumbo que derive en propuestas innovadoras que impongan un sistema diferente. En la búsqueda de alternativas creíbles han surgido numerosos movimientos opositores tanto en los países centrales como en los periféricos. Como señala David Harvey (2008) se trata de movimientos diversos y dispersos que no corresponden a la estructura de lucha organizada por trabajadores predominante hasta la década de 1980. Aún cuando no se descarta su potencial y su

---

<sup>84</sup> Esta categoría la retomamos de Boaventura De Souza Santos (2001): “El fascismo societario está formado por una serie de procesos sociales mediante los cuales grandes segmentos de la población son expulsados o mantenidos irreversiblemente fuera de cualquier tipo de contrato social”

<sup>85</sup> Consideramos entre otras: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) / Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) / Consejo Indígena de Centro América (CICA) / Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) / Conferència de Nacions sense Estat d'Europa (CONSEU) / Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala / Movimientos indígenas, originarios, campesinos, ambientalistas y sociales de América, África, Asia y Europa / Vía Campesina .

futura resurgencia, las formas de resistencia prevalecientes hoy, aparecen más difusas que las caracterizaron otras etapas centradas en el enfrentamiento entre capital y trabajo y en una lógica de acumulación por reproducción ampliada.

Uno de los objetivos comunes y trascendentes de estos movimientos, nacidos en las últimas décadas, puede resumirse en el desafío al poder global que ha condenado a ciertas regiones del planeta al doble rol de transferencia inversamente direccionada: de proveedoras de la riqueza de sus recursos naturales en una dirección, y en sentido contrario, de receptoras de los desechos contaminantes. Esta configuración ha sido central al desarrollo capitalista desde sus orígenes, pero, durante mucho tiempo, la visión eurocéntrica opacó la relación constitutiva entre el capitalismo y el colonialismo, diluyó la importancia del papel de la naturaleza en el proceso de la formación de riqueza y excluyó de la participación en su desarrollo a los agentes extraeuropeos. (Coronil, F., 2000).

Para enfrentar los poderes del neoliberalismo luchan desde organizaciones socioterritoriales por la recuperación de los bienes comunes reactivando antiguas concepciones de insurgencia contra colonialistas, abrevan en ancestrales tipos de relaciones sociales y formas de convivencia. Surgen a partir de sus propias historias pero las trascienden en acciones colectivas que proponen objetivos comunes, proyectos políticos que enfrentan a la globalización hegemónica del neoliberalismo. La creciente articulación de los movimientos indígenas y campesinos latinoamericanos pone de manifiesto una construcción política, reforzada en ciertas oportunidades con la intervención de Organismos No Gubernamentales y también con el aporte de ciertos actores sociales que incluye a intelectuales comprometidos con ese proyecto.

El principio organizativo es en muchos casos la reivindicación de una identidad hostigada por siglos de dominación. Sin embargo, en la medida en que la identidad sea considerada sólo un punto de partida, se supera la falsa opción entre el principio del reconocimiento (por la diferencia) y el principio de la redistribución (por la equidad). Es necesario advertir que, como señalara Nancy Fraser “la reivindicación de la diferencia despojada de su contenido político, deja de lado el reclamo por mayor justicia en la distribución de los recursos económicos” (Fraser: 2000: 126).

Si la identidad se concibe como una esencia y un fin en sí misma, se constituye en la única bandera de lucha y corre el riesgo de diluirse en una acción particularista e ineficiente. Por el contrario, es válido recurrir al fundamento primario de la identidad desde la perspectiva de “un uso estratégico del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible” (Spivak, G 1998). Esta lectura libera de discutibles o falsas opciones y afirma el carácter político, y por lo tanto optativo<sup>86</sup>, de la pertenencia identitaria, que ha llevado a numerosos autores a preferir el término “identificaciones” al de “identidades”.

Por lo mismo, es imprescindible seguir insistiendo en la lucha política por la vulneración de derechos que son específicos de los grupos indígenas y que plantean la necesidad de que existan acciones directamente dirigidas hacia ellos y organizaciones

---

<sup>86</sup> Eric Hobsbawm (2002) sintetiza la idea de este modo: “Las identidades se parecen más a una camisa que a la piel”

que no dejen de actuar en relación con su reivindicación específica. Según los informe del PNUD sobre el desarrollo humano, la identidad indígena es un marcador de desventajas en muchos países. En América Latina, por ejemplo, la expectativa de vida en países como Guatemala, con más de la mitad de población indígena, muestra una brecha de 13 años a favor de la población no indígena. En Bolivia, la tasa promedio de acceso al agua corriente es del 49% para los habitantes que utilizan la lengua indígena y del 80% para el resto. Vale aclarar que estos datos son posteriores a la heroica lucha por el agua llevada a cabo por campesinos e indígenas en Cochabamba en el año 2000<sup>87</sup>.

Cada vez tienen más presencia los grupos indígenas organizándose no sólo tras el reclamo de sus derechos culturales, sino también expresando la urgencia de acciones para resguardar el patrimonio de los recursos naturales, gas, petróleo, oro, bosques, agua, ante la “voracidad empresarial” manifiesta en regiones donde la presencia indígena es importante. La explotación social está totalmente ligada a la explotación natural, de diverso sentido pero de la misma relevancia. Ya no se trata de privatizaciones ni del achicamiento de los Estados, sino de algo más complejo que pone en juego el papel del continente en las actuales estrategias de acumulación de capital. El derecho a la diferencia, como derecho cultural fundamental y la defensa de los recursos naturales están en la base de un nuevo formato de acción política que articula cuestiones de reconocimiento y de redistribución.

La posibilidad de exigir el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas cuenta, desde septiembre de 2007, con un importantísimo instrumento legal: la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que da cobertura a casi 400 millones de personas en el mundo entero. Pero, como ya ha sucedido en algunos países con el Convenio 169 de la OIT, muchas organizaciones indígenas dejan entrever cierto escepticismo en cuanto a su exigibilidad y su cumplimiento. De hecho no es una cuestión menor que los países donde los aborígenes reclaman vastas tierras con ricas reservas, como EE.UU., Canadá, Australia y Nueva Zelanda no hayan adherido a esta histórica Declaración que fue discutida por más de veinte años antes de ser aprobada. La Declaración reconoce los derechos colectivos, la identidad, el territorio y la autonomía de los pueblos. En Argentina las organizaciones indígenas se manifestaron conformes aunque advirtieron que entienden que el único modo de garantizar que la Declaración sea aplicada es que existan comunidades organizadas que luchen por esos derechos.

En la provincia de Neuquén, muy cerca de Cutral-Có, donde en 1996 surgieron los primeros piquetes de trabajadores expulsados por la ola privatizadora de tierras y recursos<sup>88</sup>, tiene lugar una disputa de la comunidad mapuche Lonko Purán contra la

---

<sup>87</sup> Como parte de las políticas privatizadoras impulsadas por el Banco Mundial para América Latina, en 1999 el gobierno boliviano resuelve conceder a la trasnacional Bechtel (Aguas del Tunari), la facultad de gestionar y distribuir toda el agua de la ciudad de Cochabamba y alrededores.

<sup>88</sup> En Argentina la privatización YPF condujo a despidos masivos (la nómina de 5000 obreros fue reducida a 500 obreros) así como a un aumento significativo en la ganancia. Esta combinación de crecimiento económico en focos privatizados de desempleo y marginación, ha transformado la forma en la que muchos argentinos se relacionan con su país. Uno de los trabajadores que fue despedido de la compañía de petróleo expresa este sentimiento de alienación: “Antes iba a acampar o a pescar; ahora escucho que Ted Turner está aquí, Rambo por allá, Terminator en otro lado. Y me digo, no, ésta no es mi Argentina” (*New York Times*, enero 1998). Citado en Coronil, F. (2000)

Apache Corporation, empresa petrolera que ha obtenido desde 2006 concesiones de los estados provinciales por diez años de explotación sobre una superficie cercana a los 12.000 km<sup>2</sup> repartidas entre Neuquén, Río Negro, Tierra del Fuego y Mendoza. Amparándose en la legislación provincial, en la normativa internacional reconocida por la Constitución Nacional como el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas la comunidad persistió, con un fallo judicial a favor de los tribunales de Zapala, en su negativa a dar acceso a la empresa a uno de los yacimientos ubicado en sus tierras ancestrales. En el conflicto, que aún tiene un final abierto, juegan un rol importante los poderes provinciales que actúan en complicidad con la empresa transnacional, impidiendo, como lo han hecho en muchísimas oportunidades, que los pueblos originarios logren la permanencia en sus tierras y el control de los bienes naturales. Toda una ironía: la empresa Apache Corp. expresa en su página web ([www.apachecorp.com](http://www.apachecorp.com)), en el link *Ciudadanía Corporativa*, el lema: “Hacer del mundo un lugar mejor” y anuncia acciones para “promover la reactivación de los pueblos rurales de la provincia de Neuquén que sufren la declinación de sus poblaciones y la reducción de las oportunidades económicas” y recurre al “maquillaje verde” del capitalismo “organizando actividades de promoción del cuidado medioambiental y de reducción de la huella ecológica”.

Estas pequeñas victorias se agigantan si se toma en cuenta la desproporción del poder de los “contendientes”, formas inéditas de movilizar las estrategias de acción que encuentran respaldo en el enfoque de los derechos humanos. Sin duda requieren en forma urgente la alianza con todos los sectores que compartan el impostergable objetivo político de proponer alternativas de convivencia a la crisis sistémica del capitalismo.

Muchos grupos surgidos de reivindicaciones puntuales y localizadas están transformándose en movimientos contra-hegemónicos implicados en redes mundiales, mientras van definiendo metas eminentes en el entendimiento de la urgencia de soluciones globales para los problemas globales. Las nuevas formas de resistencia están planteando la necesidad de una radicalización política que es necesariamente anti-capitalista. Si bien en sus orígenes, algunos de los movimientos sociales más importantes se movilizaron para enfrentar una *apropiación desigual* antes que a la *afectación* de la naturaleza (Fernández, 2008) cada vez se avanza más en la comprensión, tan anticipada por Rosa Luxemburgo, de que la naturaleza es la última frontera de expansión del capital, y es también el límite previo al colapso.

No estamos afirmando que esta concepción sea común a todos los movimientos sociales y sindicales que emergieron en las últimas décadas, pero resulta fuertemente significativo que algunos de los más representativos han comenzado un viraje en consonancia con las formulaciones académicas que advierten acerca de la irrupción de una estrategia del capital, la llamada “economía de desposesión”<sup>89</sup> (Harvey, 2008). En

---

<sup>89</sup> Concepto acuñado por David Harvey que califica el proceso de acumulación característico del neoliberalismo impuesto a través de represión y consenso, logrado este último mediante un aparato conceptual que permitió naturalizar la ejecución de medidas drásticas como desregulaciones políticas, liberalización económica, privatización de los bienes públicos y propiedades nacionales. Implica el

lo que puede ser caracterizado como el asalto final del capital a la llamada “naturaleza”, las principales resistencias a este modelo depredador, a este proceso de acumulación por desposesión, ocurre en pueblos y comunidades campesinas e indígenas en todo el planeta, particularmente en el Sur. (Lander, 2010)

Para el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil surgido a mediados de los años '80, la ocupación de tierras fue el núcleo organizativo original, sin embargo la reforma agraria ya no es el principal eje de reivindicación del Movimiento. En el último Congreso del MST, celebrado en Brasilia en 2007 se replantearon estrategias. Según las mismas, el proyecto de reforma agraria, por el que pasaron veinte años luchando, se agotó. Ahora se reformulan la lucha y cambian las tácticas: *"Nosotros no tenemos condiciones de vencer en esta batalla por la preservación del medio ambiente si no conseguimos involucrar al conjunto de la sociedad brasileña"*, señaló Gilmar Mauro, uno de sus dirigentes, que advirtió acerca de los riesgos del monocultivo forestal para la producción de pasta de celulosa que resta superficie a las tierras destinadas a la producción de alimento.

*Es necesario que la gente entienda que un eucalipto consume 30 litros de agua por día del primero al séptimo año de vida, cuando lo cosechan. Quiere decir, que las consecuencias serán gravísimas para el medio ambiente. La humanidad corre peligro y eso es lo que queremos discutir con la gente. Mientras nosotros estamos mirando nuestro pedacito de tierra, tras la conquista de un asentamiento, están siendo destruidos los recursos naturales en todo el mundo.<sup>90</sup>*

Ya no se enfrentan a un latifundista individual, el MST tiene en claro que los oponentes son mucho más fuertes, cuentan con más recursos, mejores relaciones con los Estados y apuestan a controlar la vida. Se trata de grupos corporativos transnacionales ligados a los agro-negocios, a la industria automotriz, a la explotación petrolera y los cultivos para la producción de agro-combustibles, que despliegan sus actividades con la complicidad de Estados débiles y/o corruptos. La última batalla se está librando contra la admisión de los organismos estatales de bioseguridad del cultivo de arroz transgénico, con el plus de herbicidas contaminantes que lo acompañan. Sus víctimas son los pequeños y medianos agricultores que producen el 70% de los alimentos para consumo del mercado interno, quienes están bajo la amenaza de grandes multinacionales como Monsanto, Syngenta, Dupont, Dow, Basf y Bayer, en la expansión de la producción de agroenergía y organismos genéticamente modificados para lo cual van por los recursos naturales y la biodiversidad. En síntesis, sufren las mismas políticas que se dan en el resto de América Latina: apropiación del territorio, de los bienes naturales y del trabajo, lo cual representa mayor concentración de tierra, agua, renta y poder.

---

pasaje de un modelo de acumulación por reproducción ampliada a el modelo de acumulación por desposesión.

<sup>90</sup> Entrevista de Guilherme Evelyn reproducida por Raúl Zibechi en “MST Crear las bases de un mundo nuevo” septiembre de 2007 [http://www.cipamericas.org/es/archives/960#\\_ftn9](http://www.cipamericas.org/es/archives/960#_ftn9)

En nuestro país, el avance del modelo agroexportador, la explotación de la riqueza minera y de los hidrocarburos, ponen en riesgo el futuro. También ha surgido un movimiento campesino cuyo núcleo más visible es el MOCASE de la provincia de Santiago del Estero. En este caso tampoco la identidad motoriza la lucha reivindicatoria, aún cuando muchos integrantes son indígenas, ya que hay registrados miembros de las comunidades Tonocoté, Diaguita, Lule y Vilela. Es una organización cooperativa que desde 1989 vienen luchando para regularizar la propiedad de la tierra que poseen y trabajan desde hace muchísimos años. Se renueva la discusión de principios jurídicos impuestos por una legislación que privilegia el derecho de propiedad por sobre el derecho de posesión, y además el tema reiterado de las transferencias de propiedad pública (fiscales) a propiedad privada. No obstante, para ellos “el principal problema no es necesariamente la cuestión de la titularización de las tierras ancestrales sino el modelo agropecuario que es el verdadero origen de los desalojos, la represión y el empobrecimiento de las tierras que están sometidas, entre otras cosas, a una deforestación brutal.”<sup>91</sup>

Junto con el Movimiento Nacional Campesino e Indígena de Argentina (en total unas 15 mil familias en siete provincias) varias agrupaciones están bregando por la soberanía alimentaria, es decir el derecho a seguir produciendo sus alimentos mediante actividades que garanticen el equilibrio medioambiental y respondan a la necesidad del cuidado de la biodiversidad. La propuesta que enuncian, enfatiza que

*El acceso a la tierra y el vínculo de la tenencia con el uso productivo no son suficientes si no hay una mirada estratégica puesta en la calidad de vida de la familias campesinas: el acceso al agua potable y para la producción, el acceso a los servicios de salud y previsión social en el campo, la protección de los derechos laborales de los trabajadores semi-asalariados y asalariados, la educación, los caminos, el acceso a la energía, el desarrollo de las energías renovables, y los medios de comunicación.*<sup>92</sup>

Todas estas iniciativas que implican una transformación revolucionaria se inscriben en un camino cuyo punto más elevado ha sido alcanzado por la vía política en países como Ecuador y Bolivia, donde se incorporó la concepción ancestral del *sumak kawsay*, (en quechua Buen Vivir o vida en plenitud), a las nuevas Constituciones de 2008 y 2009, respectivamente. No se trata de una caída en el relativismo, sino en una oportunidad para desplegar un humanismo que desafía la racionalidad occidental, que, en esta última etapa del desarrollo capitalista, ha apelado a un supuesto principio de “justicia” basado en las leyes del mercado sustentado en ficciones que sólo han mostrado su eficiencia como herramientas conceptuales para la dominación de los hombres y la depredación ambiental.

---

<sup>91</sup> Entrevista de Página/12 a dirigente del MOCASE, 14/11/2007

<sup>92</sup> Manifiesto de Abril de 2008: Nuestra Visión de la Reforma Agraria. Movimiento Nacional Campesino e Indígena / Unión de Trabajadores Rurales sin Tierra de Mendoza (UST) / Unión de Jóvenes Campesinos de Cuyo (UJoCC) / Movimiento Campesino de Córdoba / Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE), Movimiento Campesino de Misiones / Red Puna Jujuy / ACoCaL Salta / Asociación de Productores Familiares de Florencio Varela (APF), Familias Productoras de Cañuelas / Asociación Cirujas (La Matanza).

En Ecuador, la CONAIE, Confederación de Naciones Indígenas de Ecuador, uno de los movimientos sociales más importantes del país, con un peso político decisivo, ha dado su apoyo crítico a la aprobación de la Constitución del 2008. Aún cuando sostienen que no se han incorporado claramente su texto los nuevos derechos de las nacionalidades y pueblos indígenas. Asumen como un logro la inclusión del *sumak kawsay* que significa un verdadero cambio de paradigma, una concepción que reinterpreta la relación de los hombres entre sí y con la naturaleza; se construye a partir del respeto por la igualdad fundada en la justicia social tanto productiva como distributiva y desde la revalorización de la diferencia de los pueblos y sus culturas. A modo de ejemplo consideremos el Art. 275.-de su Constitución: “El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*. El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza”.

En Bolivia, un país con 62% de población indígena, el nuevo texto constitucional fue ratificado con el 62% de los votos. Su Preámbulo instauro:

*Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.*

Los conceptos básicos que han fundado la concepción capitalista de la economía están siendo rechazados desde estos saberes renacidos a la luz del fracaso estrepitoso que se plasma en la crisis mundial. El ideal de progreso que omnicomprensivamente se impuso en la Modernidad legitimó el desarrollo como meta y yendo tras él la humanidad perdió el rumbo y está cerca del abismo. Algunos economistas que suscriben que es preciso y urgente revisar las bases de es paradigma se sienten compenetrados en lo que ya se afianza como alternativa al pensamiento económico dominante.

*La economía para el Buen Vivir, por lo tanto, debe dar cuenta de la integralidad de los ciclos de producción y reproducción, asegurando condiciones para que todos los ciclos de vida se reproduzcan. Ese es el principio y el fin de la economía. Lo que necesitamos ahora, entonces, es avanzar en visiones integrales sobre la economía que recuperen el conjunto de relaciones y de recursos que se movilizan en estos círculos de producción, de reproducción y de creación de riqueza, que para nada están circunscritos sólo al mercado, ni a aquello que se transa o se mide en dinero. Por eso una perspectiva de diversidad económica resulta inherente a la construcción del Buen Vivir: supone el registro de las experiencias diversas de producción y reproducción que están presentes aquí y ahora y*

*que son la base para hacer viable la transformación, actuando con un sentido de reconocimiento y el fortalecimiento de esa diversidad. (León T., M.: pp24)*

Son estas las lecciones de la diversidad aludidas por Elmar Altvater que pueden estar poniendo los límites del capitalismo. Aunque anticipado en las visiones, casi solitarias, de José Carlos Mariátegui o de Rodolfo Kusch, el renacer de la América Profunda, tomó por sorpresa a buena parte de la izquierda latinoamericana que no supo ver su potencial revolucionario.

Hasta aquí hemos mencionado algunos ejes de las alternativas vitales que surgen del ámbito latinoamericano y estamos lejos de dar cuenta de muchas otras luchas en otros países de la región, protagonizadas por diferentes grupos y organizaciones ante atropellos en diversos escenarios que tienen, no obstante, un denominador común. Mientras tanto, en Europa la crisis se muestra en una feroz expansión y la discusión en torno a las propuestas de alternativas críticas, permite reconocer preocupaciones ideológicamente distinguibles: una ejemplificada por algunas organizaciones ecologistas que pretenden que la cuestión de la sustentabilidad ecológica se puede circunscribir a sí misma, representada cada vez más por las corrientes del decrecimiento y quienes entienden que no puede haber opciones que no estén fundadas en una transformación radical, ya que no es posible una solución ecológica en el contexto del capitalismo.

Las teorías acerca del decrecimiento, ya esbozadas en la fase crítica del capitalismo de los años '70, han ido ganado adhesión incluso en algunos espacios latinoamericanos como México o Panamá. Pero es quizás en Francia donde ha llegado a lograr cierta institucionalización mediante la creación en 2006 del Partido del Decrecimiento y del Movimiento de Objetores del Crecimiento en 2007. Las críticas desde la izquierda se han profundizado a partir de las imposiciones de programas de ajuste que van multiplicándose en los países europeos:

*Decimos que los argumentos y propuestas decrecentistas hoy son peligrosas, en un momento en el que el capitalismo para justificar su crisis nos dice que el problema ha sido que los trabajadores/as se han pasado de la raya consumiendo. Porque con ese argumento falso se lanzan planes de recortes brutales de la capacidad de compra de los trabajadores (Grecia y más). Y esa reducción de nuestro consumo, de nuestra parte de riqueza, sirve para que ellos hagan crecer su riqueza en proporción inversa.<sup>93</sup>*

Muchos son los temas que requieren una capacidad crítica que cuestione la artillería conceptual neoliberal como expresión radicalizada del sistema capitalista que ha penetrado muy profundamente en un proceso de “colonización” subjetiva proporcional a sus efectos devastadores. Sin duda la humanidad se encuentra en una encrucijada en medio de la crisis social y económica más intensa de la modernidad. Pero el presente no debe ser identificado con el destino, y es preciso encontrar modos colectivos de acción que enhebrén voluntades antes de que sea tarde.

---

<sup>93</sup> Debate sobre “Decrecimiento o Revolución” consideraciones expresadas en la página de Lucha Internacionalista, del Movimiento por la Reconstrucción de la IV Internacional, del 30 de mayo de 2010

## Bibliografía

- Altvater, Elmar: **El fin del capitalismo**, Charla con el autor en la Casa Bertold Brecht, Fundación Rosa Luxemburgo, Montevideo, junio de 2005. Versión escrita en: [http://www.casabertoltbrecht.org.uy/joomla/index.php?option=com\\_docman&task=search\\_result&Itemid=52](http://www.casabertoltbrecht.org.uy/joomla/index.php?option=com_docman&task=search_result&Itemid=52)
- Anderson, Perry: “*Neoliberalismo: un balance provisorio*”, en Sader, E y Gentili, P. (comps.) **La trama del neoliberalismo Mercado crisis y exclusión social**, Buenos Aires, EUDEBA, 2001
- Argerich, Adriana: **Administración y desarrollo sustentable**. Catamarca, Editorial científica universitaria, 2009.
- Beinstein, Jorge: “*La crisis es financiera, energética, alimentaria y ambiental*” Entrevista realizada por Fernando Krakowiak, Suplemento Cash, Diario Pág/12, Buenos Aires, 12 de mayo de 2009
- Beltrán, Gastón: **Los intelectuales liberales: poder tradicional y poder pragmático en la Argentina reciente**. Buenos Aires, EUDEBA, 2005.
- Borón, Atilio: **Crisis civilizatoria y agonía del capitalismo. Diálogos con Fidel Castro**. Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2009
- Bowles, Samuel y Edwards, Richard: **Introducción a la economía: Competencia, autoritarismo y cambio en las economías capitalistas**. Madrid, Alianza editorial, 1990.
- Coronil, Fernando: en “*Naturaleza del colonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*” en: **La Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales**. Lander, E. (comp) Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- De Souza Santos, Boaventura: “*Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución*”. Revista electrónica EZLN, Chiapas N° 12 2001
- Fernández, Roberto: “*Naturaleza Muerta. Notas sobre escenas ecopolíticas del fin del milenio*” en **Revista Theomai. Estudios sobre sociedad y desarrollo**, Quilmes, Editorial de la UNQ, Primer semestre de 2008, Número 17, pp. 6-26
- Fraser, Nancy: “*Reconocimiento y redistribución*” en **New Left Review** N°4, Barcelona, Editorial Akal, septiembre/ octubre, 2000.
- Guilherme Evelyn: “*MST Crear las bases de un mundo nuevo*”, septiembre de 2007 <http://www.cipamericas.org/es/archives/960#ftn9>.
- Gutman, Pablo: “*Economía y ambiente*”, en Leff, Enrique (coord) **Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo**. México, Siglo XXI, 2000.
- Harvey, David: “*El neoliberalismo como destrucción creativa*” en **Realidad Económica**, Revista de Ciencias Sociales, IADE, Buenos Aires, mayo de 2008 <http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=2378>
- Hobswam, E. (2002) *La izquierda y la Política de la identidad*; en **New Left Review** N° 0. Editorial AKAL, Madrid

- Lander, Edgardo: “*Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria*”, en América Latina en Movimiento. Publicación de la Agencia latinoamericana para la Información ALAI, N°452, feb. 2010, Año XXXIV, II Época
- León T., Margarita: “*Reactivación económica para el Buen Vivir: un acercamiento*” en América Latina en Movimiento. Publicación de la Agencia latinoamericana para la Información, ALAI, N°452, feb. 2010, Año XXXIV, II Época  
<http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=2665>
- Montes, J. y LEFF, E.: “*La perspectiva ambiental del desarrollo del conocimiento*”, en Leff, Enrique (coord) **Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo** México, Siglo XXI, 2000
- Polanyi, Karl: **La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo**. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007
- Quijano, Aníbal: “*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*”, en **La Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas, E. Lander (comp), Buenos Aires, CLACSO, 2000
- Sader, Emir: **O quê Brasil è este?** Ed. Atual, São Paulo, 2002
- Spivak, Gayatri Chakravorty: “*Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía*”, en: **Debates Post Coloniales**. Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán Rossana (comp.). La Paz, Ediciones Aruwiyiri, 1988
- Wallerstein, Immanuel: “*El capitalismo llega a su fin*” Entrevista de Antoine Reverchon en **Le Monde diplomatique** s.d. Publicado en **Realidad Económica**, Revista de Ciencias Sociales, IADE, Buenos Aires, octubre de 2008
- Wolf, Eric: **Europa y la gente sin historia**, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987

***Repensar la moneda: dos experiencias de moneda social y su aporte en la construcción de una nueva sociabilidad, en busca de `otra economía`.***

Mg. Sc. Ricardo Orzi

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre el estatus conceptual que tiene hoy la moneda - considerada por la teoría dominante en su rol de medio facilitador de los intercambios y como reserva de valor-, a partir del estudio de dos casos sobre moneda social que funcionan actualmente en la Argentina.

Nuestro propósito es aportar a la resignificación conceptual de moneda, entendiéndola como lazo social. Como un complejo entramado de relaciones sociales, que como fundamento de la cohesión social, colabora en la reproducción del sistema del cual forma parte.

En este sentido, repensar a la moneda social como lazo social nos permitirá observar los cambios que propicia en relación a las disposiciones sobre la producción y el trabajo; y su potencial colaboración en la creación de una lógica diferente a la dominante, sostenida en el trabajo y en la búsqueda de la satisfacción intergeneracional de las necesidades legitimadas por una comunidad, en busca de una nueva sociabilidad.

Nuestro objeto de estudio estará delimitado por dos experiencias de creación y gestión de moneda social en la Argentina - los 'Puntos' de la 'Economía Naturalista de Venado Tuerto' y los 'SOLES' del Banco de Horas Comunitario de Capilla del Monte-, considerados como instituciones de la economía popular, que pueden participar en la construcción de una Economía Social y Solidaria (ESS).

Nos interesa analizar los cambios que estas experiencias han tenido como prácticas de la economía popular en la búsqueda de una mayor autonomía y autogestión, participación y solidaridad, los cuales -como rasgos característicos de los subsistemas de ESS- conformarán nuestros indicios para estudiar el potencial de la Moneda Social en la promoción de la Economía Social y Solidaria (EES).

Ambos emprendimientos de la economía popular revelan estrategias que, surgiendo de la necesidad, y a través de la creación y gestión de monedas diferentes de la oficial, intentan ir más allá de la emergencia, hacia la construcción de lazos más fuertes, en busca de una nueva sociabilidad.

El objetivo general de esta ponencia es aportar a la idea de que la creación y gestión -por parte de los sectores de la economía popular- de una Moneda Social, contribuye al desarrollo de 'otra economía', al fortalecimiento de una Economía Social y Solidaria (ESS) con una lógica diferente a la dominante, sostenida en el trabajo y en la búsqueda de la satisfacción intergeneracional de las necesidades legitimadas por una comunidad. Para ello resulta necesario revisar el estatus conceptual con que se ha trabajado sobre la moneda social, ya que hemos percibido que -en muchos casos-, su tratamiento responde aún a la mirada instrumental impuesta por la doctrina dominante en el pensamiento económico actual.

Nos mueve la necesidad de comprender las condiciones bajo las cuales la moneda social puede actuar al servicio de una ESS, ya que -en ocasiones- esta potencialidad se diluye en la mirada de los propios organizadores de las experiencias, así como de los que teorizan sobre ésta, quienes consideran a la moneda sólo como un facilitador de los intercambios.

Entendemos que esta forma de concebir a la moneda invisibiliza el potencial de la moneda social en la promoción de la Economía Social y Solidaria (EES).

Nuestro objeto de estudio estará delimitado por las experiencias de los mercados solidarios y la creación y utilización de moneda social en la Argentina, considerados como instituciones de la economía popular, que pueden participar en la construcción de una ESS.

Nos interesa analizar los cambios que estas experiencias han tenido como prácticas de la economía popular en la búsqueda de una mayor autonomía y autogestión, participación y solidaridad, los cuales -como rasgos característicos de los subsistemas de ESS- conformarán nuestros indicios para estudiar el potencial de la Moneda Social en la promoción de la Economía Social y Solidaria (EES).

Las experiencias de las que nos ocuparemos son el Banco de Horas Comunitario 'Olga Cossetini' y la 'Economía Naturalista de Venado Tuerto'.

El Banco de Horas Comunitario ‘Olga Cossettini’ funciona desde 1998, en la localidad de Capilla del Monte, en la provincia de Córdoba, organizándose en su origen como una cooperativa de educación por el arte, proyecto que se amplió posteriormente, hacia lo que hoy es el Banco de Horas, el cual trabaja con una moneda, el SOL, que tiene como característica distintiva el respaldo en horas de trabajo.

La ‘Economía Naturalista de Venado Tuerto’, surge en la localidad de Venado Tuerto, provincia de Santa Fe, en noviembre de 1999, como una respuesta de un grupo de ciudadanos, a la profunda crisis de desempleo que se vivía en el país y que se reflejaba con crudeza en dicha localidad. Trabajan con una moneda, los Puntos, que pierde valor con el tiempo, a través de la tecnología de la oxidación.

Ambos emprendimientos de la economía popular revelan estrategias que, surgiendo de la necesidad, y a través de la creación y gestión de monedas diferentes de la oficial, intentan ir más allá de la emergencia, hacia la construcción de lazos más sólidos, en busca de una nueva sociabilidad (Coraggio, 1998 y Bombal, 2003).

En función de ello, trabajaremos sobre los siguientes aspectos, que sintetizan nuestros objetivos de esta investigación:

- La necesidad de un abordaje multidisciplinario para estudiar la complejidad del fenómeno monetario -y en especial la co-existencia de monedas sociales en un contexto de hegemonía de las monedas nacionales-, para lo cual reflexionaremos sobre la concepción de la moneda desde la economía política y su crítica, y analizaremos enfoques alternativos.
- El desarrollo de una concepción de la moneda social que incorpore estos aportes, y su necesidad y oportunidad para la promoción de la ESS, para lo cual revisaremos la literatura existente sobre el tema, y propondremos nuestra mirada.
- A partir de los dos puntos anteriores, nos centraremos en dos experiencias que han sobrevivido a la crisis del 2001/2 -en la que la mayoría de los clubes de trueque colapsaron-, las cuales nos permitirán analizar los indicios de cambios en las disposiciones que generan los sistemas monetarios alternativos, y su potencial en la construcción de una ESS.

#### 1. Una reflexión sobre la conceptualización tradicional de la moneda

El dinero y los sistemas monetarios han sido tratados por la teoría económica -desde las dos más importantes tradiciones académicas-, con paradigmas muy diferentes: el de la escuela neoclásica por un lado, y el del pensamiento marxista y sus continuadores, por otro.

A nuestro entender, ellos no han logrado darle a la moneda el lugar conceptual que necesitamos para comprender el fenómeno monetario en su actual complejidad.

Ambas líneas de pensamiento se han contrapuesto en su conceptualización sobre la moneda pero -en última instancia- ambas colocan al dinero en un papel similar (Ingham, 1999).

Tanto para la tradición neoclásica, así como para la crítica de la economía política, la moneda es colocada en un lugar subordinado: en el primer caso se plantea una visión instrumental de la moneda, como un facilitador de los intercambios en una economía que intercambia bienes reales.

En el segundo caso, las posturas marxistas -desde una posición esencialista-, colocan a la moneda como una mercancía equivalente general, producto del trabajo social, que tiene por detrás el entramado de relaciones sociales que configuran la esencia de lo económico.

Ambos enfoques plantean a la socialidad –concebida de diferentes maneras- como previa a la moneda, y a la moneda como proveniente del intercambio, dos ideas que nosotros ponemos en cuestión en este trabajo.

Para ello resulta necesario profundizar en la reflexión sobre la moneda y el sistema monetario, a partir de la mirada de los llamados ‘teóricos de la desmaterialización del dinero’, lo que nos permitirá conmensurar más ajustadamente el significado y las derivaciones -en términos de construcción de sociedad-, de la creación y circulación de dinero.

Estudiar la concepción de la moneda como lazo social, nos permitirá pensarla desde una posición que perdió a partir del surgimiento del capitalismo, y que creemos necesario recuperar para dar cuenta de nuestros objetivos.

Los abordajes analizados desde las diferentes disciplinas, plantean una definición esencial del dinero, una esencia en valor, como un lazo social, un complejo entramado de relaciones sociales, que contribuye a la reproducción del sistema del cual forma parte.

Trabajamos sobre el pensamiento de los siguientes autores:

*Geoffrey Ingham*, un sociólogo que postula al dinero como una relación social, constituido -a su vez- por otras relaciones sociales y formando parte de la estructura histórica y social de la sociedad. Desde la antropología, el pensamiento de *Maurice Godelier*, quien recupera el origen precapitalista de la moneda, esencialmente encarnada por los rituales más importantes y decisivos en la vida social de la tribu. *Horst Kurnitzky*, quien desde la psicología, plantea la esencia social-organizadora del dinero a partir de la abstracción del culto sacrificial en el cual se fundan las relaciones sociales de reproducción, como la secularización del sacrificio ritual. *Bernard Lietaer*, quien plantea al dinero como un acuerdo entre los integrantes de una comunidad con el fin de utilizar algo como medio de pago. Por último, *Michel Aglietta* y *André Orléan*; para quienes la moneda es el lazo social objetivado, un lazo social que responde en su origen a una deuda ancestral, que nunca termina de pagarse.

Los autores que trabajamos confluyen en su idea sobre el origen de la moneda: la moneda se origina como medio de pago de una deuda primordial, una deuda de vida, que nunca se cancela y que permite (o instituye) una forma particular de socialización. A su vez, coinciden en:

- Que el origen de la moneda se encuentra fuera del mercado
- Que la moneda es lazo social y que posibilita la reproducción del sistema económico en el cual está inserta

Pensar a la moneda con un origen muy anterior al dominio del mercado como mecanismo de distribución por excelencia, nos permite considerar el cambio y la transformación, ya que la moneda tuvo en su historia formas diversas de la mercantil que hoy conocemos.

Comprenderla como un complejo entramado de relaciones sociales, nos da la posibilidad de pensar en una moneda social que pueda promover disposiciones diferentes a las que promueve la moneda oficial, y por lo tanto nos permite considerar la posibilidad de ‘otra moneda’ para ‘otra economía’.

El dinero se convierte, entonces, en la forma de lazo social que como garante de la cohesión de la sociedad se convierte en una dimensión necesaria para la reproducción social. Es en este sentido que Lietaer (2005), afirma que distintos sistemas monetarios conforman sociedades diferentes.

*¿Cuáles son las consecuencias de esta mirada sobre la moneda en el capitalismo actual?*

El sistema monetario en el capitalismo actual (Lietaer, 2007), resulta claramente fiduciario, depende de un Estado Nacional situado, es creado desde la deuda bancaria y esta deuda se salda a partir del pago de intereses.

A causa de ello, promueve –no necesariamente de manera consciente-, el enfoque del crecimiento perpetuo (hoy no es concebible un estado estacionario que no signifique estancamiento y crisis), la predominancia de la relación de competencia frente a la de cooperación, y un paradigma mecanicista de la sociedad como suma de individuos que persiguen la acumulación particular.

*¿Cuáles son las consecuencias sobre la circulación monetaria en el capitalismo actual?*

El dinero, en el sistema capitalista actual, circula de manera que resulta abundante en los aquellos sectores donde la lógica del capital está más desarrollada, tanto en términos tecnológicos como tecno-económicos, mientras que aquellos sectores más atrasados, entre los que se encuentran los sectores donde se desarrolla la economía popular, se encuentran con escaso o nulo circulante.

De allí una de las razones de la necesidad de la creación y circulación de la moneda social, como complementaria -en principio- a la circulación oficial, proveyendo circulante allí donde no lo hay, y valorando aquellos trabajos que el mercado no valora, pero la comunidad puede decidir valorar.

Otro argumento que nos habla de la necesidad de una MS –que es el que analizamos en más detalle- es que las experiencias de MS generan una transformación en las relaciones sociales económicas capitalistas, en tanto modificación –pequeña y aún restringida a comunidades cerradas- del lazo social que reproduce la macroestructura.

## 2. La moneda social desde la teoría reciente

En este punto, indagaremos los criterios y rasgos propios de lo que llamamos “moneda social”, tanto por los actores involucrados como en la bibliografía existente para, en función de la concepción de la moneda como lazo social, proponer algunas características de lo que, para nosotros, debería ser una moneda social para una ESS. Del análisis de un grupo de investigadores latinoamericanos sobre la temática - Alburquerque (2004), Primavera (2004), Coraggio (1998), así como de Jérôme Blanc (2006) surge que, al momento de denominar a una moneda alternativa como moneda social se recurre a criterios diversos: unas veces se la define por sus funciones, otras por su origen y otras por su objetivo.

Siguiendo el primer criterio, en algunos casos, se define a la moneda social por sus funciones: una moneda en la que se privilegia la función de medio de cambio sobre las otras, y en la que especialmente se desestimula su atesoramiento, en la pretensión de crear una moneda no capitalista (Plasencia, 2008).

En un segundo caso se subraya que una moneda social lo es, en la medida en que su origen haya sido comunitario, es decir, decidido por un grupo de personas organizadas y de forma autónoma. Heloisa Primavera (2004), por ejemplo, señala que una moneda social ‘es la creada, administrada y regulada por grupos humanos y comunidades...’. También Coraggio (1998) señala este aspecto de la moneda social.

Un tercer criterio para la definición de la moneda social, es considerar sus objetivos: Jérôme Blanc (2006), considera que las monedas sociales son un subgrupo dentro de las monedas locales que no son emitidas bajo una lógica política, ni lucrativa, sino sostenidas en una lógica ciudadana y que presentan tres objetivos o motivaciones: 1- Proteger el espacio local: las monedas sociales intentan localizar de entrada las transacciones en el seno del espacio considerado, privilegiando el uso local de los ingresos provenientes de una producción local.

2- Dinamizar los intercambios locales en beneficio de la población, y se niegan por ello a la acumulación, a la conservación y a la concentración de la riqueza.

3- Transformar la naturaleza de los intercambios. Este autor señala que el primer objetivo es común también a las monedas locales, siendo el tercero el que define lo propio de una moneda social. En este sentido, la transformación se desarrolla en tres planos:

- Transformando a las personas, de consumidoras o productoras en “prosumidoras”, revalorizando las capacidades productivas de las personas que nos son valorizadas el ámbito del empleo asalariado.

- Transformando la relación que establecen las personas que intercambian, ‘reencastrando’, en sentido de Polanyi, la transacción en una relación humana que la exceda y le dé sentido, promoviendo por vía de la confianza, el desarrollo de relaciones interpersonales desde la convivencia hasta la amistad.

- Alejando, los intercambios, de la estricta lógica mercantil, estableciendo, por ejemplo, reglas de fijación de precios.

Hasta aquí el desarrollo de Blanc es el que más se acerca a nuestra mirada sobre la moneda social.

*¿Cuáles son las consecuencias de pensar a la MS como lazo social?*

Incorporando lo trabajado sobre Moneda a este análisis, podemos decir que, este status de lazo social aplicado a la moneda social, nos permitirá revisar el tipo de relaciones sociales que puede recrear, y cuales debería reproducir en su carácter de promotora de la ESS.

*¿Resulta necesaria la moneda social para la creación de subsistemas de ESS sostenibles?*

Más allá de la necesidad del circulante, resulta difícilmente sostenible un subsistema de ESS utilizando sólo moneda oficial, ya que ésta responde a las características propias del mercado capitalista. De allí la necesidad de una moneda social, que se constituye en una dimensión ineludible para la construcción y el desarrollo de un subsistema de Economía Social y Solidaria sostenible, el cual, -trabajando con la moneda oficial- se ve condicionado incesantemente por la intrusión de la lógica del mercado en sus intercambios.

### 3. Nuestra mirada sobre la moneda social

Ahora bien, no toda moneda social promueve necesariamente la ESS, ni tampoco tiene las mismas características una moneda social para una economía del Norte o del Sur, en su búsqueda de promover una nueva sociabilidad.

En principio podemos acordar sobre algunas características que creemos necesarias para una moneda social que promueva ‘otra’ economía, lo que nos permitirá revisarlas en las experiencias y tratar los casos con una estructura que nos posibilite mirar las particularidades. Estas monedas sociales, para nosotros, deberían permitir:

1- Adquirir una mayor conciencia sobre el fenómeno monetario: una moneda para otra economía debería ser, para nosotros, una moneda que en primera instancia, disminuya lo más posible el grado de fetichización que tiene la moneda oficial, una moneda que aparece como dotada de vida propia, como si no fuera creada, gestionada y controlada por seres humanos.

2- Ayudar a recobrar la dimensión política de la ESS, ya que el debate constante en el seno de instituciones es una característica fuerte de los modelos de moneda social.

3- Proyectar crecientes grados de participación en su creación y gestión, promoviendo el desarrollo de procesos autogestivos, característicos de las experiencias de la ESS: en este sentido pensamos que la participación activa y autogestiva de los grupos en los

procesos de creación y gestión de la moneda social, es una condición necesaria para favorecer los procesos hacia la emancipación social.

4- Que la moneda social llegue a ser gestionada por los sectores populares: los sectores populares son el germen de las experiencias de ESS en el Sur, y son la base de un posible subsistema de ESS. En los países del Norte, la mayoría de los sistemas de monedas alternativas son creados y gestionados por los niveles medios de la sociedad, y su circulación nunca llega a los sectores populares.

5- Proteger el espacio local y dinamizar los intercambios: en función del desarrollo de las incipientes experiencias de ESS de base territorial.

6- Transformar la lógica de los intercambios: Que permita, a partir de sus características diferenciales, redefinir y reconstruir el lazo social, generando nuevas disposiciones en relación con la producción, al consumo y al trabajo, que prioricen la autonomía la participación y la solidaridad.

7- Que el importante potencial pedagógico que involucra la creación y gestión de una moneda social, pueda ser utilizado para generar redes que les permitan crecer y replicarse a las experiencias de la ESS, en el proceso de conformar un subsistema.

#### 4. Las experiencias estudiadas: el Sol de Capilla del Monte y Los Puntos de Venado Tuerto

Las experiencias a las que nos vamos a referir, son aún pequeñas y, con construcciones más entramadas en significados. Parten de una forma particular de mirar el mundo, que han construido desde su propia mirada sobre el trabajo asalariado y su crisis, así como de un intento de reconfiguración actual de las relaciones de producción, distribución y consumo, que aunque intuitiva en algunos casos y explícito en otros, les ha permitido fundar relaciones económicas más integradas al conjunto de su vida social, generando comunidad y fortaleciendo el lazo social.

*La moneda de Capilla del Monte, el SOL*

El SOL, es una moneda comunitaria que no fue extraña al fuerte desarrollo de las redes mayoritarias de trueque de ese momento, y comparte con ellas algunos principios: la gestión participativa de la organización, la promoción de la figura del prosumidor, y la creación de una moneda, en este caso de tipo comunitaria.

Pero el Banco de Horas tiene características que lo diferencian de ese fenómeno: en primer lugar, la característica de ser una moneda con pretensión de alternativa, frente a la idea de complementariedad de la mayoría de las monedas del trueque; en segundo lugar, la de ser una moneda ‘con respaldo’ en horas de trabajo de sus asociados; finalmente, el lugar donde se realizan la mayoría de los intercambios es una proveeduría, mientras que las ferias son organizadas como actividades fuera de la órbita del Banco de Horas.

*La moneda social de Venado Tuerto, los Puntos*

Es una moneda local, que nace en 1999, a partir de una experiencia similar en muchos aspectos a la del Trueque argentino, tanto en lo relativo a la gestión participativa de la organización, la promoción de la figura del prosumidor, y la organización de ferias periódicas donde se realizan los intercambios. La experiencia se denominó el ‘Juego de dar y recibir’.

Sin embargo, la experiencia de Venado Tuerto tiene tres características que lo distinguen del fenómeno del Trueque en la Argentina: en primer lugar un mecanismo de ‘oxidación’, en segundo lugar la existencia de proveedurías (situación que comparte con la moneda social de Capilla del Monte) que conforman otro espacio de circulación monetaria, además de las ferias (donde los intercambios se realizan ‘cara a cara’), el tercer lugar lo ocupa la relación que tiene con el Estado municipal, con el cual se logró

un acuerdo a partir del cual se ha convertido en otro participante, un participante ‘privilegiado’, del trueque.

##### 5. Las monedas sociales estudiadas y los indicios de promoción de la ESS

Hemos agrupado las principales dimensiones analizadas en los estudios de caso, en seis tipos de indicios<sup>94</sup> que estructuran los rasgos centrales de las experiencias, y que nos servirán para valorar las potencialidades de una moneda social que promueva la ESS.

Son los siguientes:

- Indicios de autonomía y autogestión
- Indicios de participación
- Indicios de solidaridad
- Indicios de protección del espacio local y promoción del intercambio local
- Indicios de un alejamiento de la lógica del mercado
- Indicios de una transformación de la lógica del intercambio

Con ellos realizamos una evaluación preliminar de los aportes de cada experiencia -a la luz de la lógica de los emprendimientos de la economía social-, de la cual incluimos una síntesis más abajo; y una reflexión sobre los límites a la sostenibilidad de estas experiencias, proyectados ya a la moneda social en general, que no hemos incluido en este trabajo, ya que excede sus alcances.

##### *Autonomía y autogestión*

Ambas monedas muestran indicios de una autonomía creciente, en un caso, más orientados a los procesos de desarrollo comunitario alternativo al modelo económico imperante, y en el otro hacia la complementación de procesos de desarrollo local. En ambos casos resulta un proceso inconcluso.

Los SOLES de Capilla del Monte, intentan ir más allá de la dinamización del mercado local, promoviendo una ética diferente a la capitalista: oponen la lógica de lo ‘suficiente’ la lógica de la ‘escasez’, proponiendo la construcción de un sistema económico alternativo. Esta situación generó una tensión entre los objetivos colectivos e individuales que no se logró resolver con la estructura existente, obligando a una recreación de la organización.

En la experiencia de Venado Tuerto, los Puntos se constituyen como un complemento para paliar los efectos nocivos que un mercado en crisis había generado, y para mejorar la calidad de los intercambios. Es una moneda orientada a proteger el espacio local, en la que aún predomina el carácter mercantil frente al recíprocarario, por lo cual las tensiones que se generan con la ética del mercado no plantean problemas serios en la actualidad.

##### *Participación*

---

<sup>94</sup> En el sentido que le da Cris Fernández Andrada, como hallazgos iniciales que permiten ir redefiniendo los rumbos de la investigación. Ver Cris Fernández Andrada. *Cooperativa UNIVENS: del encuentro de la política con el trabajo, importantes repercusiones psicosociales de la autogestión*. En VERONESE, Marília (organizadora). *Economía Solidaria y Subjetividad*. Altamira. Buenos Aires, 2007. Se sitúa dentro del horizonte que el historiador Carlo Ginzburg denomina ‘el paradigma de inferencias indiciales’, en *Mitos, emblemas e indicios* (1986). Gedisa, Barcelona.

En nuestra forma de concebir a la moneda social, la participación resulta esencial, ya que permite a través de la creación y gestión comunitaria de la moneda, apropiarse de su esencia y lograr un efecto desfeticizante, que empodera a las organizaciones que trabajan con este instrumento.

La participación permite desnaturalizar las prácticas impuestas por el mercado oficial y construir procesos de creciente autonomía sostenibles en el tiempo.

A través de los procesos participativos con que se trabajan en la creación y gestión de una moneda social, se puede recobrar la dimensión política de la ESS, ya que la comunidad se construye como espacio de convivencia, de apertura y de discusión.

Ambas experiencias estudiadas proponen -desde su origen- estructuras con un alto grado de participación en la creación y en la gestión de la moneda, tanto desde una organización de tipo cooperativo, como en el caso de los SOLES, como de una gestión comunitaria de la oxidación de la moneda, en el caso los Puntos.

En ambos desarrollos existen dificultades en relación con la participación, ya que no se logra pasar de una gobernanza de tipo misionero, a una por ajuste mutuo (que implica la toma de decisiones más participativa y es el paso obligado en una estructura de tipo cooperativo), y se ha generado una clara tensión entre liderazgo y participación.

En Venado Tuerto esta tensión no resuelta, se expresa en una menor frecuencia en la realización de las asambleas y una menor asistencia de los integrantes de la experiencia, quienes reconocen que aún no se ha cedido poder de decisión a los participantes.

En el caso de Capilla del Monte, la tensión entre participación y liderazgo se ha expresado también, en una tensión entre objetivos, que aportó a una fuerte crisis organizacional.

Esta dificultad en la promoción de la participación en ambas experiencias, cuestiona su sostenibilidad futura.

### *Solidaridad*

En relación con los indicios de construcción de solidaridad, en Capilla del Monte se expresan como una objetivo explícito, y se trabajan hacia adentro de la experiencia a partir de la lógica cooperativa. También existe un compromiso hacia fuera, hacia la comunidad ampliada del pueblo que se expresa en la atención de la niñez y la juventud en riesgo, a la que se forma e incorpora al mercado de los SOLES.

Los indicios de solidaridad en la experiencia de los Puntos no resultan explícitos, aunque se sostiene en los fundamentos de la creación del mercado de trueque y su moneda.

### *Protección del espacio local y promoción del intercambio local*

La facilitación de los intercambios de bienes producidos por la comunidad es un objetivo explícito de la Economía Naturalista de Venado Tuerto, que se ha cumplido a nivel local. En menor dimensión, esto ha sucedido también en el caso de los SOLES.

La vinculación con otras redes de trueque y otras organizaciones de la ESS, es una deuda que tienen ambas experiencias, que aún no se piensan más allá del desarrollo de su propia comunidad, configurando esto un límite a su sostenibilidad futura.

### *Alejamiento de la lógica mercantil*

Ambas experiencias actúan en función de la protección del mercado local, y realizan políticas activas de precios y un fuerte control de la circulación monetaria, que permiten una cierta independencia del mercado oficial.

Sin embargo, esta situación de dualidad monetaria con lógicas diferentes, genera fuertes tensiones entre la lógica mercantil y la recíproca.

En el caso de Venado Tuerto existe una tensión adicional, que se verifica por las siguientes razones: en primer lugar, porque las proveedurías asociadas son privadas y trabajan con ambas monedas, arbitrando los intercambios. En segundo lugar, la vinculación con el gobierno municipal, incorpora otra lógica, la redistributiva (a través de la distribución de los Puntos que recibe la población más necesitada del pueblo), generando dificultades en el control del circulante y distorsiones en la velocidad de circulación de los Puntos.

#### *Transformación de la lógica del intercambio*

La construcción de un nuevo lazo social -en relación con la internalización de los cambios sostenidos sobre las formas de consumir y producir-, aunque importante, resulta parcial en ambas experiencias.

Sin embargo, las tecnologías monetarias propuestas por cada moneda, han permitido que estos cambios se aceleraran en relación con las experiencias de ESS que trabajan con trueque simple o con moneda oficial.

La valoración del trabajo como respaldo último de la moneda, el cual restituye el poder de decisión sobre lo valioso para la comunidad a sus propios miembros, así como la oxidación monetaria que desalienta el atesoramiento, nos acercan al nuevo entramado de relaciones que surgen entre las experiencias de ESS, que encuentran a las lógicas del mercado o del Estado como límites para sus nuevas formas de organización.

De esta manera, las tecnologías monetarias estudiadas configuran usos de la moneda que consideramos significativas para promover una mayor sostenibilidad en los proyectos de ESS.

#### 6. Algunas reflexiones finales

Para nosotros, el concebir una moneda social para la promoción de la ESS, requiere pensarla como un elemento que surge para la transición<sup>95</sup>, como una configuración transicional, que podrá devenir en conformaciones diferentes, en una futura 'otra economía'.

Con paradigmas heterogéneos, los sistemas de moneda social, nos permiten reapropiarnos del sentido profundo que producen su creación y gestión, el recuperar autonomía y poder, conforme a una nueva ciudadanía en gestación.

Al pensar a la moneda social como un instrumento para la transición, la dotamos de ideología y de valores, que -al recobrar la esencia política en su gestación-, nos permiten evaluarla más allá de su conveniencia mercantil explícita, y defenderlas como parte de la identidad de la comunidad que la creó. Si no es concebida de esta manera, a nuestro entender, su coexistencia con la moneda oficial la obliga a permanecer comprometida a los ciclos del capital financiero, tanto nacional como internacional.

Las construcciones que se alimentan de un horizonte utópico, como expresa Hinkelammert<sup>96</sup>, dan lugar a la construcción de lo posible, organizan su camino en la satisfacción ampliada de las necesidades, y nos permiten, -sostenidos en la resolución de la reproducción material de la vida-, construir los valores que nos definirán como organización.

---

<sup>95</sup> En este sentido, creemos que la emergencia de nuevos movimientos sociales (NMs) en las últimas décadas -entre los que se encuentran la profusión de sistemas de moneda social, en la Argentina y en el mundo-, pueden configurar, para nosotros, el comienzo de un período transicional (para una discusión exhaustiva sobre estos argumentos, ver Navarro Marshall (2008)).

<sup>96</sup> Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica de la razón utópica*. Ediciones DEI. Costa Rica.

Cualquier proyecto de ESS que pretenda el largo plazo, debe, a nuestro entender, plantearse con alguna pretensión de alternativa, trabajando desde la idea de construir otro sistema económico.

Construir otro sistema económico ('otra economía'), que sustituya al actual, sobreconformando las relaciones de competencia entre intereses particulares con relaciones de redistribución, solidaridad y reciprocidad y el predominio de un bien común legítimamente establecido (Coraggio, 2005).

## **Bibliografía**

AGLIETTA y ORLÉAN (2002) *La monnaie entre violence et confiance*. Editions Odile Jacob. París.

CORAGGIO, José Luis (2007). *La Economía Social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI*. Los Socialismos del Siglo XXI Revista Foro No 62, Bogotá.

GODELIER, Maurice (1980): *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, Capítulo IX, 'La moneda de sal y la circulación de mercancías en los Baruya de Nueva Guinea'*. Siglo XXI editores, 3° edición, México, 1980.

INGHAM, Geoffrey (1999) *Money is a social relation*, en Steve Fleetwood (editor): *Critical realism in economics*. Routledge, London, pp. 103-124). Traducción de Ricardo Borrello.

KURNITZKY, Horst (1992) *La estructura libidinal del dinero*. Siglo XXI editores. Segunda edición en español, México.

LIETAER, Bernard (2005) *El futuro del dinero*. Errepar Editores. 1° edición. Buenos Aires.

MARX, Karl (2006, [1844]): *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Ediciones Colihue. Buenos Aires.

MARX, Karl (2002, [1867]): *El Capital*. Tomo I, Volumen I. Siglo XXI editores. Buenos Aires.

NAVARRO MARSHALL, Cristóbal (2008). *La acumulación originaria de la Economía del Trabajo*. Elementos para un debate necesario. En prensa.

ORZI, Ricardo (2009). *El potencial emancipador de la Moneda Social en la construcción de subsistemas de Economía Social y Solidaria (ESS): una consideración sobre el concepto de Moneda Social a partir de una revisión crítica sobre los enfoques tradicionales de la moneda: la moneda como lazo social*.

PLASENCIA Adela y ORZI, Ricardo (2007): *Moneda Social y Mercados Solidarios. Potencial emancipador y pedagógico de los sistemas monetarios alternativos*. Editorial CICCUS. Buenos Aires

SAIAG, Hadrien (2008). *La monnaie dans le Trueque en Argentine: un approche institutionnaliste*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris.

SCHULDT, Jurgen. (1997): *Dineros alternativos para el desarrollo local*. Universidad del Pacífico, Lima.

THÉRET, Bruno (Dir.) (2008). *La monnaie dévoilée par ses crises*. Éditions de l'EHESS, Paris.

## La tarea científico-técnica

### *Disseminação territorial da ciência e da tecnologia: metodologia estruturante do desenvolvimento na Amazonia Brasileira. O caso do Pará.*

Humberto Rocha Cunha

El Atlas de la Integración Regional del Estado de Pará, lanzado en 2010 por la Secretaria de Integración Regional de esta provincia de la Amazonia Brasileña, presenta datos de la marcha del nuevo proceso de desarrollo en el norte de Brasil. A el pillaje sistemático practicado previamente por el colonialismo dirigido por los organismos internacionales o del Estado Nacional, la siegue ahora la perspectiva de la integración regional y la sostenibilidad. La preocupación social y el activismo intelectual de los dirigentes políticos, en alianza con las capas populares, producen la reconstrucción del poder local en el Estado de Pará. Esta nueva forma de pensar acerca del desarrollo ha generado las intervenciones del gobierno encaminadas a cambios inmediatos y cambios estructurales. El despliegue inmediato de los servicios reclamados por la población tiende a cubrir el déficit histórico de atención a la promoción social. En perspectiva, la creación de centros de excelencia en investigación científica y tecnológica en todo el ámbito territorial pretende difundir entre empresarios, trabajadores y maestros al pensamiento científico y las herramientas tecnológicas que pueden verticalizar la producción y agregar valor a las materias primas locales. La extensión territorial de la ciencia y la tecnología, junto con la protección de los ríos y los bosques y la ejecución de obras de infraestructura y logística que tengan sentido estratégico, constituye la base de la metodología estructuradora de desarrollo regional integrado y sostenible en la Amazonia brasileña.

### **Introdução**

O surgimento de uma consciência ecológica mundial no último meio século gerou a categoria teórica desenvolvimento sustentável, que está induzindo a rápida ampliação do anseio por um modo de vida apoiado nos Cinco Erres: Repensar, Recusar, Reduzir, Reusar e Reciclar. Repensar as necessidades básicas, individuais e coletivas, e a forma de atendê-las, superando a visão consumista, própria do século XX. Recusar produtos danosos ao ambiente, empoderando o consumidor consciente frente à ganância dos investidores, redirecionando, assim, o sistema produtivo. Reduzir o consumo cotidiano de recursos naturais e de produtos que, embora necessários, produzam algum tipo de dano ao ambiente ou aos próprios consumidores. Reusar embalagens, dar nova finalidade a produtos inativados, estabelecer novos padrões gastronômicos para o consumo de partes de alimentos que anteriormente eram destinadas ao lixo. Reciclar resíduos, transformando-os de passivo ambiental em insumos à produção, gerando, adicionalmente, emprego e renda.

Nesta grande re-ordenação da produção, as escolhas organizativas e produtivas dos agentes econômicos, nas últimas décadas, têm se baseado em sistemas tecnológicos de última geração. A produtividade média dos sistemas tem como fulcro a inovação dos padrões tecnológicos nos pólos da produção e do consumo.

Sob o ângulo da produção, as inovações ocorrem na linha de produção, nos processos administrativos, na infra-estrutura e na logística de suprimento e de distribuição. A logística reversa de embalagens e resíduos, para reuso e reciclagem, ganha impulso à medida que se amplia a consciência ecológica dos cidadãos.

Sob o ângulo do consumo, a inovação incide sobre os modos como se organiza o produto para ser consumido, o que implica na re-invenção dos silos, embalagens, utensílios de uso pessoal e doméstico ou de consumo corporativo, o que, por extensão, leva à aquisição de bens que incorporem inovação tecnológica.

Para que um sistema assim estruturado funcione a contento, é necessário o engajamento massivo da sociedade civil e da sociedade política, e, para que isto aconteça, é preciso que o universo dos produtores e dos consumidores detenha conhecimentos sobre ciência e tecnologia, além dos padrões de qualquer sociedade precedente. Os parâmetros educacionais precisam ser alterados profundamente, não somente nos fundamentos pedagógicos, mas, igualmente, na elevação dos anos de escolaridade das populações locais.

Mario Alighiero Manacorda (1992) aponta a linha crescente de complexidade dos processos educativos ao longo da história. Desde o ensino da natação aos filhos do rei, no Egito Antigo, até a transmissão do complexo pensamento científico do mundo globalizado do século XX, Manacorda demonstra que a educação está ligada aos interesses de classe e aos processos produtivos de cada época. Sempre que o avanço tecnológico cria novos espaços científicos ou revoga os antigos, vários fenômenos, em sincronia ou em seqüência, ocorrem na sociedade. A sistematização das ciências e das disciplinas, ampliando o esforço que vem desde os gregos, ao mesmo tempo em que lança bases para a reordenação do quadro sistemático de entendimento do mundo, reordena a cultura e a educação, induzindo a reconstrução do modo de produção e do modo de vida.

Na Europa medieval, a educação do clero e dos funcionários, para o exercício da fala em nome do reino, consistia no aprendizado dos dogmas, na domesticação através da didática do chicote. Na educação dos nobres, para o exercício da ordem aos que falam e da manutenção do poder pela guerra, a pedagogia da dignidade e da instigação à valentia e à coragem. Na educação dos artesãos e camponeses, para o exercício do trabalho físico produtivo e da obediência sem limite, era suficiente uma atividade discente de observação e imitação. Comparando distintas eras históricas, observa-se, no final do século XX, a predominância de uma técnica fabril que exige uma hierarquia de trabalho e de conhecimento em que o engenheiro frequentou a universidade, os chefes de oficina têm cursos em escolas técnicas e o operário é formado na fábrica, mas também em cursos operacionais em escolas sob a responsabilidade do governo ou de entidades patronais e não-governamentais. Apresenta-se o possível cenário de uma sociedade mundial alfabetizada. Surge, no horizonte da sociedade, o ideal da educação para todos.

As Grandes Navegações, pela tecnologia exigida e pelas ideologias que induziram, abriram caminho à Modernidade e ao mundo capitalista. A cena foi ocupada pelo burguês e pelo proletário (Cf. Marx & Engels, s/d), cujos conflitos exigem novas pedagogias, capazes de mediar seus interesses. O conhecimento científico permeia todo o dizer e todo o fazer. A pequena ciência corporativa é desarticulada, inserindo-se num conhecimento maior, que o trabalhador não domina, como não detém a propriedade dos meios com que trabalha. A obsolescência tecnológica continuada, própria do capitalismo, conduz a uma permanente ultrapassagem do trabalhador. O problema da instrução técnico-profissional torna-se presente, pela via das escolas científicas, técnicas e profissionais.

Karl Marx (1980) faz a análise da sociedade capitalista e expõe a relação dialética entre a tecnologia, o mundo ideal e a mudança social. Fazendo a projeção do mundo científico-tecnológico-produtivo-cultural, conclui que, numa sociedade plenamente desenvolvida, o livre consumo do tempo livre, o desenvolvimento humano, a fruição, não reduzirão a produção nem o desenvolvimento das forças produtivas. Pelo contrário, abrirão a possibilidade de ampliá-los, sem cessar. O desenvolvimento social dar-se-á em uma base não alienada. Produção, ciência e pedagogia caminharão em

conjunto: Marx vê “na união do ensino e do trabalho o germe do ensino do futuro” (Manacorda, 1991, p. 115).

Nas teses marxianas acerca do fim das classes e do desenvolvimento harmônico das forças produtivas, a educação propõe-se à construção do homem onilateral, pelo ensino e pelo trabalho. O trabalho participa da vida cotidiana de todos os indivíduos, em proporção distinta conforme a idade, as condições físicas e outros elementos diferenciais. A plena fruição para todos fundamenta-se no trabalho de todos. Estudando a aplicação destas teses no século XX, Antonio Gramsci (1987) trabalha com a idéia de duas etapas educativas bem claras: cultura geral no começo, formação profissional em seguida. Para o pensador italiano, o homem moderno deveria ser uma síntese dos mais destacados caracteres nacionais: o engenheiro americano, o filósofo alemão, o político francês, constituindo o tipo moderno de Leonardo da Vinci, mantendo a sua forte personalidade e originalidade individual, todavia com forte sentido coletivo. É a busca do homem onilateral, superando o unilateralismo (Cf. Marx, 1984, p. 173).

Uma pedagogia que tenha por embasamento a liberdade como princípio geral, a construção do indivíduo integral na comunidade social e natural, fornecerá os meios de superação do homem subsumido, ora na natureza, ora na sociedade. Assim se poderá constituir, pela primeira vez na história, “sujeitos verdadeiros e livres”, na acepção de José Crisóstomo de Souza (1992, p. 112). Sujeitos verdadeiros e livres são possíveis com a conquista do tempo livre e estão vinculados à pluriprofissionalidade na comunidade dos produtores livres associados. A pluriprofissionalidade, nesta ótica, não é uma obrigação, é um direito, é uma possibilidade, disponível a todos os indivíduos humanos, superando a vida unilateral (Cf. Marx & Engels, 1979, p. 47). Não se trata mais de ser um apêndice da máquina, mas de todos os humanos dirigirem e participarem, em liberdade, do processo produtivo e da vida social (Cf. Marx, 1980, p. 38-39).

Este é o quadro em que se dá a transição ao século XXI. A imprensa de Guttemberg, que representou grande avanço para o advento da Modernidade, ganha poderosos aliados com a invenção de novos meios de propagação de som e imagem e com a invenção das tecnologias digitais. A informação científica e tecnológica é difundida massivamente e em tempo real. As dúvidas podem ser sanadas instantaneamente. Em perspectiva, a implantação de centros de excelência em pesquisa científica e tecnológica ao longo do território busca disseminar entre os empresários, os trabalhadores e os professores o pensamento científico e as ferramentas tecnológicas capazes de verticalizar a produção e agregar valor às matérias-primas locais.

Na Amazônia Brasileira, a metodologia estruturante do desenvolvimento regional integrado e sustentável tem um dos seus eixos na disseminação territorial da ciência e da tecnologia. Tal medida, aliada à defesa dos rios e da floresta e à implantação de obras de infra-estrutura e logística de sentido estratégico, definidas e priorizadas por mecanismos de participação popular impactam a estrutura da velha sociedade e abrem caminho a um novo modelo de organização da vida social.

### **Um novo modelo de desenvolvimento**

O Brasil é um país de consciência filosófica tardia (Cf. 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.

O Atlas de Integração Regional do Estado do Pará (Pará, 2010b), representa parte desse esforço. Ele apresenta dados do novo processo de desenvolvimento em curso no Norte do Brasil. É um documento resultante da parceria entre a Eletrobrás e sua subsidiária Eletronorte, empresas do Governo Federal, e o Governo do Estado do Pará, tendo sido operacionalizados os seus estudos e edição pela SEIR-Secretaria de Estado de Integração Regional.

Ao saque sistemático anteriormente praticado pelos colonialismos comandados por instâncias internacionais ou do Estado Nacional (Cf. Souza, 1994; Monteiro, 2006), segue-se agora a perspectiva da integração regional e da sustentabilidade. A preocupação social e o ativismo intelectual das lideranças políticas, em aliança com as camadas populares, produzem a reconstrução do poder local no Estado do Pará.

O desafio lançado e apresentado no Atlas de Integração Regional não se restringe a captar as assimetrias que incidem sobre as 12 Regiões de Integração do Estado do Pará, mas, sobretudo entender e mapear os múltiplos fatores que atingem e perpetuam as desigualdades dos indivíduos, dos grupos sociais e das regiões. O conhecimento desses múltiplos fatores elenca um conjunto de informações, permitindo a utilização do Atlas de Integração Regional como ferramenta de integração e planejamento. (Pará, 2010b, p. 13)

A nova forma de pensar a governabilidade e o desenvolvimento tem gerado intervenções governamentais que visam mudanças imediatas e transformações estruturais. No imediato, a implantação de serviços reivindicados pela população tende a cobrir o *déficit* histórico de atenção à promoção social. No longo prazo, implantam-se obras estruturantes para conformar a infra-estrutura e a logística da produção não apenas local, mas também do Brasil e da América do Sul.

A produção e venda de energia ao Brasil e aos países da Pan-Amazônia e da Costa Caribenha, e de serviços hidroviários e portuários ao Centro-Oeste brasileiro abrirá um novo período histórico de desenvolvimento da Amazônia e do Centro-Oeste. A verticalização da produção mineral e agrícola alavancará o Estado do Pará da atual condição de exportador de *commodities* para a condição de produtor, consumidor e negociador de produtos industrializados, em pé de igualdade com muitos países hoje atuantes no mercado mundial.

Esta perspectiva estratégica corrobora e amplia a explanação de um novo modelo de desenvolvimento, desta vez, socialmente participativo e ecologicamente sustentável, que já vinha se esboçando no relatório de atuação do Governo Popular, lançado em março de 2010 (Pará, 2010a).

A síntese metodológica desta nova concepção de desenvolvimento pode ser percebida na mensagem da Governadora Ana Júlia Carepa, inserida no relatório do Governo Popular:

Avançamos na educação, na saúde, na segurança pública, no saneamento; aumentamos a produção agrícola, iniciamos um processo histórico de ordenamento territorial e ambiental, investimos no conhecimento científico e tecnológico, enfim, criamos as bases de um novo modelo e tomamos impulso para

um grande salto de desenvolvimento econômico e social que nos projetará a um futuro de paz e justiça social.

Parques de Ciência e Tecnologia, distritos industriais, internet pública e de alta velocidade, eclusas no Tocantins, siderúrgica em Marabá, obras de infraestrutura, investimentos sociais, nada do que fizemos é produto do acaso. Tudo o que apresentamos aqui – nesta síntese de prestação de contas de três anos de governo – é fruto de um projeto e de um compromisso histórico com o desenvolvimento sustentável, apoiado na participação popular: conselhos, câmaras, PTP<sup>97</sup>, conferências. (Pará, 2010a, p. 3).

Para compreender esta nova política de integração regional do Pará, é necessário considerar alguns parâmetros territoriais, sem os quais o quadro referencial ficaria incoerente. Os dados empíricos da sua riqueza potencial são os mesmos que o fragilizam perante o todo nacional e no quadro mundial do comércio e da relação entre os povos.

O Pará:

É →	o segundo maior Estado da Federação Brasileira
	uma grande região geográfica heterogênea
	uma extensão territorial de 1,25 milhão de Km <sup>2</sup>
	equivalente a 14,66% do território nacional
Possui →	alguns municípios maiores do que muitos estados federativos do Brasil e do que muitos países do mundo
	baixa densidade demográfica
	expressiva população residindo em áreas rurais, embora a maioria esteja urbanizada
	uma das maiores jazidas minerais do mundo
	uma biota oriunda da Floresta Amazônica (vasta biodiversidade)

Fonte: Atlas de Integração Regional do Estado do Pará, 2010

Até então, os países e estados-membros da federação que se postulavam como desenvolvidos atribuíam à Amazônia e ao Pará tarefas desenvolvimentistas. Contudo, uma pergunta permanecia: desenvolvimento para quem, se o paraense só via clareira e erosão onde antes houvera floresta, enormes buracos onde antes houvera montanhas de minerais valiosos, água morta onde antes houvera rios piscosos? Nestas desastrosas intervenções sobre um território, sem buscar compreendê-lo, nem na sua dimensão físico-natural nem na estrutura psicológico-emocional-afetiva do seu povo, até para campo de concentração e de extermínio para opositores ao governo, a Amazônia foi utilizada (Cf. Wrobel, 2010).

Milton Santos considera o desenvolvimento como processo ocorrendo no território, lastreado pela cultura. Para esse autor, o tempo do lugar será dado “*pelo conjunto de técnicas existentes naquele ponto do espaço*” (Santos, 1997, p. 62), portanto, a produção e o consumo da cultura atinge o *continuum* social. A coetaneidade das realizações do passado e do presente no sentir o próprio lugar exacerba a pertença,

<sup>97</sup> Planejamento Territorial Participativo.

anima o orgulho de pertencer. Sem este orgulho de pertencer, não há desenvolvimento, embora possa haver crescimento econômico, exportação de produtos, absorção de modos de ser do Exterior.

Não se pode dizer que o desenvolvimento proposto e imposto de fora para dentro da Amazônia tenha consultado o conjunto de técnicas existentes naquele ponto do espaço, como quer Milton Santos. Na perspectiva do colonialismo, quer externo, quer interno, as tarefas desenvolvimentistas vinham na frente, as tentativas de compreensão, mais tarde. Tarde demais para grande parte da floresta, rios e recursos naturais dilapidados, e para muitos povos tradicionais – indígenas, extrativistas florestais e minerais, pescadores, quilombolas, ribeirinhos – que foram simplesmente dizimados ou tiveram suas culturas e seu patrimônio destruídos. Como registrado por Chico Otávio (2007), aos povos da floresta restou o desmatamento e a precarização no acesso aos bens da natureza e à qualidade de vida.

Outra dimensão do novo modelo de desenvolvimento são os planos de desenvolvimento territorial sustentável, construídos com metodologia participativa e escopo de sustentabilidade. 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, 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 7). 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, produzindo interação entre técnicos e população. A implantação do Plano é efetivada por um comitê gestor, constituído por representantes da sociedade civil e dos governos. 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 (Cf. Fontes, 2008).

O Governo 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, de etanol, de biodiesel, de biogás e outros sistemas isolados baseados em fontes alternativas de produção de energia. As fontes energéticas solar e eólica estão sendo pesquisadas e adaptadas às condições locais, pois a tecnologia existente é cara e pouco adequada às condições climáticas da Amazônia. Os produtos da floresta são também pesquisados para abastecimento local e para exportação de alimentos, biofármacos e biocosméticos.

A parceria entre o Governo do Pará e o Governo Federal, de modo a potencializar os investimentos nas doze regiões de integração que compõem o estado, combina o incentivo à produção agro-florestal, pecuária e industrial, com a construção de infra-estrutura e a geração de empregos no setor de serviços (Cf. Pará, 2007). Há um esforço concentrado para a disponibilização de energia elétrica a todas as residências e empreendimentos da área rural. Na região metropolitana da capital, Belém, o Programa Ação Metrôpole, cujas obras já começam a ser inauguradas, está focado em eixos estruturantes até 2014, reconstruindo a infra-estrutura viária, condições de acessibilidade e sistema de transportes urbanos (Cf. Pará, 2009a, p.5; 2009a, p. 8).



## Disseminação territorial da ciência e da tecnologia: os parques

Os Parques de Ciência e Tecnologia em implantação do Pará são três, em Belém, Marabá e Santarém. Como se pode observar no ver mapa localizado à página 7, eles atendem três macrorregiões bastante diferenciadas entre si.

A primeira delas é constituída pelas regiões de integração Metropolitana, Marajó, Guamá, Rio Caeté, Rio Capim e Tocantins. Nesta mesorregião, concentra-se a população, os recursos naturais já foram fortemente explorados, a industrialização é incipiente e acumulam-se passivos ambientais. Pelo papel de entreposto da Metrópole na Colônia, havido por Belém, a macrorregião acumulou infra-estrutura de transporte e estruturas educacionais e de serviços públicos em maior dimensão que as outras macrorregiões.

A segunda aglutina as regiões de integração Lago de Tucuruí, Carajás, Araguaia e Xingu. Aí há produção de energia hidrelétrica instalada, algumas áreas de preservação ambiental, forte produção agrícola e pecuária, recursos minerais abundantes e um processo de verticalização da produção em andamento, com a industrialização local das *commodities* de origem mineral, florestal e agro-pecuária. A infra-estrutura logística instalada e em processo de instalação inclui e articula os modais rodoviário, ferroviário, hidroviários e aeroaviário.

A terceira reúne as regiões de integração Baixo Amazonas e Tapajós. É a macrorregião de menor densidade demográfica e menor capacidade produtiva instalada. Conta com as maiores áreas de preservação do Estado, com projetos de produção de energia elétrica e de hidrovias em andamento, com obras de asfaltamento de rodovias estruturantes da malha nacional de transportes.

As três macrorregiões contam com *campi* universitários instalados, sistema de ensino básico público, presença de institutos de pesquisas e de difusão tecnológica.

Cabe aqui refletir sobre a ação dos indivíduos na história. A historicidade humana, na definição de Ernani Maria Fiori (1991), é a possibilidade que se constrói no espaço situado entre a natureza que nos produz e condiciona e o sonho postulado pela liberdade. Há, nesta postulação, uma ação histórico-consciente, o compartilhamento de projetos que ultrapassam a simples interlocução do cotidiano embasado no “*adiantamento de validade*” (Cf. Habermas, 2002, p. 89) emanado do mundo da vida.

A ação histórico-consciente, ação dos sujeitos da transformação da sociedade, é possível pela transcendência do horizonte, pela utopia, que Jörn Rüsen entende como a consciência baseada num “*superavit de carência com respeito aos meios dados de sua satisfação*” (Rüsen, 2007, p. 138). A função da utopia é negar as circunstâncias atuais da vida e projetar circunstâncias desejáveis no futuro.

O desperdício da experiência, como definido por Boaventura Sousa Santos (2004), pode ser constatado fortemente no pouco aproveitamento da experiência dos povos pré-cabralinos e negros para a construção da nossa matriz econômica, industrial, educacional, cultural, farmacológica, culinária, entre outros exemplos que se poderia citar. Se isto se pode constatar no cenário nacional, mais fortemente pode ser percebido na Amazônia.

A vida no mundo, como analisa Karel Kosik, não impõe um cotidiano uniforme a todos os humanos. Ao contrário, a diferença de tempo histórico, de geografia e de classe social condiciona cotidianos distintos (Cf. Kosik, 1963). A isto se agrega o fato de que, numa análise dialética, o sujeito, ao construir sua história, não tem a liberdade de fazer tudo o que quer, de forma absoluta, como alerta Adolfo Sánchez Vázquez “*Só os homens [...] fazem sua própria história, ainda que, como adverte Marx, em determinadas condições*” (Sánchez Vázquez, 1977, p. 329).

Se a resistência e a contra-hegemonia na Amazônia Brasileira se ancoram em sua história, este processo requer a conjugação de responsabilidade, justiça e solidariedade, na conceituação que lhes é atribuída por André Comte-Sponville (2003).

Entende-se por responsabilidade a capacidade de poder e dever responder por seus atos. É a contrapartida da liberdade. A responsabilidade liga-se, também, à prudência, no sentido clássico do termo. Se o responsável deve responder pelos seus atos, é condição preliminar que ele aceite as condições sobre as quais age (sabedoria) e examine com exatidão sobre quais aspectos e com quais métodos pode e deve agir (prudência).

A justiça exige uma igualdade que vai além dos objetos trocados, além do mundo dos negócios e das mercadorias, abrangendo os sujeitos da troca. Ao menos no plano do direito, deve existir a suposição de que os indivíduos que trocam ou contratam sejam todos igualmente livres e informados. A admissão da desigualdade formal e a negação formal da liberdade do outro restabeleceriam a barbárie, a troca desigual para além daquela que já é imposta como lei maior do mercado capitalista, a compra da força de trabalho pelo seu valor de custo e não pela sua capacidade produtiva, origem da mais-valia.

A solidariedade envolve interesses, apoio mútuo. O ato solidário espera reciprocidade. *“Solidário vem do latim, solidus. Num corpo sólido, as diferentes partes são solidárias, no sentido de que não é possível agir sobre uma sem agir também sobre as outras”* (Comte-Sponville, 2003, p. 565). A solidariedade é, pois, uma coesão interna ou uma dependência recíproca. Isto não quer dizer que a solidariedade seja egoísta e utilitária, uma vez que não há garantia do gesto recíproco, somente a expectativa da sua ocorrência em momento oportuno.

Os resultados da resistência só serão conhecidos no futuro. E o futuro, como lembra Epicuro, é uma hipótese a ser comprovada, só acontecerá se acontecer, apresenta-se em nossa mente como potência, não constitui qualquer garantia, não se pode nem *“esperá-lo como se estivesse por vir com toda a certeza, nem nos desesperarmos como se não estivesse por vir jamais”* (Epicuro, 1999, p.33). Quem propõe a resistência, a contra-hegemonia, corre riscos. Cabe decidir se aceita corrê-los.

A Constituição Brasileira propõe um Estado de Bem Estar, com processos democráticos fortemente capilarizados. Busca-se estabelecer uma democracia embasada na sociedade e construir um modo de produção e de vida baseados na sustentabilidade natural e social. Pretende-se evitar retrocessos como os vividos no passado, em que os processos democratizantes se esfacelaram, o desenvolvimento igualou-se ao mero progresso econômico, o lento trabalho da natureza liquidava-se em pouco tempo, corroendo o patrimônio da nação em troca de poucos resultados para a nacionalidade e farto butim para a pilhagem internacional.

Coerente ao espírito do tempo no país, o Governo Popular paraense, concomitante à proposta de soerguimento das culturas locais, estabelece um programa de incentivo ao desenvolvimento tecnológico. O 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.

A história da exploração predatória da floresta e dos rios tem-se dado num quadro de agressividade tecnológica trazida por exploradores estranhos à região, às vezes também assumida por parte da elite latifundiária local, seduzida pelo mito do progresso e pelo lucro fácil e rápido. A manutenção da floresta em pé dava-se pela ação do caboclo, descendente de indígenas, embora assimilado pela cultura do branco europeu. O caboclo, trabalhando com tecnologia rudimentar e praticando o nomadismo em suas atividades agrícolas ou extrativas, contribuía para a contínua regeneração da

floresta e o re-povoamento dos rios. A própria elite latifundiária local, em sua maioria, para manter a relação de exploração sobre o caboclo, mantinha a tradicional tecnologia rudimentar, de pequeno impacto.

A razão crítica na porção oriental da Amazônia Brasileira se substancia na formulação de propostas sustentáveis de desenvolvimento, atuantes na promoção das condições de vida da população e no uso pouco impactante dos recursos da natureza. Ao potencializar as atividades produtivas de base florestal, o reforço da agricultura, o artesanato e o agronegócio familiares, deve incentivar a pesquisa científica por tecnologias altamente sofisticadas como meio de preservação do acervo natural. Ao contrário de épocas ainda recentes, em que o uso intensivo de tecnologia se fazia com agressão ao ambiente, agora esse uso deverá contribuir para a sua sustentação.

É neste sentido que se deve analisar a constituição dos Parques de Ciência e Tecnologia no Pará.

Para que possa alavancar o desenvolvimento sustentável no Norte do País, a política científica e tecnológica dos Parques não poderá prostrar-se perante todo o conhecimento estrangeiro e limitar-se a produzir pesquisas de adaptação, encobrendo-se com a falácia da neutralidade do conhecimento científico. Seu papel principal deverá ser o de gerar conhecimento novo acerca da Amazônia, seu acervo natural, antropológico, arqueológico. O que não significa recusar a ciência e a tecnologia alienígena sob o argumento de imperialismo cultural, que, no passado, já produziu atraso na aquisição de conhecimento acadêmico e sofisticado por parte dos brasileiros.

Deverá estabelecer-se uma profunda articulação entre o saber das populações tradicionais que habitam o território e o conhecimento científico de geração recente, qualquer que seja a sua origem geográfica. O recolhimento, análise e re-elaboração das experiências autóctones devem ser feitos sob o crivo dos princípios reconhecidos pela comunidade científica internacional. Assim, não se comete a indolência característica da Modernidade que deixa perder-se as experiências populares, sob a alegação de falta de base científica, mas, ao contrário, constrói-se interfaces entre o arcabouço científico moderno e o saber empírico das populações tradicionais.

O Pará e a Amazônia têm uma das mais ricas biodiversidades do mundo, mas só uma parte minúscula desse acervo natural está catalogada. Entretanto, parte dela já vem sendo usada, especialmente na alimentação e na saúde, de forma tradicional, geralmente transmitida pela oralidade. Isto deve ser documentado, precisa ser elevado à condição de conhecimento científico, os povos da Amazônia têm o direito de aproveitar daquilo que souberam conservar durante milhares de anos, mesmo na época em que a conservação da floresta era considerada por parte dos desenvolvimentistas como uma atitude de atraso cultural.

O conhecimento necessário ao desenvolvimento sustentável da Amazônia só poderá ser gerado localmente se os Parques de Ciência e Tecnologia conseguirem articular as iniciativas das empresas públicas e privadas. É importante também que as redes de serviço público, as educacionais, as de difusão tecnológica, de integração regional e de relações institucionais sejam articuladas aos produtores de ciência. É preciso eliminar o *gap* entre o produtor de ciência e os seus difusores. E evitar o diletantismo no uso do dinheiro público. Necessitamos de pesquisa pura, mas para ela não podem ser carreados todos os recursos. A população da Amazônia Brasileira, hoje calculada em vinte e cinco milhões de pessoas, necessita com urgência de resultados. Os que conservaram a Amazônia para que pudessem chegar aos dias atuais anseiam por recomendações científicas capazes de sanar seus problemas cotidianos.

## **Conclusão**

Os Parques de Ciência e Tecnologia propostos pelo Governo Popular, no Pará, têm condições de se tornar elementos estruturantes do desenvolvimento sustentável na Amazônia, pela geração de conhecimento e pela possibilidade de constituir uma rede capilar de difusão da cultura científica e do re-condicionamento tecnológico necessário ao desenvolvimento. Para isto, deverá assumir o papel de: gerador de conhecimento novo acerca da Amazônia, sua biodiversidade e seu acervo natural, antropológico, arqueológico; articulador do saber tradicional com o conhecimento científico de geração recente, sob o crivo dos princípios reconhecidos pela comunidade científica internacional; articulador das iniciativas em inovação das empresas públicas e privadas, bem como das redes de serviço público, educação, difusão tecnológica, integração regional e relações institucionais.

Os processos tardios de constituição do capitalismo e do Estado no Brasil (Cf. Mandel, 1982) constituem um óbice a esta perspectiva, contudo a evolução interna da Universidade Federal do Pará, estabelecendo novos compromissos com o desenvolvimento regional (Cf. Brasil, 2009) favorece-a. Só o tempo poderá responder se as ações do Governo Popular do Pará em favor de um novo patamar de apreensão da ciência e da tecnologia serão eficientes e eficazes. Mas, não se trata de uma espera passiva pelo tempo. Estas ações constituem uma crítica à razão indolente da modernidade, mas é preciso substituir a sociologia das ausências que norteou desde sempre a ação do Estado brasileiro por uma sociologia das emergências (Cf. Santos, 2004), todavia, diante do imenso passivo social e ambiental de que a Amazônia é herdeira, o esforço de colocar em prática um pensamento novo voltado à sustentabilidade terá que trabalhar com as experiências dos sujeitos até aqui negados, fazendo com que venham a emergir, superem suas ausências e estabeleçam sinergia no processo de desenvolvimento.

Nossa matriz cultural permite esta mescla ciência/saber tradicional-popular na construção do conhecimento. A formação econômico-social do Brasil, calcada na produção escravista para o mercado mundial, gravitou num eixo centralizado na interação e fricção da cultura branca européia senhorial com a cultura negra africana submetida à escravidão. Como observa Muniz Sodré (1983; 1988), produto desta mescla, a formação cultural brasileira, tem a marca contraditória da verdade seduzida, herança conceitual da verdade absoluta do pensamento europeu e da sedução das formas de pensar provenientes do continente africano.

A isto se acrescenta as especificidades do território amazônico. A metafísica da representação universalista busca entes genéricos, não datados nem localizados, mas o humano é datado e localizado. A territorialidade do ente amazônico, o humano da Amazônia, se constitui e reconstitui na forte relação com a natureza, produtora de patrimônio tangível e intangível. A economia e a cultura absorvem a estética das grandes massas d'água e da floresta. Os tempos da ciência e da tecnologia coexistem com os tempos da magia e do mito.

## Referências

BRASIL. Grupo Executivo Interministerial, PARÁ. Grupo Executivo do Estado do Pará. **Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó**. Belém, 2009.

BRASIL. Universidade Federal do Pará. UFPA, **Relatório Social de Gestão 2001/2009**. Belém, 2009.

- COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário filosófico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- CORBISIER, Roland. **Autobiografia filosófica: das ideologias à teoria da práxis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CORBISIER, Roland. **Filosofia política e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade (a Meneceu)**. 1. ed. 1ª reimpressão. São Paulo: FEU, 1999.
- FIORI, Ernani Maria. **Textos escolhidos: v. II: Educação e Política**. Porto Alegre: L&PM, 1991.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 30 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.
- HABERMAS, Jürgen: **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.
- KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- FONTES, Edilza Joana Oliveira. **Imagens do Planejamento Territorial Participativo**. Belém: Paka-Tatu, 2008.
- GRAMSCI, Antonio. **Cartas do cárcere**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987. (Perspectivas do homem, 13).
- MANACORDA, Mário Alighiero. **Marx e a pedagogia moderna**. São Paulo: Cortez:Autores Associados, 1991. (Biblioteca da Educação, 1 - Escola, 5).
- MANACORDA, Mário Alighiero. **História da educação: da antigüidade aos nossos dias**. 3. ed. São Paulo: Cortez:Autores Associados, 1992.
- MANDEL, Ernst. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARX, Karl. **Conseqüências sociais do avanço tecnológico**. São Paulo: Edições Populares, 1980. (Ciências sociais, Materialismo histórico, 1).
- MARX, Karl. Trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana. Em: **K. Marx, F. Engels: história** (org: Florestan Fernandes). 2. ed. São Paulo: Ática, 1984. (Grandes cientistas sociais, 36).
- MARX, K., ENGELS, F. **A ideologia alemã: I, Fierbach**. 2. ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- MARX, K., ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista. Em: **Obras Escolhidas**. São Paulo: Alfa-Omega, s/d.
- MONTEIRO, Benedicto. **História do Pará**. Belém: Editora Amazônia, 2006.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- OTÁVIO, Chico. **Inventário Amazônia: ocupação, preservação e futuro**. Rio de Janeiro: Desiderata, 2007.
- PARÁ. Governo do Estado do Pará. **Política de fomento ao desenvolvimento sustentável – concepções para debate**. Fundo de Desenvolvimento Industrial Sustentável. Belém, Governo do Estado do Pará, 2007.

PARÁ. Secretaria de Comunicação. “*Sistema viário desafoga trânsito*”. Em: **Notícias do Governo Popular**, 12: II, 5, 2009a.

PARÁ. Secretaria de Comunicação. “*Cidade fica com obras*”. Em: **Notícias do Governo Popular**, 14: II, 8, 2009b.

PARÁ. Governo do Estado do Pará. **Governo Popular: Um salto de desenvolvimento econômico e social**. Belém, 2010a.

PARÁ. Secretaria de Estado de Integração Regional. Diretoria de Integração Regional. **Atlas de Integração Regional do Estado do Pará**. Belém: SEIR, 2010b.

RÜSEN, Jörn. **História viva: teoria da história III: formas e funções do conhecimento histórico**. Brasília: Ed. UnB, 2007.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da praxis**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

SANTOS, Boaventura Sousa: **Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Codecri, 1983. (Cultura Brasileira, 01)

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, José Crisóstomo de. **Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano (Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Marx)**. Salvador: Ufba, 1992.

SOUZA, Márcio. **Breve história da Amazônia**. 2. ed. São Paulo: Marco Zero, 1994.

WROBEL, Vera. Preso, banido, desaparecido. A perseguição de Getúlio Vargas a meu avô. Em: **Piauí 48**, setembro de 2010, p. 28-31. Rio de Janeiro: Editora Alvinegra, 2010.

## Testimonios del arte latinoamericano

*AL COLONIALISMO NO HAY QUE CREERLE NI TANTITO ASÍ. NADA*

ROCCO CARBONE

Acuérdese su merced cuando lea  
que yo soy esclavo y que el esclavo  
es un ser muerto ante su señor.

Juan Francisco Manzano (1830)

En el Bicentenario, por lo que atañe al protagonismo de nuestros pueblos –que es el tema general de este Corredor de las Ideas del Cono Sur– y a los testimonios del arte latinoamericano, distintivo de esta comisión, considero que es relevante recuperar un punto de inflexión política vigente en la América Latina del siglo XXI: la cuestión del imperialismo bajo su faceta colonial. Tan vigente a la luz, o a la sombra, de lo que pasó hace poquísimo, por ejemplo, en un país como Honduras con la destitución de un presidente elegido democráticamente. Y Honduras no es el único caso, desde ya. Cuestión del colonialismo que quiero recuperar apelando a un drama de la América

Latina colonial/esclavista. A una pieza del intelectual martiniqueño Aimé Césaire (1913-2008). Me refiero a *Une tempête* (1969). Aquí, Césaire a partir de los personajes de la *The Tempest* shakespereana –personajes que dentro del panorama cultural latinoamericano atraviesan también el *Ariel* (1900) del uruguayo José Enrique Rodó, el *Calibán* (1971) del cubano Roberto Fernández Retamar, *Islands* (1969) del jamaicano Edward Kamau Brathwaite, entre otros– formula una metafórica que tematiza un drama mayor que es propio de América Latina (pero también de otros continentes como África y Asia). Me refiero al drama causado por una de las posibles declinaciones del imperialismo que en *Nuestra América* mestiza se empezó a implementar hacia 1500 y que se prologó, por lo menos teóricamente, hasta las independencias de los países latinoamericanos impulsadas por los respectivos movimientos de emancipación: el coloniaje o, si se quiere, el sistema político-social colonial/esclavista. Drama que aún hoy, lamentablemente, tiene estridente vigencia.

Dicho esto, me parece oportuno avanzar con un par de notas acerca de la cuestión del colonialismo. Colonialismo significa la doctrina y la práctica institucional y política de la colonización. Pero mientras la colonización es el proceso de expansión y de conquista de colonias –que implica el sometimiento de otro territorio por medio de la fuerza o la superioridad económica–, el colonialismo se define como la organización de sistemas de dominio. En su inflexión más general, por colonialismo hay que entender la dominación institucionalizada de un Estado sobre pueblos que pertenecen a civilizaciones otras y lejanas. La colonización, al revés, es un movimiento de agresión de los países “centrales” que por sus efectos de modernización o presunta aceleración del desarrollo pretenden dominar a las mal llamadas “naciones atrasadas”. En este movimiento, que responde básicamente a las exigencias de expansión del capitalismo comercial e industrial, se someten a los pueblos de las naciones invadidas y se contribuye seriamente a crear cuadros de alienación, disgregación y desigualdad que comprometen las posibilidades de integración económica y política del país colonizado. La colonización, y luego el colonialismo, en términos generales, son formas del imperialismo. De todos modos, si bien la categoría de colonialismo se usa como sinónimo de imperialismo, no se trata de dos exactas sinonimias, ya que el colonialismo es una de las formas posibles que el imperialismo ha adquirido a lo largo de la historia.

Por lo menos en términos clásicos, la inflexión básica del imperialismo tiene que ver con la exportación de “capital” (entendido en un sentido amplio) excedente al exterior. Y si en el lugar de *capital* situamos *poder*, entonces, se ve cómo el imperialismo atañe al problema del *poder* “hacia afuera”. Esto es: a escala internacional. Se trata de la expansión del poder –en términos políticos, económicos, territoriales, culturales– de unas naciones sobre otras. Movimiento centro-periferia que implica relaciones de agresión y dominación entre pueblos y en la sincronía entre estados. Expansión de poder, entonces, dirigida hacia territorios concretos y que da lugar al proceso de fundar colonias: la *colonización*. Y posterior al proceso de colonización, vuelvo a insistir, es el colonialismo.

Colonialismo se refiere a la dominación política, administrativa, financiera, económica, comercial, militar, *cultural*<sup>98</sup> de un ocupante sobre un pueblo ocupado que reside en un territorio más o menos distante respecto de un área metropolitana. Más: el colonialismo –sobre todo el contemporáneo, respecto del moderno– tiende a crear estructuras totales de dominio con vistas a organizar la explotación sistemática de los

---

<sup>98</sup> El colonialismo ha armado los modelos culturales y los sistemas de instrucción escolástica en cada nivel y así ha modelado los gustos y los modos de vida de las clases medias emergentes.

recursos. La ecuación en este caso es producir para exportar. En este sentido, uno de sus distintivos es la de fomentar economías “extra-vertidas” –por decirlo con el economista Samir Amin–, o sea, economías dirigidas hacia la exportación y no hacia la creación de un mercado interno. El proceso de industrialización sigue el mismo camino, ya que más que responder a las exigencias del mercado interno sirve sobre todo para el mercado de exportación. Desde el punto de vista industrial los países coloniales producen lo que no consumen y consumen lo que no producen. Uno.

Y dos: cuando hablamos de colonialismo apelamos a experiencias concretas, pero también a una categoría política que especifica una relación general de dominación. O, si se quiere, de *sujeción* sobre un colonizado –otro diferente– por parte de un colonizante, dentro del marco establecido por un Estado imperial. En definitiva, el colonizante es la concreción de una sociedad pretendidamente más desarrollada, tecnológicamente, que impacta sobre un colonizado. Éste, a causa de la presencia del colonizante, en su territorio, pierde autonomía y, étnicamente, tiende a descaracterizarse. Pero sufre también una transformación profunda en términos políticos, ya que los sistemas políticos preexistentes o son destruidos o se moldean para ser usados en función del mantenimiento del orden colonial. Otra transformación del colonizado, como indicaba hace unos instantes, se experimenta a nivel económico porque la economía colonial se organiza de manera tal de responder a las exigencias de materias primas de la metrópoli: eso se ve claramente refractado en *Queimada* (1969) de Gillo Pontecorvo con la exportación del azúcar a través de la explotación de una fuerza-trabajo carente de derechos políticos y sociales, y que vive a niveles de subsistencia; método basado en el sistema de la plantación esclavista. Complementariamente, la metrópoli, a su vez, con el aporte de las colonias, modifica sus estructuras económicas.

*En foco.* Césaire como decía hace unos minutos retoma de lleno *The Tempest*. Ésta es la única obra de Shakespeare en la que se representa el proceso colonial vigente en el siglo XVII. El cisne de Avon sitúa *La Tempestad* en una isla medio mediterránea, medio caribeña y allí se asienta el mago Próspero junto con su hija, Miranda. En el proceso de colonización, Próspero esclaviza a la población indígena, representada por Ariel, la criatura del aire, y a Calibán, el esclavo. Éste, dentro del sistema configurado por la dramaturgia shakesperiana tiene un tinte negativo, ya que se trata de un esclavo deforme. Pero es el único capaz de objetar la ideología colonialista de Próspero (eso lo experimentamos sobre todo en Césaire). En *The Tempest* de Shakespeare es el personaje despojado de su isla. Encarna la situación colonial. Próspero, el colonizador, es quien le robó la isla a Calibán, quien lo esclavizó y quien le enseñó un lenguaje “civilizado” para entenderse con él. Entonces, Calibán simboliza la concepción colonial del “otro” como primitivo y bárbaro; todo esto en el marco de la historia cultural europea vigente por lo menos desde el Renacimiento (XV-XVI).

La concepción de Calibán como primitivo o bárbaro, dentro del marco de América Latina, se revierte recién en la década de 1960 gracias a la obra de tres intelectuales antillanos: George Lamming y Edward Kamau Braithwaite, ambos jamaquinos, y Aimé Césaire. Ellos otorgan una positiva dramaticidad a la figura de Calibán y la vinculan con la población antillana de origen popular. En cambio, Fernández Retamar en su ensayo *Calibán* (1971) generaliza la figura del personaje shakesperiano: va más allá del referente antillano y postula a ese personaje como modelo nuevo del intelectual latinoamericano poscolonial.

Césaire recupera los nombres de los personajes nucleares: el mago Próspero, Ariel, un espíritu del aire, y el contrahecho Calibán, ese habitante deforme de la isla de

*La tempestad* que Renan en su drama filosófico –*Calibán* (1878)– identificaba con la degeneración democrática y Rodó como un representante del utilitarismo. Pero Césaire a esos personajes los sitúa dentro de las fronteras del teatro negro. Y entonces, Próspero es el colonizador. Calibán, el esclavo rebelado. Ariel es el que fumando espera que se lo libere, una suerte de intelectual que sirve como esclavo y mercenario a la clase instalada en el poder, representada por Próspero, la encarnación de la colonización. Lo que el drama tematiza son los conflictos fundamentales entre clases, pero entre razas también. Es así que *Une tempête* –como el resto de la producción dramática de Césaire– profundiza en los problemas de la comunidad negra marcada por la violencia del colonialismo. Mejor: del sistema colonial/esclavista. Con *Une tempête* Césaire denuncia la fuerza coercitiva del colonialismo y tematiza los problemas de la dependencia.

*Une tempête* es, digamos, una adaptación –a falta de una categoría mejor– de *The Tempest* de Shakespeare. Una adaptación con disimetrías, desde ya, dado que se trata de un drama de la América Latina colonial/esclavista. Por ejemplo, el Próspero de Césaire, contrariamente al Próspero de Shakespeare que vuelve a Milán, no se decide a abandonar la isla: la colonia. Además, Próspero ya no es el sabio mago de *La Tempestad* shakesperiana, es una concreción mayor del sistema colonial/esclavista. Es una autoridad. Ha diseminado en la isla la disciplina colonial-esclavista. Ésta hace que la conducta de obediencia tenga un alto grado de consenso y al comienzo de la pieza la posibilidad de insubordinación se plantea aisladamente en el solo Calibán. Para Ariel, en cambio, Próspero es una autoridad y así lo acepta, sin cuestionamientos mayores. Y toda autoridad supone un proceso previo de autorización. En este sentido, todo acto de Próspero es autorizado por Ariel. Así, todo acto es justificado. Frente a Ariel, Próspero es una autoridad reconocida como legítima. De esto descende que es comprensible que frente a Próspero Ariel actúe como un subordinado sin posibilidad de elección. Ariel antepone a todo juicio moral el obedecerle a Próspero. En tal sentido, es un personaje falto de responsabilidad, justamente porque la responsabilidad ha sido asumida en otro lugar que es otro “cuerpo”, el de Calibán. Ariel es un ejecutor y como tal se siente libre de todo cuestionamiento. Cumple órdenes. Es producto de una especie de sistema marcial. Además, a su obligación de obedecer se le suma el miedo que experimenta ante Próspero; miedo que refuerza esa obligación de obedecer porque implica un castigo que podría sobrevenir a causa del eventual incumplimiento de una orden. En definitiva, este personaje actúa sobre la base del reconocimiento de la autoridad que puede liberarlo y a la que teme por su potencia destructiva, sus amenazas. Ariel ha naturalizado las atrocidades de Próspero. Las ha “burocratizado” (rutinizado si se quiere), a partir de una promesa: la libertad, que le imposibilita el cuestionamiento de las órdenes. Entonces, podemos decir que ha internalizado el sistema colonial/esclavista. El Ariel de Césaire no es el Ariel de ese maestro uruguayo de la juventud americana, Rodó, en cuyo ensayo, *Ariel* (1900), denunciaba los peligros del imperialismo norteamericano y las consecuencias que implicaba para la cultura de América Latina: el riesgo de “deslatinizarse”. Ariel de Césaire no es la representación de la parte noble y alada del espíritu, del entusiasmo generoso, de la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia. Ni representa idealidad y orden en la vida, noble inspiración del pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres. Ya no es una parte del espíritu vinculable al pensamiento, a los valores de la cultura humanística y universalista. Ya no condensa las condiciones espirituales estimadas como superiores. Ariel es un sometido y en términos raciales, un mulato obediente.

Calibán, el otro “cuerpo”, es un Ariel al revés. Dado vuelta. Patas arriba. Es un desobediente y desde el comienzo de la pieza muestra un consentimiento poco convencido. Sin embargo a lo largo del drama va volviéndose paulatinamente un “disfuncional”, un incómodo, un conflictivo, un reo insubordinado, desde una mirada colonial. Mejor: un rebelde, desde una mirada heterodoxa. Calibán de Césaire, como el Calibán de Fernández Retamar, se identifica con la voz del esclavo. Calibán son los condenados de la tierra –así los nombraron Martí y Fanon. Calibán es el esclavo negro oprimido que, el final del drama de Césaire, postula como un cimarrón en potencia, un nómada al margen de la ley, un esclavo fugitivo que con su fuga hacia la libertad inquieta y amenaza la aparente paz, el orden, de la sociedad esclavista fundada por Próspero. Se rebela a la violencia instalada como sistema en las relaciones sociales. Calibán, y concretamente su acción, consiste en desarticular el sistema colonial del amo. En este sentido, su acción puede haber ocurrido en cualquier tiempo y en cualquier lugar de los dominios coloniales. Es un héroe intemporal que hace carne las aspiraciones del negro a la libertad. Pero a la dignidad también. Es el único personaje que toma conciencia de la naturaleza real del conflicto colonial y en tanto esclavo osa enfrentar al amo. Enfrentamiento que podría redundar en a matar a Próspero. Pero Calibán *se niega a matar*. Con ese gesto rechaza los ademanes de la sistema colonial que le ha inculcado Próspero: destruir civilizaciones dignas y bellas. El esclavo se opone al amo *no matándolo* y así afirma su diferencia. Con este acto se *define a partir de una negación del amo*, de una negación de las prácticas primordiales del amo, el colonizante, que consisten en someter al otro, hacerlo dependiente, transformarlo en otro y en última instancia matarlo, simbólicamente o no. Calibán establece una jerarquía valorativa a partir de Próspero: *no soy como él*. Establece la valoración de “bueno” respecto de sí mismo como una derivación de la malevolencia del amo: Próspero. Y, sobre el final del drama, con su negativa a matar al colonizante, el colonizado lleva a cabo un ademán de potencia cabal: el del esclavo alzado, el rebelde que se vuelve creador y que lleva a cabo una acción creadora. El “yo no soy un asesino” del final nace de un triunfante sí dicho por Calibán a sí mismo. De esto descende que la existencia de Calibán –y la de todos los sectores que él representa– ya no es “soportada” sino *afirmada*. Y la suya ya no es una moral del esclavo, sino una moral triunfadora. Calibán, al dejar vivo a Próspero, al no enfrentarse con él con vistas a eliminarlo, parecería no atacar a un régimen servil implementado por el mismo Próspero. De hecho, Ariel y Calibán son víctimas del sistema colonial/esclavista, si bien con matices. Próspero mantiene a Ariel en estado de servidumbre (éste es una suerte de brazo derecho del amo) y a Calibán en estado de esclavitud. Entonces, en el drama de Césaire Calibán, *parecería*, no se precipita en la destrucción de un orden humillante. Pero justamente al no precipitarse, evita caer en la barbarie definida por el amo y que define al amo (lo que el amo llama “civilización”) y que, complementariamente, define también a la del esclavo alzado. Así el drama de Césaire no alcanza la dimensión apocalíptica que tematiza Gillo Pontecorvo al relatar la insurrección de los calibanes en general y de José Dolores en particular en la isla de *Queimada*. El Calibán cesariano parecería no rebelarse al sistema político-social colonial/esclavista. Con su negativa a matar –“yo no soy un asesino”, pronunciado al final– no sólo no está sublimando éticamente, sino que rechaza categóricamente las reglas –concretadas en la barbarie– de un orden que juzga intolerable. Calibán es un disconforme que con su negativa a matar se insubordina y expresa su *repudio general* al sistema colonial/esclavista: negación de las prácticas del amo que en la sincronía implican una afirmación de sí mismo, de su identidad. Con negarse a matar Calibán deja de ser lo que fue y lo que Próspero quería que fuera y así se transforma en un ser nuevo. Con su rebelión y la negativa a matar

formula una suerte de descolonización que postula una mayor conciencia de las herencias dejadas por el colonialismo encarnado por el ya no tan sabio mago de la tempestad shakesperiana.

*Último.* Y al enunciar las últimas palabras –“¡La libertad, libertad!”– Calibán pareciera abandonar la plantación esclavista, la hacienda; el sistema colonial/esclavista, en términos generales, sistema que lo oprime y, pareciera, anda en busca de una vida mejor en algún paraje inaccesible, convertido en refugio más o menos permanente o una comunidad armada en algún sitio apartado. Esta práctica –conocida como *cimarronaje de ruptura*– constituye la forma más radical de todo un abanico de maneras de evasión. Los esclavistas franceses en las Antillas la calificaban *grand marronage*. Práctica de resistencia de los esclavos negros y fenómeno endémico a lo largo de los tres o cuatro siglos que duró el sistema esclavista en las Américas y que redundaba en la fundación de microsociedades conocidas como quilombos, mocambos, cumbes, rochelas, manieles, palenques, mambices o ladeiras. Una sociedad utópica, o quizá no tanto, pero no vertiginosa como la plantación, que contrariamente a lo escrito por Juan Francisco Manzano en 1830, le permitían a los calibanes de las distintas plantaciones esclavistas ni sentirse esclavos ni ser un ser muerto ante su señor, justamente por la ausencia de un ya no tan sabio mago de salido de una tempestad.

### ***Reflexión sobre el arte latinoamericano*** ***Aproximación testimonial***

José Alberto de la Fuente

#### **El arte y su contribución al conocimiento**

Uno de los fundamentos culturales de la integración latinoamericana y de la presencia regional en el mundo, es la contribución de las Artes y la Literatura a través de las imágenes visuales y de las narrativas. Sin ellas, no sería posible reconocer la importancia de la fuerza simbólica en el imaginario histórico y político de los latinoamericanos; este patrimonio simbólico “es parte del perfil de nuestras sociedades y de todos sus miembros como individuos”<sup>99</sup>.

La producción y creación estética de la cultura mestiza aporta valiosos insumos para que el pueblo se reconozca en su identidad, consolide su memoria y aporte su inteligencia sensible para no perderse en medio de las permanentes y acuciantes preguntas sobre quiénes somos los latinoamericanos en esta transición milenaria, cuál es nuestro lugar en el mundo y cómo seguiremos enfrentando la vertiginosa globalización, cada día más acelerada por la telemática, la cibernética y la informática.

El pintor brasileño Ferreira Gullar, en 1989, nos recordó con claridad y precisión, que no hay ninguna novedad en decir que el modo de conocimiento estético difiere del modo del conocimiento científico e igualmente del filosófico. El Arte, la poesía son expresiones cuestionadoras de todo el conocimiento establecido e incluso del propio conocimiento estético. El artista es un cuestionador permanente de la cultura porque es crítico, porque privilegia la experiencia existencial y afectiva de cara al mundo conceptualizado. La conceptualización es la búsqueda de la estabilidad y del

---

<sup>99</sup> Iglesias, Enrique (1999): en el “Prólogo” de *Fundamentos culturales de la integración latinoamericana*, página 7 de Leopoldo Castedo.

equilibrio, pero implica un distanciamiento respecto a la realidad objetiva y subjetiva. El científico, el filósofo, el sociólogo también cuestionan las culturas, pero de manera diferente al artista y al poeta. Aquellos quieren sustituir un concepto por otro, en cambio el artista y el poeta cuestionan la propia conceptualización de la realidad; se niegan a las generalizaciones que disuelven la experiencia vivida en el concepto abstracto. Su modo de conocer es un incesante recomenzar como la vida misma”<sup>100</sup>.

La *América Andante* como la definía Alfonso Reyes, une sus pasos en la palabra poética, en la música popular, en el carnaval, en la danza, en sus dramas y ensayos histórico-políticos, en sus grandes novelas del realismo maravilloso, social y espantoso y se transcultura, apropiándose de las vertientes universales en el lenguaje de las vanguardias que consolidan, a partir de la década 20 del siglo pasado, una conciencia de liberación y de autonomía. La ciudad de São Paulo ha sido uno de los espacios que ha contribuido, en 1922, con la histórica “Semana de Arte Modernista del 22” y en 1990 con el “Memorial de América Latina”. Historia, lengua, imágenes, poemas, etc., canalizan hibridaciones dentro del proceso de consolidación del mestizaje cultural. “La fusión, no pocas veces con mucho de confusión, de indios aborígenes, íberos, africanos y gentes de variadas latitudes, van moldeando la identidad de sociedades nuevas, generadoras de valores literarios, plásticos, arquitectónicos, musicales, coreográficos, filosóficos, ni mejores ni peores que otros, sino diferentes”<sup>101</sup>. La identidad latinoamericana ha sido definida en gran parte por sus novelas y se ha ido gravando en la memoria de la emancipación a través de la pintura y del muralismo mexicano. Leopoldo Zea, en su introducción a las *Fuentes de la cultura latinoamericana*, insiste en la integración por la educación y la cultura; reclama una mayor difusión del pensamiento, de la literatura y demás manifestaciones estéticas.

### Breve recuento latinoamericano

De cara al Bicentenario aún estamos en deuda para ofrecer un panorama completo al alcance de las mayorías de los doscientos años de Arte Latinoamericano. Un intento loable ha sido la investigación orientada por Dawn Ades de la Universidad de Yale en 1989, recopilando y ordenando las tendencias de la plástica desde 1820 hasta 1980. Su intención fue presentarle una exposición al público europeo a partir del período de los movimientos de la Independencia. El investigador reconoce que a través de la plástica, América Latina es claramente una designación de sentido político y cultural, que se opone al carácter neutro de la geografía.

La Academia Real de San Carlos en la ciudad de México, fundada en 1795, fue la primera Academia de Arte en América y la única establecida durante el régimen colonial. En este contexto, se destaca la pintura y, en particular, el óleo sobre tela *Paraguay, imagen de su patria desolada* (1880) de Juan Manuel Blanes, expuesto actualmente en el Museo Nacional de Artes Plásticas de Montevideo. En adelante, se va apreciando el aporte de los artistas-cronistas viajantes y la tradición empírica (ciencia y naturaleza) en América Latina posindependencia (Alexander von Humbolt, Daniel Thomas Egerton, Edward Walhouse Mark, Jean-Baptiste Debret, Johann Moritz Rugendas, Prilidiano Pueyrredón, Ferdinand Bellermann, Camille Pissarro, Carmelo

---

<sup>100</sup> Gullar, Ferreira, en “Indagaciones de hoy”, 1989, en revista *Novamérica* Nº 116.

<sup>101</sup> Castedo, Leopoldo (1999): *Fundamentos culturales de la integración latinoamericana*, página 21.

Fernández, Ramón de la Sagra, Claudio Gay, Benito Panunzi, José Grijalva, José Agustín Arrieta, etc.). Luego, en México se destacará la paisajística de José María Velasco; la gráfica popular de Gabriel Vicente Gahona, José Guadalupe Posada, Manuel Manilla. Durante las primeras décadas del siglo XX, en las artes visuales, se produce una transformación radical con el modernismo vanguardista en busca y consolidación de las raíces, en pintores como Rafael Barradas, Gerardo Murillo, Diego Rivera (su famoso *Paisaje zapatista*), Tarsilia do Amaral, Anita Malfatti, Vicente do Rego, René Portocarrero, Emiliano di Cavalcanti, Emilia Peláez, Pedro Figari, Xul Solar, Joaquín Torres-García y aparecen las revistas *Amauta* (1926) (*que significa en quichua hombre sabio*) dirigida por José Carlos Mariátegui y la revista *El Machete* mexicana fundada por el Sindicato de Escultores, Pintores y Trabajadores Técnicos, órgano oficial del Partido Comunista.

Por su parte, el movimiento muralista mexicano produce el más importante arte revolucionario de carácter urbano; los muros de las ciudades y los recintos de los edificios, hablan desde las artes visuales y de las expresiones de identidad de la arquitectura colonial y poscolonial. José Vasconcelos, como filósofo y político revolucionario, “deja a los artistas libres para escoger sus temas; su horizonte artístico se inspira simultáneamente en los conceptos pitagóricos y en el positivismo de Comte, convencido de que la evolución de una sociedad se da a través de tres estadios, siendo el estético el más importante”<sup>102</sup>. Destacan los cuadros de Diego Rivera (*El hombre, controlador del universo*, 1934), de Fernando Leal (*La epopeya de Bolívar*, 1930), de José Clemente Orozco (*Cristo destruyendo su cruz*, 1943) de Juan O’Gorman (*Ciudad de México*, 1942), de David Alfaro Siqueiros (*Etnografía*, 1939), etc. Después del desarrollo de los Talleres de la Gráfica y del Grabado Popular, se reconoce el movimiento del nativismo y del realismo social, volcado al reconocimiento y promoción de los valores indígenas. Destácanse los cuadros de Siquieros *Madre campesina* (1929) y *Madre proletaria* (1939). En la tendencia de los llamados “Universos particulares y mitos manifiestos”, se constata la influencia del surrealismo de André Breton, libertad de imaginación ligada a la realidad y distante de la fantasía. El proyecto estético es “cambiar la vida, cambiar el mundo”. La vida cotidiana en América Latina prueba que la realidad está repleta de cosas extraordinarias y desconcertantes. Se destacan los pintores Roberto Matta, Leonora Carrington, Tilsa Tsuchiya, Frida Kahlo, etc. De la década del 40 en adelante, se produce un salto hacia la inventiva del Arte Concreto; la pintura comienza a historiar la identidad e irrumpe La escuela del Sur, con la sobresaliente participación de Joaquín Torres-García, *El Norte es el Sur*, desde el cual se simboliza la corrección de la verdadera posición de América Latina en el concierto mundial. Se destacan los cuadros de Antonio Berni (*El mundo prometido a Juanito Laguna*, 1962); de Alberto Gironella (*La reina negra*, 1961); de Fernando Botero (*La familia presidencial*, 1967) y de José Gamarra (*Cinco siglos después*, 1986).

Entre los países andinos se destaca Oswaldo Guayasamín, quien hacia 1952 se comienza a difundir por la exposición de más de 100 obras en el Museo de Bellas Artes de Caracas. Su obra es una transculturación de elementos formales, cubistas y temas característicos de la cultura indigenista. Su dibujo está ligado a lo popular, influido por las ideas de la “cuestión social” de la escuela mexicana. Su pintura releva la pobreza y alienación de los indios ecuatorianos, destacándose su trabajo *La edad de la ira*. En la composición *América, mi hermano, mi sangre* (2006), se establece una convergencia

---

<sup>102</sup> Ades, Dawn (1989): *Arte na América Latina*, página 152.

histórica, social y política con la obra poética *Canto General* (1950) de Pablo Neruda. Diálogo entre pintura y poema, síntesis de la historia de la conquista, del imperio, la sobrevivencia y la revolución en América Latina. Los poemas potencian el sentido de las pinturas, y las pinturas hablan desde el carácter del pintor con el patetismo que consiguen comunicar los genios del espacio, del color y del movimiento. Las imágenes amarillas, rojizas, anaranjadas, blanquecinas y negras, cristalizan en las manchas y trazos el estado de violencia y exclusión, el empeño desigual y sin tregua de los imperios que han sometido al pueblo latinoamericano. Neruda complementa con su voz en el poema *América Insurrecta*:

“Patria, naciste de los leñadores,  
De hijos sin bautizar, de carpinteros,  
De los que dieron como un ave extraña  
Una gota de sangre voladora,  
Y hoy nacerás de nuevo duramente  
Desde donde el traidor y el carcelero  
Te creen para siempre sumergida.  
Hoy nacerás del pueblo como entonces”.

Desde el reconocimiento al desarrollo de las ideas, podemos afirmar que la Vanguardia no sólo fue coherente con la función del artista de Ferreira Gullar, sino que además sistematizó una estética a través de los *Manifiestos*, como por ejemplo, *Hoja de vanguardia* sobre el estridentismo (1921) de Manuel Maples Arce; *Manifiesto da Poesía Pau-Brasil* (1924) de Oswald de Andrade; *Manifiesto antropófago* (1928) de Oswald de Andrade; *Manifiesto Martín Fierro* (1924); *Manifiesto de la creación pura, ensayo de estética* (1925) de Vicente Huidobro; *Manifiesto Arte, revolución y decadencia* (1926) de José Carlos Mariátegui; *La Escuela del Sur* (1935) de Joaquín Torres-García; *La moldura, un problema de arte contemporáneo* (1944) de Rhod Rothfuss; *Interiorismo, neo-humanismo, neo-expresionismo* (1961) de Arnold Belkin, etc.

### **El enigma vacío o la castración de lo bello**

De la década de los 80 del siglo XX en adelante, pareciera ser que las artes visuales y en parte la poesía han perdido los espacios de intervención ideológica desalienadora frente a los embates de la mediática y del capitalismo mercantilista desregulado. Nicolás Bourriaud acuña el concepto *estética relacional* para explicar cómo orientarse en el caos cultural y cómo deducir de ello nuevos modos de producción. El concepto de *creación artística* ha sido desplazado por el de *postproducción* que opera desde la organización del desecho industrial, las ruinas y demás detritus del capitalismo devorador de la naturaleza y del hombre. Según Bourriaud, la “postproducción designa el conjunto de procesos efectuados sobre un material grabado: el montaje, la inclusión de otras fuentes visuales o sonoras, las voces en off, los efectos especiales. Conjunto de actividades ligadas al mundo de los servicios y del reciclaje; la postproducción pertenece, pues, al sector terciario, opuesto al sector industrial o agrícola –de producción de materias en bruto-<sup>103</sup>. La estética postmoderna

---

<sup>103</sup> Bourriaud, Nicolás (2007): *Postproducción*, página 7.

no sabe cómo evitar el eclecticismo kitsch, manifestación de un gusto confuso o desprovisto de criterios sin una visión ni proyección coherente. Es la expresión del eclecticismo banalizador y consumista.

### **La estética de la inminencia: postproducción**

Néstor García Canclini, desde la antropología, ha estudiado el fenómeno de la *estética de la inminencia*. Plantea que “lo que sigue dando vida al arte no es haberse vuelto posinstitucional, posnacional y pospolítico. Uno de los modos en que el arte sigue estando en la sociedad es trabajando con la inminencia. La inminencia no es un umbral que estamos por superar, como si uno de estos años fuéramos a convertirnos en plenamente globales, intermediales y capaces de convivir en la interculturalidad con el mínimo de política. El arte existe porque vivimos en la tensión entre lo que deseamos y lo que nos falta, entre lo que quisiéramos nombrar y es contradicho o diferido por la sociedad”<sup>104</sup>. Una nueva mirada sobre el arte puede ayudar a comprender las encrucijadas actuales. Para Canclini, aquello que para las Ciencias Sociales es difícil de explicar sobre los logros y fracasos de la globalización, el Arte formula preguntas distintas sobre qué hacen las sociedades con aquello que no encuentran respuesta en la cultura, ni en la política ni en la antropología; intento de explicación relacionado con el vacío dejado por la estéticas modernas, la fragmentación de las obras, el fugaz prestigio del canon posmoderno y las condiciones para comprender los procesos sociales. La gran producción artística latinoamericana no se acopiaba para estar en los museos; la realidad se cristalizaba para interactuar en la calle, en medio de los ojos y de los oídos de la multitud. Los proyectos artísticos posmodernos se insertan en las lógicas del mercado, los medios, las políticas o los movimientos sociales y son modificados por ellas. “La actitud prevaleciente de los públicos hacia el arte contemporáneo es la indiferencia (...) La profusión de museos, bienales y galerías dedicadas a exponer arte contemporáneo atrae a gente del mundo del arte el día de la inauguración y luego logran una modesta asistencia de fin de semana si disponen de recursos para anunciar en los medios, a nativos y turistas, que ofrecen algo excepcional”<sup>105</sup>.

### **Conclusión**

En efecto, hoy en día estaríamos en una sociedad sin relato porque lo que se califica de “arte actual” no discute ni propone cambiar la vida o contribuir al desarrollo de una conciencia crítica para la transición del neoliberalismo hacia otro paradigma civilizador. Los relatos que se van instalando están expuestos y fagocitados por “una condición histórica que no les permite contribuir a organizar la diversidad en un mundo cuya interdependencia hace desear a muchos que exista”<sup>106</sup>. El compromiso de estas

---

<sup>104</sup> García Canclini, Néstor (2010): *La sociedad sin relato, antropología y estética de la inminencia*, página 182.

<sup>105</sup> Op., Cit., página 220.

<sup>106</sup> Op., Cit. Página 19.

---

niegan a concretar su cometido a riesgo de morir aplastados por la esperanza, están demasiado distantes del concepto de Arte que acuñó la UNESCO ¿Cuáles son, en tiempos de perversión y confusión de sentidos, las obras culturales de valor extraordinario que se resistan a convertirse en mercancías? Como pensaba Benjamin en su ensayo sobre el arte en la época de la reproductividad técnica, el capitalismo mercantil desregulado le sustrajo el aura a los objetos estéticos, le secuestró “la manifestación irreplicable de una lejanía”. En lo irreplicable, en lo singular está el sentido. Lo demás es un engaño, un enigma vacío.

## **Bibliografía**

Ades, Dawn (1997): *Arte na América Latina. A era moderna, 1820-1980*. São Paulo, Cosac & Naify Edições. Yale University Press, 1989. (traducción Maria Thereza de Rezende Costa)

Andreu, Tomás y Pertuzé, Claudia (organizadores) (2006): *Arte reciente en Chile*. Santiago. Ediciones y Publicaciones Puro Chile. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, FONDART.

Blanco, Fernando A (2010): *Desmemoria y perversión, privatizar lo público, mediatizar lo íntimo, administrar lo privado*. Chile, Editorial Cuarto propio

Bourriaud, Nicolas (2007) *Postproducción* (segunda edición). Argentina,. Editor Fabián Lebenglik (traductor Silvio Mattoni).

Castedo, Leopoldo (1999): *Fundamentos culturales de la integración latinoamericana*. Chile, Dolmen Ediciones.

## ***Narrativas culturales de fines del siglo XX en Chile***

Ricardo Ferrada

La cultura chilena, en las últimas décadas del siglo XX, tiene hitos que signan distintos momentos de su proceso, donde las prácticas discursivas han operado como una instancia de registro de las tensiones históricas y políticas que la enmarcan, materializándose en textos o una producción cultural de variadas formalizaciones y orígenes. Un efecto generado por esa materialidad discursiva consiste en que su recepción crítica, transmitida hacia el medio social, es asimilada como *narrativas culturales*, entendiéndose con ello que en la narración se encuentra el modo de referir y comunicar a otros algo sobre el mundo objetivo, donde los sujetos que enuncian hacen operar un transcurso de representaciones que se articulan en torno a ejes de tensión.

En ese contexto, el problema central de este trabajo consiste en la determinación de líneas de sentido trazadas por tales narrativas hacia fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI. La hipótesis de base en tal sentido se sostiene en la afirmación de que las narrativas culturales constituyen una “trama de significaciones”, que se articula con marcas del tejido social e histórico chileno de fines del siglo XX, configurando en ese proceso imágenes plurales de la realidad que establecen la entrada a una nueva época.

Para abordar el problema, se han definido como objeto de estudio y análisis modalidades del discurso narrativo, con un espacio textual constituido por narrativa ficticia y narrativa no ficticia, que se someterá a la lectura y análisis crítico e interpretativo.

---

Los objetivos que conducen el desarrollo apuntan diferenciar las diversas prácticas discursivas y los proyectos estéticos que tensionan el contexto sociocultural de fines del siglo XX; establecer los temas centrales referidos por el corpus, con el fin de observar los tópicos que entregan y las narrativas que se construyen.

La metodología que se emplea en esta investigación, dado el objeto de estudio, operacionaliza elementos conceptuales de teoría del discurso, en función de los objetivos que hacen al problema central. En la práctica, se procede mediante categorías asociadas al análisis temático, tales como líneas de sentido, tensiones, visión de época, intertextualidades, tópicos, macroproposiciones.

**Palabras clave:** narrativas culturales, historia, cultura, política, macroproposiciones

## 1. Presentación

La cultura chilena, en las últimas décadas del siglo XX, tiene hitos que signan distintos momentos de su proceso, donde han operado instancias de registro de las tensiones históricas y políticas que la enmarcan, centradas particularmente en la experiencia que se conjuga en la memoria y la consolidación de un nuevo proyecto de país; llamado el fin de una transición posdictadura, o la instalación del régimen político democrático pleno, sus intersticios dejan observar los traumas que ha debido superar la sociedad, cuyos protagonistas, directos o indirectos, siguen marcando presencia en el imaginario social.

Un tipo específico de registro, se materializa en textos o una producción cultural de variadas formalizaciones genéricas, de manera que adquieren, más allá de sus tendencias particulares, rasgos testimoniales, considerado que sus estrategias de enunciación disponen (a) cercar el lado interior de la realidad, la presencia de un “verosímil cultural” (Todorov, 1992), en que la pertinencia del sentido que construyen alcanza mayor validez en virtud de los relatos de la historia social y política. Para el tiempo en que nos situamos, es importante agregar otros componentes agrupados en informes oficiales, que exceden el simple resumen de las llamadas historias de vida, y que la sociedad acepta en la ritualización de la culpa que declaran las autoridades y el desplazamiento o ajuste de (con) la verdad histórica. De cualquier modo, constituyen un campo particular de análisis, explicable por cuanto configuran un espacio de referencia en que las palabras exceden el soporte que las contiene, activando de ese modo un vínculo entre discurso y realidad.

Un efecto generado por esa materialidad discursiva consiste en que su recepción crítica, transmitida hacia el medio social, es asimilada como narrativas culturales, entendiéndose con ello que en la narración -la forma primordial del discurso-, se encuentra el modo de comunicar a otros algo sobre el mundo objetivo, la posibilidad de situar y mostrar registros de la experiencia, dándoles una significación particular, cuyo despliegue releva el valor de la vivencia personal.

Entre esas narrativas pueden mencionarse, por ejemplo, el quiebre histórico, la transición política, la ruptura cultural, el desarraigo, el rescate de la memoria, el desencanto generacional, la cultura popular urbana. Para nuestro interés, en ese marco, puede observarse que es posible pensar en una evidente relación dialógica entre el discurso que modela el transcurso histórico y la producción literaria, cuyas estrategias o propuestas temáticas van acompañadas de una mirada crítica a la contingencia del mundo empírico referido. Esto abre la instancia de un “pacto de lectura” (Wolfgang

---

Iser), que conduce y determina a codificar los contenidos de la historia traspasada por el imaginario en los procesos culturales.

Recordamos en ese ámbito, por ejemplo, la inestimable obra de Carlos Cerda, particularmente con su novela *Una casa vacía* (1996), que en algún momento analizáramos. Se agregan además *Morir en Berlín* (1993) y *Sombras que caminan* (1999), del mismo escritor. Otros libros son *Oír su voz* (1992) de Arturo Fontaine; *Cobro revertido* (1992) de José Leandro Urbina; *Por favor rebobinar* (1994) de Alberto Fuguet; *Mapocho* (2002) de Nona Fernández; *A tango abierto* (1996) de Ana María del Río.

Ante ese espacio de situaciones, es oportuno interrogarse respecto del modo en que formas del narrar emplean sus recursos para construir un imaginario; asociada a esa pregunta, es atingente dilucidar el efecto generado por el uso de distintos sistemas discursivos y mundos culturales para codificar ese imaginario, poniendo en circulación un modo de ver la realidad, qué líneas de tensión históricas se tematizan para dar cuenta de un horizonte temporal. Por último, cabe el preguntarse cómo se visualiza en esas narrativas el periodo reciente de la historia política y cultural chilena, particularmente por escritores o generaciones que por año de nacimiento, viven su proceso formativo después de los años 80.

En ese contexto, el problema central de este trabajo consiste en la determinación de líneas de sentido trazadas por narrativas culturales hacia fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI. En específico, dado que tales narrativas configuran un espacio textual, es de interés particular la observación del campo de asociaciones y zonas de cruces temáticas y discursivos que operan en ellas, la trama de significaciones, en los términos empleados por Hayden White y Clifford Geertz (1992; 2003), en la medida que formalizan tópicos de contenido, percepciones y modos de enunciar.

Ante ese problema, la hipótesis de base se sostiene en la afirmación de que las narrativas culturales constituyen una “trama de significaciones” que se articula con marcas del tejido social e histórico chileno de fines del siglo XX, configurando en ese proceso imágenes plurales de la realidad que establecen la entrada a una nueva época.

Para responder a los cuestionamientos hechos previamente, acotamos como objeto de estudio y análisis el espacio textual constituido por narrativa ficticia, aunque en términos de un proyecto más amplio se incorporará la no ficticia, con el tratamiento específico que eso demanda. Con ese corpus discursivo, se espera cubrir y analizar un momento de la historia chilena, donde se privilegia el espesor cultural que entrega su contenido, en virtud de las asociaciones temáticas, antes que el criterio de clasificar, aun cuando por necesidad metodológica pueden diferenciarse tipologías narrativas. Por otra parte, el objeto de análisis en algún momento se relaciona con un eje fundamental de la historia nacional, que marca la vitalidad cultural y sintomatiza la ruptura del espacio simbólico del periodo final de la transición: el arresto de Augusto Pinochet en Londres y la puesta en escena de su regreso a Chile el año 2000.

Metodológicamente, se propone una perspectiva de análisis en la que, más allá de los eventuales temas, se reconoce el valor descriptivo del discurso narrativo para configurar las trayectorias que conducen imágenes de la realidad, en consecuencia, en términos de investigación, se espera entregar componentes de la memoria cultural que sedimentan el carácter de nuestra sociedad, cuya situación de crisis trasciende los componentes ideológicos. Por último, la apertura a estudiar otras formas de narración implica la

---

entrega de interpretaciones e interconexiones sobre un espacio cultural e histórico que se transforma y es asumido por nuevas generaciones, consecuentemente, con otros emplazamientos ante el mundo real.

Sin duda, los márgenes de una ponencia hace necesario ajustar el desarrollo, de modo que se entregan algunas breves consideraciones de orden teórico, para luego presentar una línea de sentido en esas narrativas culturales, construida en este caso por Lina Meruane (1970) desde la ficción en su novela *Cercada*, que publicara el año 2000.

## **2. Modalizaciones narrativas a fines del siglo xx en Chile**

Este es un tema y un proyecto en desarrollo, que demanda situar líneas de sentido, junto a los textos cuya dimensión temática articule el diálogo de cultura y narrativa; por otra parte, supone recoger un conjunto de obras que constituyan un sistema interno de significaciones que dé cuenta o perfile la situación general de su contexto, más allá de las particularidades de cada autor.

Cabe decir que la consideración del discurso narrativo en los estudios de la cultura chilena, ha tenido niveles de acercamiento ligados a un ámbito específico, esto es, la literatura. En tal sentido, hacia los años 70 esa práctica cuenta con los aportes de Cedomil Goic cuando refiere a la generación de lo “novísimos”, para delimitar la emergencia de narrativas literarias posteriores el boom, que ancla una tradición en términos técnicos y mundos creados; en ese contexto, el nuevo proyecto literario agrega su capacidad para articular la cultura ilustrada con formas de la cultura de masas, de modo que el mundo narrado exhibe registros más amplios, con sujetos que experimentan procesos de cambio social, subjetivados en la ficción con los problemas de violencia política y el exilio que experimentan los escritores producto del golpe de estado de 1973.

El momento posterior, la llamada generación de los “huérfanos” por Rodrigo Cánovas, se sitúa en los efectos del quiebre histórico y cultural chileno, con una producción escritural que se ensambla con el momento político, marcada por el exilio y la ruptura del contacto directo entre los escritores; hacia el decenio de los años 90, el discurso crítico identificará aquel momento con el de la “nueva narrativa”, que se instala dentro de un panorama político y cultural más abierto, en un contexto de globalización, con un narrador que muestra a sujetos urbanos desacomodados en el sistema. Un documento que funde las discusiones sobre esa instancia fue la edición del libro *Nueva narrativa chilena* (1997), que recoge palabras acerca de los narradores de los 90 en un Seminario coordinado por el escritor Carlos Olivares.

No obstante lo anterior, cobra mayor relevancia la edición del Simposio “Literatura chilena hoy” realizado en Alemania (2002), que por factores inevitables, pone en diálogo y polémica a los escritores del 60, los llamados “novísimos”, con autores de la llamada también generación de los 90, que sin duda aporta antecedentes para la comprensión de las narrativas culturales de fines del siglo XX.

Afines a esta propuesta de trabajo, pueden mencionarse una serie de obras generadas en distintos momentos. Por ejemplo, Rodrigo Cánovas, quien escribió *Lihn, Zurita, Ictus, Radrigán: literatura chilena y experiencia autoritaria* (1986), que se propone como “una reflexión sobre la convivencia humana en Chile durante la primera década del régimen militar”, con un discurso cultural censurado. María Nieves Alonso, Mario Rodríguez y Gilberto Triviños (editores) *La crítica literaria en Chile* (1996), resultado

---

de un encuentro realizado en Concepción para analizar el oficio en el contexto de los años 90, el espacio intelectual que cubre y su presencia en los medios; Leonidas Morales publicó *La escritura de al lado. Géneros referenciales* (2001), donde releva la carta de petición y el relato testimonial en el periodo 1973-1989, el diario íntimo, la entrevista, el ensayo. Desde una tradición teórica distinta, Nelly Richard publicó *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)* (2000), donde revisa el tema de la neovanguardia en Chile, el problema de las ciencias sociales, la democracia y la política de las diferencias.

### **3. Cercada: líneas de fractura y el espesor de la historia**

Lina Meruane pone en su novela *Cercada* un espesor narrativo que se funda, temáticamente, en un lugar común, la historia de hijos de militares, sin embargo, se proyecta hacia otro límite, por cuanto se trata de una joven que además de ese origen familiar, es una intelectual en formación en los años de gobierno militar en Chile, un tópico que opera diseminando (des)conexiones narrativas en las cuales intervienen microhistorias con personajes instalados con sus conflictos en diversos niveles de la realidad social y cultural.

La construcción de mundo de su narrativa, las microhistorias de la gran historia, se configuran desde un plan o diseño escritural que rompe con la estructura canónica del relato, en la medida que su forma muestra formas asociadas al microcuento, el guion televisivo o cinematográfico, el monólogo dramático, el ensayo y experimentación de un proyecto. Las formas de textualizar conforma una estrategia que entrega pausas y quiebres en la continuidad de las acciones, también la insinuación de enfoques y encuadres que recortan planos de la realidad, posibles logros o fracasos de la toma, el plano detalle de un gesto descrito por la voz narrativa básica.

Considerando ese diseño, la estructura de texto dispone una progresión de lectura que desde luego determina cómo se construye la semántica de los componentes narrativos, los cuales se perciben como las líneas de un diálogo en que se experimenta la puesta en escena de un libreto. Es la virtualidad de las vidas posibles de los personajes, cuyo verosímil referencial se sostiene en las circunstancias que constituyen su realidad, donde los roles están asignados por la historia personal tocada por historia colectiva que se despliega en el texto, nudos y tensiones que logran su culminación en el espacio de la escena imaginada.

Las vidas paralelas en sus ámbitos de relación, los roles que deben cumplir(se), la convergencia posterior en el supuesto azar que los reúne y sorprende, muestran una sociedad que se entiende con silencios, diálogos con vacíos sobreentendidos; subyacen allí la complicidad en que se oculta y elude la mención a las situaciones de acoso y muerte; es un paralelo que se observa en la tipificación de los personajes, cuyos mundos personales, partiendo de su cotidianidad, termina por converger en decisiones forzadas o la victimización asumida como una fatalidad individual. Si hay una verdad conocida, esta se menciona a la rápida, un hecho que incomoda, que no se quiere o debe escuchar, el pie forzado no de la obra, sino de la fatalidad que los conduce a reconocer sus elecciones fallidas.

Es en ese campo donde Meruane abre una trama de sentido en la memoria histórica y cultural, donde la experiencia humana se traduce en espacios sociales con límites y fronteras, cuyos nexos aparecen en situaciones irreconciliables; son los espacios de los militares y la llamada sociedad civil, la pertenencia o exclusión de los elegidos en la gesta

---

heroica, el dentro y afuera, subordinado al designio de la fuerza y el poder, que se traduciría en el intrapaís violentado y el exilio, en su extremo, la vida o la muerte, el cielo o alguna especie de infierno como la tortura.

Las direcciones discursivas que se despliegan en la novela -relato, guion, monólogos, parlamentos-, devienen a nuestro juicio entonces hacia una modalidad narrativa de la historia chilena, una mimesis cultural de la fractura histórica que se proyecta en un mapa de quiebres y conexiones, protagonizada por personajes cuya cotidianidad experimenta el límite de un juego que termina siendo serio, el límite de enfrentarse ante otro que se impone o domina.

En esa perspectiva, puede hablarse de una realidad (trans)decodificada en el texto, en la medida que se observa una lectura de signos no discursivos y que se los narra, cuyas marcas coinciden con las diversas instancias que han ocurrido en la sociedad chilena, de modo que para el lector alcanzan verosimilitud; curiosamente, si bien hay múltiples textualidades, la novela presenta episodios que parecen ser reales, es el “como si” (Martínez Bonatti), del cual se apropia, aun cuando sabe que es partícipe de una simulación: el mundo novelado de alguien que construye una ficción dentro de la ficción.

Ese nivel de lectura se amplía con la visión interior, casi existencial del monólogo dramático que hace operar elementos testimoniales, intervenido por la enunciación externa de una voz en off que ordena el transcurso de un tiempo imaginado y su correlato histórico. Es el umbral de la biografía en que recrea las sesiones de trabajo y las opciones de cámara y diálogo.

En definitiva, Meruane propone entonces un desafío al lector: armar la historia de los personajes, estructurar el libreto que se proyecta poner en escena, asumir que la voz en off excede la conciencia de una narradora autoficionada, que controla un libreto de novela narrado-hablado. Es la analogía de una narrativa en que voces ajenas ordenan la vida y la convierten en espectáculo, la simulación de un transcurso en que subyace la memoria que intenta romper la ilusión de realidad fracturada, para llegar a un espacio cultural en que se alcance la certeza de que es posible recuperar la sensatez.

#### **4. Líneas de conclusión**

El fondo teórico que sostiene este trabajo se sostiene en los estudios sobre la dimensión comunicativa de los textos. En ese marco de referencia, las diversas posiciones teóricas muestran coincidencia o uniformidad en señalar que la narración constituye el orden discursivo básico. El fundamento de esta afirmación se basa en que esta permite establecer sucesiones temporales y de espacio en torno a contenidos temáticos, lo cual ocurre cotidianamente en diversas situaciones y contextos de producción, por encima de otros órdenes y “lógicas”.

Se entiende que los discursos que se articulan desde la construcción narrativa, ya sea en su variante ficticia o no ficticia (van Dijk, Renkema), tienen una presencia central en el mantenimiento de la memoria colectiva, valorándose, en la tradición ilustrada, por la calidad de sus resultados formales, aun cuando se considera con mayor fuerza su nivel de proximidad con los conflictos o problemáticas de época, aspectos que potencian sus propiedades esenciales de contacto con la cultura. Es así como destaca la importancia de distintas formas de narrar como son la novela, el cuento; también la crónica, la memoria, la historia, el testimonio.

---

Independientemente de las tipologías, el contenido textual adquiere, siguiendo a Haydn White (*El contenido de la forma*, 1992), un carácter gnoseológico, un metacódigo, que les posibilita, eventualmente, ampliar su conciencia y grado de conocimiento de la realidad, en consecuencia resignifican el pasado y establecen comprensiones y valoraciones del presente.

Según el problema que nos hemos planteado, vemos entonces que *Cercada* de Lina Meruane es una narración cuyo soporte está dado por su valor referencial y de verosimilitud respecto del mundo empírico; desde otra perspectiva, también muestra un mundo de ideas y secuencias de acción en formatos diversos, de modo que su nivel de experimentación mantiene una relación de equivalencia con signos plurales de la realidad, una estrategia que de algún modo intenta abarcar todas las posibles dimensiones.

En analogía con lo señalado por Félix Martínez Bonatti (2005), el receptor debe acudir a dimensiones extratextuales que le aportan elementos de juicio con los cuales (re)elabora el mundo de palabras que se le propone, su verosimilitud o el ajuste a la posible verdad cuando se trata de registros de carácter histórico. Esto explica la afirmación de que “todos los discursos que una sociedad produce definen la forma o diseñan la figura que adopta la sociedad en un momento determinado” (Jitrik, 1988: 78), en este caso, la significación de una pluralidad textual, más allá de su rasgo experimental, nos habla precisamente de las huellas cruzadas que demarcan o cercan las señales de un contexto que desacomoda vitalmente.

Las líneas del guion, los parlamentos, la ubicación de la cámara, hace de los sujetos integrantes de una escena que no quieren representar, antes la quisieran olvidar.

### **Bibliografía**

- Barthes, Roland (2002). “El discurso de la historia”, en *El susurro del lenguaje*. B. Aires: Paidós.
- Cabrera, Miguel Ángel (2001). *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Valencia: Frónesis.
- Cánovas, Rodrigo (1997). *Novela chilena. Nuevas generaciones. El abordaje de los huérfanos*. Santiago: Eds. Universidad Católica.
- Chartier, Roger (1999). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, Michel (2002). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Garcés, Mario y otros (2000). *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago: Lom
- García Canclini, Néstor (1999). *Imaginario urbanos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Geertz Clifford (1998). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Iser, Wolfgang (1989). “La realidad de la ficción”, en *Estética de la recepción*. Madrid: Visor.
- Jitrik, Noé (1987). *Temas de teoría*. México: Premiá ed.
- Godzich, Wlad (NN). *Teoría literaria y crítica de la cultura*. Valencia: Frónesis.
- Lotman, Yuri (1999). *Cultura y explosión*. Barcelona: Gedisa.
- Martínez Bonatti, Félix (2004). *La ficción narrativa*. Santiago: Lom
- Morales, Leonidas (2001). *La escritura de al lado*. Santiago: Cuarto Propio.
- Moraña, Mabel (2000). *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina. El desafío de los estudios culturales*. Santiago: Cuarto Propio
- Renquema, Jan (1993). *Introducción a los estudios de discurso*. Barcelona: Gedisa.
- Said, Edward (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Madrid: Debate.

---

-Van Dijk, Teun (2000). *Ideología*. Barcelona: Gedisa  
-White, Haydn (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación de la historia*. Buenos Aires: Paidós.

---

De Sant'Anna, Affonso Romano (2008): *O enigma vazio, impasse da arte e da critica*. Rio de Janeiro Editora Rocco Ltda.

García Canclini, Néstor (2010): *La sociedad sin relato, antropología y estética de la inminencia*. Argentina, Kats Editores.

Guayasamín, Oswaldo (2006): *América, mi hermano, mi sangre. Un canto latinoamericano de dolor y resistencia. Obra bilingüe*. Editada por Océano Sur.

Revista Novamérica, la revista de la patria grande, N° 116. *Pintando a América Latina*. Rio de Janeiro. <http://www.novamerica.org.br>

### ***Por la vuelta... (las nuevas orquestas).***

Walter Tejeda

La música popular, uno de los componentes fundamentales de la cultura, es signo de la identidad de los pueblos. Aquellos que no la exhiben, que abandonan sus raíces, carecen de futuro.

Dentro del marco del arte latinoamericano y, por lo tanto, de sus testimonios, el tango como hecho cultural de los habitantes del Plata es un paradigma que nos identifica y, a la vez, nos diferencia de los demás pueblos del mundo.

El presente trabajo es una primera aproximación al análisis de lo que ocurre, en la actualidad, con el tango en nuestra sociedad y en especial con los jóvenes que se dedican a su interpretación. No es novedad que en los últimos años han aparecido músicos y cantores que encuentran en el tango la medida de su expresión. El tango es un género vivo, en constante evolución, y en este proceso las nuevas generaciones juegan un papel determinante.

El análisis de cuestiones como la organización interna de las orquestas, la dualidad dicotómica "erudición"- "esencia popular" o el rol del Estado y de los medios de comunicación, posibilita un acercamiento al proceso de evolución del tango y una aproximación a los motivos que facilitaron el acercamiento al género de la juventud.

Debió pasar un tiempo para que el tango genere su propia historia. Es un género musical que representa un proceso no planeado e inacabado y, a la vez, una de las principales manifestaciones que hacen a las expresiones de nuestro pueblo. Trabajar sobre este tipo de procesos contribuye a comprenderlos y, al mismo tiempo, ver de qué manera preparó el camino para que las nuevas generaciones hayan incursionado e intervenido en él.

---

Por la vuelta...

Las nuevas orquestas.

Walter Tejeda.

Diciembre de 2009.

---

## Introducción

La música popular, uno de los componentes fundamentales de la cultura, es signo de la identidad de los pueblos. Aquellos que no la exhiben, que abandonan sus raíces, carecen de futuro.

Dentro del marco del arte latinoamericano y, por lo tanto, de sus testimonios, el tango como hecho cultural de los habitantes del Plata es un paradigma que nos identifica y, a la vez, nos diferencia de los demás pueblos del mundo.

El presente trabajo es una primera aproximación al análisis de lo que ocurre, en la actualidad, con el tango en nuestra sociedad y en especial con los jóvenes que se dedican a su interpretación. No es novedad que en los últimos años han aparecido músicos y cantores que encuentran en el tango la medida de su expresión. El tango es un género vivo, en constante evolución, y en este proceso las nuevas generaciones juegan un papel determinante.

La investigación se basó en entrevistas en profundidad realizadas a nuevas orquestas típicas, tríos, cuartetos y cantantes, y su resultado permite plantear los siguientes interrogantes:

- a) ¿El inicio en la música de tango está ligado a una tradición familiar?, ¿la formación ha sido dentro del género?
- b) ¿Los intérpretes actuales han estudiado música?, o, por el contrario, ¿aprehendieron por transmisión oral modos particulares de ejecutar instrumentos o de cantar?
- c) Los grupos ¿se conformaron luego de conocerse en el ambiente de tango? (espectáculos, escuelas, milongas, etc.)
- d) ¿Cambió la organización interna de la orquesta, en comparación con la orquesta típica de los años '40?
- e) ¿Los estilos interpretativos adoptados se diferencian de los de la década del '40?
- f) ¿El lugar de actuación define el estilo interpretativo adoptado y el tipo de público concurrente?
- g) ¿La factibilidad de vivir la música depende de las posibilidades de viajar?
- h) ¿Cuál es el rol del Estado y de los medios de comunicación dentro de este proceso evolutivo del género?

## Inicio en la música de tango.

---

La tradición familiar se desempeñó, en la mayoría de los casos de manera inconsciente, como el puente natural que unió la formación musical con la elección del género. Existe una coincidencia generalizada en la afirmación de que en todos los hogares se escuchaba tango, ya sea porque se lo bailaba, cantaba o tocaba, incluso, en las reuniones familiares. Esta característica provocó un acercamiento genuino, natural y respetuoso al género que, afirman, estuvo desde siempre en sus vidas; sin embargo, al consultar sobre el género de inicio en la formación, la mayoría manifestó haberse iniciado en otros géneros, como la música clásica, el jazz o el folclore.

En cambio, en algunos casos se observa un reencuentro con el tango después de un punto de ruptura o crisis en la vida. Al respecto, en uno de los testimonios se dice:

“Empecé a la raíz de la pérdida de mi padre. Yo de chica cantaba... y un día le dije a papá: “papá esto no es para mí” y bueno, la verdad que el viejo se puso bastante triste y dejé de cantar. Cuando papá se muere mi hija me dice: má dale, cantá”...”.

Es importante señalar que el tango ha tenido un bache generacional de 30 ó 40 años que provocó, entre otras cosas, un cambio en el oído y en el gusto musical de la gente. En la década del '40 lo más importante para un músico o cantante era grabar con las grandes orquestas. En la actualidad es otro el acercamiento de los jóvenes al género y muestra un amplio abanico de posibilidades, desde la reivindicación identitaria hasta la rebelión contra lo impuesto y estructurado.

### **Formación musical.**

El conservatorio, ya sea en su forma clásico-académica o en su variante, poco difundida hasta hoy, popular-tradicional, ha sido la institución preponderante en la formación musical de los intérpretes actuales de tango. Sin embargo, se observa también la preparación con profesores particulares, donde se manifiesta la importancia que éstos tienen en la formación y transmisión de modos particulares de interpretar el género. Uno de los cantores entrevistados afirma:

*”Bueno, todo se lo debo a mis maestros: los yeites, los fraseos, las posturas... todo se lo debo a ellos”.*

Otra experiencia es la de los músicos extranjeros que consideran a Buenos Aires la “Meca” para estudiar y aprender las características del tango. En tal sentido una bandoneonista francesa sostiene:

*“En Francia escuchas los mismos discos, pero no se puede dimensionar bien el tema como estando acá...”.*

Otra, danesa, agrega:

*“En Dinamarca hay un ambiente tanguero pero no es como acá, donde uno puede escuchar sonidos y ver colores distintos...”.*

Es sabido que la formación musical de un intérprete no es una y para siempre. De la actualización y el estudio permanente depende el caudal de sus habilidades técnicas y, por sobre todo, sus posibilidades laborales. Si bien hay autodidactas, podría afirmarse que hoy la mayoría posee una formación musical de carácter académico.

### **Conformación grupal.**

El fenómeno de recuperación observable en el tango puede asociarse a una suerte de resistencia cultural, que en la juventud se manifestó en un creciente interés no sólo por su formaailable sino también por su interpretación musical. Se formó, así, un

---

“ambiente de tango” integrado por los más variados circuitos: la moda, los shows genuinamente culturales, los turísticos, la milonga, el arte y los espacios de búsqueda de caminos alternativos.

Este ambiente, integrado activamente por instituciones como la Academia Nacional del Tango, el Instituto Argentino del Tango, La Academia Nacional del Lunfardo o La Casa del Tango, fue el punto de encuentro inevitable para aquellos que buscaban intervenir artísticamente en este mundo. Un cantante y, a la vez, manager de su grupo explica:

*“Nos conocimos en la Academia Nacional del Tango, tocamos un par de veces y se armó una relación... yo veía que con esa gente daba la onda como para empezar este proyecto...”*

Se advierte también que tiende a mantenerse la conformación inicial de los grupos. Así, los que se iniciaron como grupos mixtos son los más tolerantes frente a la cuestión de género, recibiendo en su seno a hombres y mujeres indistintamente, excepto en el caso de las cantantes femeninas, que son las primeras eliminadas, afirman, ante una reducción de presupuesto. Ellas, las mujeres, recurren a la autogestión y la producción propia de sus proyectos.

La conformación de estos grupos, al igual que todo grupo social, ocurre primordialmente por la afinidad entre sus integrantes y su rol es determinante en la evolución del género. La vigencia del tango se debe, en buena medida, a este proceso de cambio permanente y los intérpretes son los actores que intervienen en esta coyuntura, transformándola con su búsqueda de nuevas formas de expresión.

### **Organización de la orquesta.**

Las orquestas “antiguas”, las anteriores a este proceso de resurgimiento del género, tenían una organización interna más vertical, donde había un director que tomaba toda o la mayoría de las decisiones, un arreglador u orquestador (que en ocasiones era el mismo director), un primer bandoneón que era el líder de la fila y el responsable de su sonoridad, un primer violín con las mismas responsabilidades, etc. En la actualidad el proceso de toma de decisiones es más participativo y abierto: se hacen votaciones, se aportan ideas y también se disiente. Estas características son propias del sistema cooperativo en el que se enmarcan las nuevas agrupaciones y, podría afirmarse, son también la respuesta emergente a la destrucción ideológica-cultural provocada por la dictadura militar y el neoliberalismo.

Se produce así una transformación organizativa dentro de los grupos en donde el disenso es visto como nuevo generador de ideas, el debate es parte importante de la participación y signo de compromiso con el proyecto y, finalmente, se ajustan los comportamientos a acuerdos preestablecidos. Un pianista, y fundador de su grupo, afirma al respecto:

: *“Funciona como funciona, cada uno hace y aporta, no hay arreglador. Discutimos un rato lindo, (las decisiones) las tomamos en conjunto, nos juntamos a debatirlo y cada uno lo piensa...”*

Sin embargo, es posible distinguir en algunos casos una división de tareas propia de los roles mencionados en las orquestas tradicionales y, también, una dinámica cercana a los grupos de rock, donde los arreglos surgen de la repetición constante del tema, aparece la improvisación y se ejecutan temas de autoría propia.

### **Estilos interpretativos.**

---

Se observa una tendencia generalizada en los intérpretes actuales a reproducir el pasado. Este proceso, podría decirse, representa una suerte de viaje a los orígenes, a las raíces mismas, con el objetivo de sumarse a la renovación encarada por sus antecesores. El desafío hoy es, quizás, animarse a trasponer el límite y tratar de construir algo nuevo; los que asumieron este compromiso generaron propuestas interesantes que fusionan el tango con el jazz, el rock, el folclore, la música electrónica y hasta el humor.

Otra dimensión de análisis plantea una dualidad dicotómica entre la “erudición” de la orquesta y la “esencia popular” que les es posible conservar a las formaciones menos numerosas. Esto trae como consecuencia que estos valores sean objeto de un conflicto entre los actores, ya que están encarnados en los individuos y, por ello, pueden identificarse y conocerse. Así, la orquesta es más rígida en sus requerimientos para con los músicos, ya que les exige una formación académica más sólida que se traduce en un buen nivel de lectura y alguna habilidad de orquestación. Las formaciones como los tríos o los cuartetos aparecen como más flexibles en este sentido y, afirman, representan más fielmente el costado popular del género. Estas dos categorías de intérpretes se hacen más visibles a la hora de acceder a las distintas formaciones, sin embargo, hay quienes estando capacitados para la orquesta eligen los grupos y viceversa.

### **Sitios para tocar.**

Existen ámbitos donde los intérpretes pueden expresar su música ante un público consumidor de los estilos que adoptan, pero, lamentablemente, son los menos. Contrariamente a lo que pueda suponerse, en Buenos Aires no se consume el tango en forma masiva. Esta característica acarrea como consecuencia que los locales que más trabajen sean los dedicados al turismo, inmersos en un circuito netamente comercial, con un público inestable y no cautivo, donde se interpretan únicamente tangos clásicos arreglados clásicamente:

*“Vos pensá que mi público, como digo yo, se sube a un avión y se va...”*  
sostiene una cantante.

Otra propuesta es la de los intérpretes que hacen música para escuchar. Éstos transitan espacios donde la oferta son shows o conciertos y se caracterizan por poseer un público seguidor de este tipo de proyecto.

### **Viajes y profesión.**

Las preferencias del mercado internacional de tango ponderan a las orquestas de sesgo tradicional. Son éstas las que más viajan y, por lo tanto, las que permiten a sus integrantes vivir de esta actividad. Aquellos intérpretes que intentan una renovación del género se enfrentan a posibilidades menores y deben, así, compensar sus ingresos dando clases de instrumento, de canto o trabajando en actividades que no tienen relación con la música. De todos modos, aquellos que hoy tienen la posibilidad de vivir de la música, no hace mucho que lo lograron, podría decirse que menos de diez años.

### **Rol del Estado y de los medios de comunicación.**

No es nueva la discusión sobre el papel que el Estado y los medios de comunicación desempeñan en el ámbito de la cultura. Particularmente en nuestro país estas

---

instituciones representaron, frecuentemente, los intereses particulares de sectores económicos poderosos que destruyeron a la cultura nacional.

En la ciudad de Buenos Aires se organizaron, en los últimos 10 años, mega-espectáculos-eventos-milongas que tienen como objetivo preponderante la obtención de ingresos provenientes del turismo internacional. Los medios de comunicación, por su parte, siguen referenciándose, en general, en el tango de la época de oro (década del '40). Sin embargo se aprecia en la actualidad el surgimiento de medios especializados (Canal Tango, FM Tango, Revistas B.A. Tango, El Tangauta, semanarios y mensuarios como El Bandoneón, Tango y Cultura Popular, etc.) que se interesan por la labor de los grupos menos conocidos y la promueven difundirla.

## Conclusiones

Las dimensiones de análisis aquí desarrolladas posibilitan un acercamiento al proceso de evolución del tango y una aproximación a los motivos que facilitaron el acercamiento al género de la juventud. Permiten, a su vez, afirmar que:

a) En muchos casos el inicio en la música de tango está ligado a una tradición familiar; sin embargo, la formación de los intérpretes ha sido, generalmente, en otros géneros que aún ejecutan.

b) Por lo general, los intérpretes actuales han estudiado música durante años pero también han recibido una suerte de transmisión oral de modos particulares de ejecutar instrumentos o de cantar, lo que permite afirmar que la formación es, a la vez, académica y artesanal.

c) La mayoría de los grupos se conformaron luego de conocerse en el ambiente de tango: espectáculos, escuelas, milongas, etc.

La conformación inicial del grupo definirá la presencia, o no, de mujeres u hombres en la formación. Se habla también de la desvalorización de la cantante femenina.

d) Ha mutado la organización interna de la orquesta, en comparación con la orquesta típica de los años '40. Se observa una democratización en la toma de decisiones y también se habla de consensos implícitos que son consecuencia de acuerdos preestablecidos.

e) Los estilos interpretativos adoptados se remiten ineludiblemente a la década del '40 y, en muchos casos, se manifiesta una dualidad erudición-popularidad a la hora de acceder a las formaciones.

f) El lugar donde se toca o canta define el estilo interpretativo adoptado y el tipo de público concurrente.

g) La posibilidad de viajar condiciona la factibilidad de vivir la música.

h) Existe un consenso generalizado que plantea la escasez de lugares para tocar y la falta de apoyo público. Por otro lado, la relación con los medios de difusión es poca o nula debido a que se pondera la autogestión.

Existen otras cuestiones potencialmente ricas para investigar como la concepción generalizada de que la época de oro del tango es insuperable (aunque semejante análisis no da cuenta de todo lo que el género contiene de radicalmente nuevo). Todo ese inmenso bagaje de conocimientos, técnicas interpretativas y estilos operan, a veces, como una pesada mochila que condiciona el desarrollo profesional de los nuevos intérpretes.

Finalmente es interesante mencionar las nuevas “categorías” que aparecen en la actualidad dentro del mundo tango, espacio que ha tomado distancia y habla de otras

---

cosas, como el tango de ruptura (Astillero), el tango show o turístico, el tango humorístico (Los Hermanos Butaca), el tango femenino (Las Del Abasto), el tango fantasía, el tango salón, el tango gay, el tango para chicos, el tango electrónico, el mercado-tango, etc. En estas nuevas perspectivas, necesarias para renovar al género, pueden percibirse dos caminos: uno de ellos nace paso a paso, tardía pero inevitablemente de las contradicciones entre el “mito tango” y las nuevas sociedades tangueras. El otro se inscribe dentro de las mutaciones del saber histórico. La lista es extensa porque el fenómeno es amplio y los motivos de esta característica debieran buscarse, quizás, en los ingredientes que constituyen y determinan la esencia de un género artístico y, por sobre todas las cosas, popular.

### **Entrevistas**

- Andino, José - cantante.
- Bilous, Nora – cantante y letrista.
- Bresson, Aude – bandoneonista de la Orquesta Andariega.
- Burke, Mora – cantante, docente y letrista.
- Di Ciriaco, Javier – cantante y manager del Sexteto Milonguero.
- Fernandez, Esteban – cantante de la orquesta Estampa Tanguera.
- Haeker, Stine - bandoneonista de la Orquesta Andariega.
- Los Hermanos Butaca.
- Molina, Ernesto – compositor, docente y músico bandoneonista del cuarteto El Catenacho.
- Peralta, Julián – compositor, docente y pianista del grupo Astillero.

### **Bibliografía**

- Azzi, María Susana. *Antropología del tango, los protagonistas*. Ediciones de Olavarría, Buenos Aires, 1991.
  - Ferrer, Horacio. *El tango, su historia y evolución*. Ed. Continente, Buenos Aires, 1999.
  - Rocchi, Roxana y Sotelo, Ariel. *Los jóvenes y el tango, ¿en busca de la Identidad perdida?* Ediciones del Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos, Buenos Aires, 2004.
- 

*Arte, diversidad y cultura afro en la Argentina*  
*Mutaciones en el campo de las artes visuales*

Boubacar Traoré

La presencia de africanos en el Río de la Plata se remonta a la época colonial. Si hasta la primera mitad del siglo XIX esta presencia era muy significativa, la segunda, en cambio, se caracteriza curiosamente por un descenso de la población negra<sup>106</sup>. Sobre los motivos de esta declinación, las opiniones de los especialistas son diversas y contradictorias<sup>106</sup>.

Algunos especialistas pretenden que la ausencia o invisibilidad de la “gente de color” está relacionada con algunas causas como por ejemplo las guerras (Morone, 2001) y las epidemias (Goldberg y Mallo, inédito). Los casos con los cuales podemos ilustrar esta situación son identificables en el imaginario colectivo: un ejemplo como el

---

que cuenta que los negros murieron en la guerra de independencia, para no citar más que éste, nos habla de su proceso de invisibilización.

Por otra parte existen opiniones que plantean una explicación diferente y según la cual la invisibilidad o la declinación de los negros es por un lado el resultado de su desplazamiento de los registros censales y estadísticas (Andrew, 1980)<sup>106</sup> y por otro una consecuencia del mestizaje (Guzmán, 2006 y 2001) que acompañó el proceso histórico de la Argentina<sup>106</sup>. Existe una tercera, en este caso basada en censos contemporáneos que reivindica la visibilidad de los afrodescendientes. Un censo piloto realizado en el año 2000 estipula que 5% de la población total del país es de origen africano<sup>106</sup>.

Más que dedicarme a analizar la presencia o no de los afroargentinos desde una perspectiva cuantitativa y esencialista, propongo aquí una reflexión sobre los procesos históricos. En efecto existe la costumbre a pensar que el discurso sobre la nación, tratándose de los negros, debe definirse en términos de aportes y en este contexto la contribución de los afro argentinos, según uno de los historiadores con mayor trascendencia en este tema, fue más determinante en el área de la música rioplatense (Molas, 1957).

Después de todo, si es cierto que estamos ante un cuadro donde bien puede hablarse de la desaparición paulatina de los afros argentinos desde una perspectiva esencialista, no es menos cierto que la cultura africana o los valores que ella pretende encarnar fue, al contrario, siempre objeto de nuevas evaluaciones por parte de las poblaciones (Diagne, 1992) y que, un valor o una cultura se transforma constantemente merced a la evaluación que los pueblos realizan periódicamente para estar en sintonía con la dinámica social e histórica.

En la Argentina, el discurso cultural al privilegiar un único relato (la ficción de una Argentina blanca y europea) en detrimento de otros, terminó por ocultar los verdaderos mecanismos que obran en el seno de la sociedad en su conjunto.

Es muy probable que Nación, Cultura e Identidad se encuentren en crisis, sin embargo no desaparecen, se transforman, se reconstruyen en “otras entidades”. Es por ello que la racionalidad de un discurso sobre la nación necesita intervenir en diversas esferas, como por ejemplo, las esferas demográficas, materiales, ideológicas, tecnológicas, artísticas etc.

Partiendo de esta situación y para este trabajo, hemos elegido el arte puesto que es un elemento poderoso de configuración discursiva. Esta elección tiene como antecedente el trabajo del historiador de arte Jacobo Burckhardt (1971). Este autor propone un enfoque de comprensión e interpretación de “el espíritu de una época” a través de una reflexión sobre el arte<sup>106</sup>. También merece señalar el trabajo de Pierre Francastel (1970). El enfoque de éste último pretende ser un enfoque macro y microsociológico. Francastel desarrolla su teoría a partir de dos principios: la autonomía del arte por un lado y por otro “la función social de las formas artísticas, en las que a través de sistemas de signos, se expresaba en clave, una visión del mundo<sup>106</sup>”. Según este historiador, una sociología del arte no consiste en la confrontación de una serie de obras con ciertas visiones históricas o teóricas sobre los valores en vigencia en una sociedad; no es una justificación de la historia o de la sociología sino su complemento, nos aporta elementos originales de conocimiento tanto con respecto a la apariencia actual o antigua de las culturas cuanto con respecto a un mecanismo importante del espíritu. Y por último hay que señalar la tarea importantísima de Raymonde Moulin (1992) siendo ésta la investigadora que llevó la institucionalización de la sociología como disciplina del arte a su punto más alto. Estos trabajos se sumaron a otros para promover la investigación en el campo del arte. Hoy hay muchos científicos sociales

---

que muestran un gran entusiasmo al elegir el arte siendo este un concepto abierto susceptible de cubrir diversos campos disciplinares<sup>106</sup> y capaz de contribuir a comprender los procesos sociales, históricos y culturales.

El campo artístico de la Argentina de hoy se caracteriza por una presencia de diversas manifestaciones, algunas de ellas de raíz afro, a diferencia de lo que había sucedido en el pasado.

Para cualquier reflexión sobre la historia reciente de la Argentina, el retorno a la democracia significa sin duda una nueva era para el país. En el campo artístico, los comienzos de la década de los ochenta se caracterizaron, según Jorge López Anaya (2005), por la recuperación de una pintura expresionista con texturas discordantes y colores sucios, realizados con pinceladas rápidas, pleno de ambigüedad, absurdo en sus temas y con extraño humor. Los artistas, según Anaya, parecían ocultar el dominio del oficio, con un lenguaje expresionista manipulado de manera torpe o errónea y tampoco respetaban la tradición de la “coherencia formal”, estilística y lingüística del cuadro.

El retorno a la democracia abre, en efecto, una nueva era que promueve el potencial creativo de los artistas. El “goce de la pintura”, como tantas otras manifestaciones, fue sin duda uno de sus rasgos distintivos. La inauguración de una muestra el 26 de agosto 1980 en el espacio Giesso se comprende mejor en relación a este contexto. Esta muestra, curada por Carlos Espartaco, reunió obras de Rafael Bueno, Guillermo Kuitca, Alfredo Prior, Armando Rearte y Enrique Ubertone. Un año más tarde, el mismo curador con la colaboración de Laura Buccelatto, vuelve a presentar la exposición ‘*Ex – presiones, pinturas e instalaciones*’, en el centro cultural Recoleta. En el catálogo los autores decían lo siguiente:

“Hemos elegido otra palabra (expresiones) porque denota direcciones que apuntan al sentido múltiple de esta muestra. ‘*Expresiones ’83*’ es un balance de jóvenes emergentes en la década del ochenta. El discurso visual y sus preferencias son heterogéneos, optimistas y despreocupados por las soluciones técnicas. También se los advierte indiferentes a las generaciones que los precedieron. Se rompe la memoria como idea de recuerdo, no funciona como rescate, es arbitraria. La memoria es solo una puntualización, como un guiño cómplice, un parpadeo. Una memoria interrumpida, no existe un continuum en sus indagaciones estéticas, no están obligados, y apelan a la discontinuidad de sus obras”<sup>106</sup>.

La década de los ochenta se caracterizó, como se advierte en el texto citado, por el optimismo, la despreocupación y la heterogeneidad. Los artistas realizan sus obras desde el optimismo, la diversidad y sobre todo, a partir de un desafío al canon o norma. Esta tendencia se profundizó en los 90 donde “los discursos y clima de época parecen coincidir en el fin de las utopías y de las vanguardias, al mismo tiempo que anuncian la exposición de algunos conceptos que ordenaron la práctica artística desde principios del siglo XX”. Jorge Gumier Maier (2002) recuerda el contexto de la década del ochenta para señalar y criticar los esfuerzos de la Argentina para sintonizar con tendencias globalizadoras como *el neo expresionismo*<sup>106</sup> y *la transvanguardia*<sup>106</sup>. Y recuerda que fue en ese clima que un grupo de artistas jóvenes, mayoritariamente autodidactas, aislados e inconexos, generalmente por fuera de los circuitos habituales, encara mecánicas más singulares, prefigurando lo que se tornaría más visible en los primeros noventa. Estos artistas, señala, producen formas de lo alternativo que subvertían incluso el concepto aceptado de lo alternativo; se trataba de gestos entre amigos o de encuentros casi fortuitos que lejos de conformar una estética circunscripta o que se opusiese a la anterior, inauguraron una polifonía de mundos variados y movedizos. Esta situación,

---

según el crítico, va en contra de la vieja obsesión nominalista que ha manejado gran parte de la historiografía argentina desde los años veinte y que está presente también en los noventa. Gumier Maier cree que la globalización de la escena internacional, con su vértigo de bienales y eventos, contribuyó a esta voluntad taxonómica derramando una ingenua tranquilidad sobre las complejidades del presente en el intento de predecir un arte adecuado para el nuevo milenio. El crítico está convencido que el campo artístico de los noventa difiere de lo que lo precedió, en cuanto a su estructura, funcionamiento y en sus reglas y advierte que los *Textos* puestos en circulación por los artistas intentan demostrar que la Argentina es un desafío histórico y cotidiano.

En este contexto, nuestra hipótesis sobre la pertinencia de un *arte afro argentino* cobra mayor fuerza. Esta situación no tiene nada de insólito y tampoco se debe pensar que la idea de un *arte afro argentino* es un concepto exótico. Basta recordar aquí la presencia de señales para una ampliación del concepto de arte<sup>106</sup>; estas señales, en efecto, comenzaron a manifestarse al inicio de la segunda década del siglo XX, trayendo como consecuencia la disolución del objeto de arte (lo bello), de artista (genio), de obra maestra, de creación (inspiración), de espacio del arte (el museo- galería), de espectador (la recreación de la expresión) y del crítico e historiador (la lectura canónica de la vanguardia). En ese marco el Centro de Investigaciones Estéticas de la Universidad de los Andes presentó un trabajo proponiendo un camino reconstructivo, genealógico y hermenéutico que permitiera repensar el sentido, los alcances y los límites de la estética partiendo no sólo de los aportes de los teóricos como P. Kolosowski, H. G. Gadamer, G. Deleuze, entre los años cincuenta y los sesenta; M. Foucault, S. Givonne, J. Derrida, J. F. Lyotard, G. Vattimo, E. Trias y otros en los años '70 y F. Jameson, R. Krauss, M. Dufrenne, M. Martínez Marzoa, M. Perinola, J. L. Pardo, M. Maffesoli y otros en los años '80 y '90 sino además de otros como la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, la semiótica del arte, las corrientes post-nietzscheanas, las interpretaciones actuales de L. Wittgenstein y los movimientos artísticos pos vanguardistas.

Este trabajo propone un concepto ampliado de arte y estética que entiende todo el campo del saber y de la "representación" como un campo de valoraciones creadas estéticamente, en un horizonte de mundo histórico y cultural donde el arte, por ser libre de representación y de imágenes y por no estar comprometido a ser único, nuevo y trascendente, se vuelve múltiple. El campo artístico de la Argentina de hoy donde se puede observar una presencia de diversas manifestaciones, algunas de ellas de raíz afro, se encuentra en consonancia con este contexto.

### **Aproximaciones a un arte afro argentino**

La definición de un *arte afro argentino* plantea un desafío que es el de su encuadre. Para sortear esta dificultad, es necesario proceder a una descripción de su genealogía; asimismo debemos poder describir su contexto, su temática, su narrativa, su marco teórico y a su vez señalar algunos de sus actores. Sin duda que el concepto es, al menos desde un punto de vista teórico, tan problemático como lo es el concepto de arte argentino<sup>106</sup>. Sin embargo su planteo, frente a las transformaciones de las naciones y sociedades, se convirtió últimamente en una cuestión actual.

Según Michel Agier y Pedro Quintín (2003), las crisis y los desafíos actuales nos interpelan y nos obligan a buscar nuevas respuestas a distintas preguntas, pues la relación entre identidad y cultura no es automática, única, dada, definitiva, sino, por el contrario, problemática e incluso esta idea es insuficiente, dado que ella puede, a su vez, establecer o validar la idea de "territorio" como a priori, cuando también es una

---

fabricación provisoria, transformable y un cruce constante de las sucesivas luchas existentes.

Al final los dos concluyen que la correlación entre cultura y lugar debe ser también reexaminada ante la situación de debilitamiento en la que se encuentran las fronteras (sociales y culturales); un debilitamiento provocado por los nuevos medios de comunicación y transporte que vuelven caduca la idea de un lugar materialmente delimitado como única referencia de una identidad individual o colectiva.

Por tanto y consciente de esta dificultad, hemos escogido una definición que privilegia la perspectiva temporal, descartando de pronto la idea de una categoría estético artístico de raigambre racial y limitada al marco del viejo estado - nación. Por consiguiente la definición que se propone aquí es la de una singular manifestación artística y estética producida a partir de los años 90. Esta manifestación, además de ser parte de distintos elementos, comparte una sensibilidad común con la cultura afro. Sin embargo hay que dejar en claro que no es una categoría estético artística racial; de ser así estaríamos planteando una perspectiva contraria a los objetivos del presente trabajo.

Si bien es cierto que el arte afro argentino tal como nosotros lo entendemos es en definitiva un producto que proviene de distintas tradiciones artísticas<sup>106</sup>, conviene señalar que su estética y su narrativa<sup>106</sup>, según los mismos artistas que participan de este estudio, se vinculan con la cultura afro. Todos coinciden en la presencia de la raíz africana en sus respectivas producciones. Esta apropiación puede definirse como un lenguaje contemporáneo cuya finalidad es la de construir objetos que pugnan por su reconocimiento dentro del campo artístico.

La presencia en el Río de la Plata de un arte con iconografía y temática afro, al menos si es que tenemos en cuenta lo que nos dice la historiografía, se remonta al artista uruguayo Pedro Figari<sup>106</sup>. Diversas razones permiten señalar su tarea precursora, y en este trabajo se expondrán principalmente dos.

En primer lugar recordaremos que Figari, además de ser un artista, es un gran teórico –producción de objetos y de ideas- que realizó una importante tarea de reflexión sobre el arte y los problemas de su época<sup>106</sup>; en hombre embebido de la novedad del positivismo (Sanguinetti; 2002), cree que el arte es una actividad indispensable en el camino hacia una emancipación de los pueblos, coincidiendo aquí con el poeta senegalés Leopoldo Sedar Senghor, teórico de la negritud<sup>106</sup>.

La segunda razón, en cambio, está relacionada con su presencia en Buenos Aires. Radicado en la capital argentina desde 1921, Figari es uno de los hombres que animaron el debate cultural de ese momento; estuvo en contacto con varios miembros del grupo *Martín Fierro*<sup>106</sup> que según Horacio Salas (1995) constaba con dos tendencias en cuanto al camino a seguir para el desarrollo de las artes plásticas (los partidarios de Pettoruti<sup>106</sup> -los pettorutistas- y los de Figari -los figaristas<sup>106</sup>-). Dado el contexto – positivismo, primeros pasos de la nación en Iberoamérica y modernidad- en el que se generó, la pintura de Figari estuvo en el centro del debate. No faltaron quienes la consideraron como una especie de romanticismo rioplatense en Buenos Aires y en Montevideo<sup>106</sup>.

Si bien es cierto que para nosotros la figura de Figari<sup>106</sup> es la que genealógicamente funda el *arte afro argentino*, teniendo en cuenta su producción intelectual y artística, he de mencionar por otra parte el rol decisivo de algunos teóricos cuyos trabajos fueron determinantes para la construcción teórica de lo que llamamos aquí *arte afro argentino*. Michel Agier y Pedro Quintín (Agier, Quintín; 2003) recuerdan que los años 80 y 90 del siglo XX se han caracterizado en líneas generales por el rechazo al dogmatismo y formalismo propios de la etapa estructuralista, buscando

---

una apertura a través de las teorías psicológicas, la semántica, la hermenéutica, la teoría de la recepción, las corrientes que ponen el acento en la percepción o en la interpretación, a diferencia de los años 40, 50 y 60 cuando había dos modelos teóricos de interpretación: el modelo de las estrategias adaptativas y de los mecanismos nacidos de los encuentros de los Africanos con los Europeos en el Nuevo Mundo (Herskovits, 1941) y el que supone la idea del corte entre los mundos africanos y americano y el respectivo mantenimiento de culturas en conserva en el nuevo mundo (Verger, 1957; Bastide, 1967). Este es el marco que se eligió para debatir sobre la pertinencia del *arte afro argentino*.

Por tanto se mencionara aquí algunos autores cuya contribución se estima relevante como Carvalho que plantea la idea de los *Atlánticos negros*<sup>106</sup> (Carvalho, 2002). Esta idea parte de un supuesto que es la existencia de un espacio de una expresión simbólica que atraviesa varios continentes, y que une África, las Américas, el Caribe, y hasta Europa. Carvalho cree que para analizar el estado actual de las culturas afroamericanas y pensar el papel que pueden jugar en el desarrollo de Iberoamérica, hace falta que se tome en cuenta la articulación de diversos factores, actuales e históricos, teóricos y políticos, generales y específicos, dramáticos y promisorios, destructivos y positivos. La conjunción de estos factores, dice, plantea una complejidad que hace necesaria un abordaje sistémico pues la comprensión de la cultura afroamericana implica acercarse a un tipo de complejidad cultural e histórica muy particular, entendida como simultaneidad de presencias. Cree que los símbolos afro circulan a través de instituciones socio culturales de horizontes históricos y políticos muy diversos y las cuales se manifiestan simultáneamente, y de un modo que se tornan prácticamente inconmensurable entre sí, rompiendo la dicotomía occidental de tradición y modernidad, mundo pre moderno versus mundo moderno. (Diferentes temporalidades que posibilitan una lectura variada de los hechos culturales). Considera que son necesarios las fusiones, los sincretismos e hibridismos como alternativa posible, en término de crear una dinámica positiva de reapropiaciones de las culturas del pasado.

El concepto de apropiación fue también analizado por Sánchez Fuarros (2005) pero desde la perspectiva del proceso. Este autor plantea una superación del sentido negativo del concepto que proponen los teóricos de los estudios poscoloniales. Cree que el concepto conlleva un sentido positivo puesto que se perfila también como una parte integrante de una narrativa local que intenta la recuperación de las raíces, la preservación de la tradición. En este marco, señala que es una suerte de contra punto polifónico respecto a la primera y concluye que esta ‘segunda voz’ puede interpretarse como una melodía de admiración, incluso de homenaje y respeto y una fuente fundamental de conectividad, creatividad e innovación (Feld; 1994). Para Sánchez Fuarros la tradición no es algo que se recibe pasivamente, sino que, para ser heredada, debe contar con la complicidad activa del receptor de la misma. Desde esta perspectiva la apropiación – que Fuarros define como apropiación desde dentro- es un mecanismo de recreación cultural. La singularidad de esta teoría radica en el interés puesto sobre las comunidades diaspóricas no como receptores, sino como creadores de cultura. Sánchez Fuarros cree que la diáspora es un espacio complejo en permanente proceso de reajuste, donde los aspectos complejos y dinámicos que lo caracterizan son analizados desde la perspectiva de una ‘creolidad’<sup>106</sup>. En el caso del presente estudio, la apropiación puede ser vista como un mecanismo de búsqueda de relatos escondidos al servicio de “las evaluaciones” que los pueblos realizan constantemente.

En cuanto a Alejandro Frigerio (2000) cree que para entender las culturas afroamericanas es necesaria una perspectiva afro céntrica que reconozca las

---

características comunes de las culturas africanas para explicar las similitudes en determinados aspectos de las manifestaciones culturales afroamericanas. En este sentido, propone siguiendo a Mintz y Price, identificar los principios o reglas que subyacen en las manifestaciones culturales afroamericanas, en función de su origen común e intenta establecer continuidad entre características africanas y afroamericanas a través de principios que estructuran la producción de ciertas manifestaciones culturales afroamericanas, y que serían equivalentes a los que operan en África (Lomax destaca la continuidad del estilo musical africano en Afroamerica). A su juicio este enfoque permite una mejor comprensión del cambio y la readaptación cultural, además de establecer la africanidad de ciertas manifestaciones no consideradas por otras perspectivas.

Si hay una preocupación que comparten los distintos investigadores cuyas teorías acabamos de repasar brevemente, ella más bien se vincula con la complejidad de la cultura americana en general, complejidad dada por el mismo proceso de su construcción. Hablar de manifestaciones de arte afro argentino (arte visual) en la Argentina actual puede parecer erróneo para la gran mayoría de sus habitantes, sin embargo una observación del campo artístico permite señalar trabajos de artistas que utilizan la perspectiva afro y cuyas obras por su simpleza, narrativa, iconografía y temática remiten a un universo afro.

### **El arte afro argentino**

#### **1° Nora Dobarro**

Se inició en la pintura a los seis años. A los 12, ingresó a la escuela de Artes Manuel Belgrano; diez años después se recibió de Maestra de Dibujo y diez más tarde acudió a la Escuela Superior de Artes Prilidiano Pueyrredón; en la misma época tomó clases libres en distintos talleres.

Al regresar la democracia (1983), realizó tareas como docente en las escuelas donde se había formado; tareas que duraron poco. Desilusionada por el sistema imperante en ese momento<sup>106</sup>, decidió abrir talleres de arte con ciclos acotados, sistema que le permitió renovar constantemente los grupos.

Desde los años 80, su obra se exhibe en distintos espacios nacionales e internacionales. En 1994 incorpora la fotografía a su lenguaje y traslada parte de su actividad artística a las sierras cordobesas. Esta experiencia culmina con su serie *Arquitectura – historia – cultura* y *Aire – Naturaleza* que fueron exhibidas en 1998 en el Centro Cultural Recoleta.

En el año 2000, sus obras fueron presentadas en la Foto Galería del Centro Cultural Rojas de la Universidad de Buenos Aires; un año después, crea el Proyecto de Residencia Compartida, coordinación de vivienda y trabajo de artistas de distintas provincias. En el 2002, las instalaciones *Ladrillo x Ladrillo*, *Sin ilusiones* y *Los Pasos III* fueron exhibidas en Estudio Abierto.

A partir de 2004, año en el que presentó una muestra antológica de 20 años, emprendió una tarea de investigación fotográfica artística y antropológica titulada *Proyecto Arte Concreto en la calle* en la ciudad de Feira de Santana<sup>106</sup>, situada en el Nordeste Brasileiro. La ciudad de Feira de Santana se encuentra en una zona de planicie semiárida del nordeste brasileiro a 100km de Salvador. Es una de las ciudades más importantes de Bahía, con una población de más de 500 mil habitantes, localizada estratégicamente en un gran entroncamiento vial por donde pasan las principales autovías del país. La ciudad se singulariza por numerosas gradas y portones, confeccionados con elementos metálicos, complementados con detalles de madera,

---

placas de amianto, telas, chapas diversas y vidrios; todo con una calidad estética sorprendente.

Luego de cinco viajes de investigación exhaustiva que incluye videos, reportajes a vecinos y en especial a los serralheiros, los grupos<sup>106</sup> que realizan estas puertas, los resultados fueron exhibidos en Brasil y Argentina: en mayo de 2006 en la Galería Ruth Benzacar, en setiembre en el Instituto de Patrimonio de Arte y Cultura de Bahía, en el estado de Salvador (IPAC), en el Museo de Arte Contemporáneo de Feira de Santana. En agosto de 2006, los trabajos fueron presentados en el marco del III° Congreso Internacional de Culturas Afroamericanas organizado en la ciudad de Buenos Aires. Posteriormente los mismos trabajos fueron presentados en el Centro Cultural Recoleta en junio de 2007, y en agosto del mismo año fue presentado el libro *Proyecto Arte Concreto en la Calle* en la Fundación de los Estudios Brasileños.

La obra que se analiza en este trabajo es el fruto de una investigación antropológica fotográfica que se realizó in situ. El proyecto surgió a raíz de un viaje realizado por Nora Dobarro en la ciudad de Feira de Santana en el año 2004. Cuenta la artista:

“Mi formación como artista se encontró capturada en la primera visita a Feira de Santana con la concentración de este fenómeno de Arte Concreto aplicado por una comunidad, supuestamente alejada de cánones artísticos profesionales, con esta estética vigente aún en la producción actual de muchos artistas de la Argentina y de Brasil. Desde una mirada perteneciente a otro contexto comencé las primeras tomas fotográficas, Mondrian en la calle y Mondrian en el paisaje, dos fotografías que dieron posteriormente el nombre al Proyecto para luego y a través de tomas directas e intensas, recorriendo las calles, dibujar lo que sería su desarrollo con los significados diversos y facetas socio-culturales que se me iban develando con el tiempo.

Mas de 500 tomas fotográficas seleccionadas, grabación de videos y edición, collage musical y encuentros con distintas personas y artistas, fueron dándome el cuerpo de obra que hoy tiene el Proyecto Arte Concreto en la Calle, ampliando lo que fue una atracción visual poderosa del comienzo a otros campos de investigación artísticos y antropológicos”<sup>106</sup>.

Para entender el fenómeno que constituye la presencia de gradas y portones en la ciudad, Juraci Dorea (2007)<sup>106</sup> recuerda que hasta las tres últimas décadas del XX, la ciudad preservó buena parte del paisaje urbano y de los valores identitarios que marcaron sus orígenes, pero que luego grandes contingentes poblacionales dejaron el campo, dirigiéndose hacia los centros urbanos en búsqueda de mejores condiciones de vida. Cree que las consecuencias más inmediatas de esta mudanza, en casi todo el país, fueron la desorganización urbana y el aumento de los índices de violencia, aspectos que crearon en las personas una creciente sensación de inseguridad pasando a exigir nuevas soluciones de arquitectos y constructores. Es muy probable que la transformación de los muros en altura y la presencia de gradas y de portones tenga alguna relación con esta circunstancia.

El primer estudio – señala Dorea- que registró la presencia de esos nuevos componentes estéticos en la arquitectura fériense fue desarrollado por los alumnos de Ingeniería de la Universidad Provincial de Feira de Santana, liderados por la profesora Lysie de los Reyes Oliveira. El resultado de la investigación, recuerda Dorea, está en los Anales del Grafica 98 (II Congreso Internacional de Ingeniería Gráfica en las Artes y en el Dibujo) publicado con el título “La tendencia de los dibujos de las gradas en la ciudad de Feira de Santana”. En el estudio se lee lo siguiente:

---

“Algunos arquitectos, como Juraci Dorea, Everaldo Cerqueira e Inés Cerqueira hicieron los trabajos más osados de la década del noventa y los más diversos segmentos de la población local empezaron a crear variaciones en los dibujos y rápidamente la idea se volvió una práctica común. En este nuevo contexto -dice Dorea- los herreros (serralheros) participaron del proceso como figuras esenciales, ejercitando su propia imaginación en las muchas relecturas que hacen de los citados dibujos y terminando por convertirse en los grandes responsables de la diseminación del uso de gradas y portones en las residencias feirenses”<sup>106</sup>.

La presencia de este fenómeno artístico como bien lo señala Dorea- es la respuesta de los habitantes de la ciudad frente a la ola de inseguridad. Aunque el instinto de conservación fue la primera causa de su surgimiento, muy pronto el fenómeno se convierte en un movimiento artístico estético de gran envergadura.

Para analizar este proceso – el paso de una situación donde el imperativo de seguridad era el factor determinante a una situación donde coexisten intereses prácticos y estéticos- recurriremos al concepto de ‘significación’, un concepto propuesto por Nicos Hadjinicolaou (1979). Según este investigador, la significación de una obra no está en la obra: no es sino la explicación que se da de ella y que se cree o se pretende haber descubierto en las profundidades invisibles de ésta; cree que por eso nunca puede hablarse de significación en sí, o de significación intrínseca de una obra sino de significaciones coexistentes que se siguen y se oponen en el tiempo; por esta razón no sólo habría que abandonar el uso arbitrario del término significación, sino además distinguir entre dos tipos diferentes de significación, según los portadores de juicios acerca de una obra: la *significación inicial* al cual fue destinada, y las *significaciones dadas* por los públicos ulteriores. Partiendo de eso, cree que ninguna de esas significaciones –interpretaciones- es “mejor” o “más” justa que las demás: todas forman parte de la realidad contradictoria de la obra y de la realidad contradictoria a partir de la cual ésta es juzgada –apreciada-utilizada.

En efecto, la primera explicación de la presencia de las puertas es por razón de seguridad, no obstante con el correr del tiempo fueron apareciendo otras significaciones que Dorea se encarga de señalar aquí:

“Desde el punto de vista de los procesos formales, el tema investigado revela ilimitadas posibilidades, en los dibujos registrados predominan composiciones con líneas rectas, que se multiplican en elementos verticales, horizontales y angulares. La artista argentina documenta, indistintamente, portones dibujados por arquitectos y herreros, rescatando imágenes que en la mayoría de los casos se pierden en el cotidiano de la ciudad y que, alejadas del contexto original, alcanzan nuevas resonancias estéticas. Unas cautivan al observador por la irreverencia de la geometría. Otras, legitiman el ingenio y la fantasía creadora de la población fériense. Abrazando una poética que se desliza entre códigos plásticos y socio culturales, Nora Dobarro deja entrever, en su práctica artística, campos simbólicos que operan en muchas direcciones”<sup>106</sup>.

Si Nora Dobarro dió el nombre de *Arte concreto en la calle* a su obra, es muy probable que esta elección se deba a una coincidencia formal con el movimiento concreto de los años 40, por el uso del lenguaje geométrico y la vinculación con el diseño y el arte de la construcción. No obstante, no deja de señalar sus diferencias con un giro semántico *Arte concreto en la calle*. Este giro, además de señalar una diferencia respecto de los *concretos de los años 40*, constituye una defensa del arte que surge desde América<sup>106</sup> puesto que es ahí donde se visualizarán las raíces afro de la cultura argentina. Con respecto a este tema, Dobarro dice:

---

“Deseo también a nivel conceptual continuar el debate vigente de que el origen del arte concreto como ya ha sido dicho pertenece al continente africano y que en este caso de cultura popular se evidencia. Mi formación como artista visual se encontró capturada por este fenómeno estético de Arte Concreto aplicado, con el uso de los signos que esta estética contiene desde su inicio y la vigencia en Argentina y en Brasil. El espíritu de los diseños de puertas y portones, en muchos casos realizados en viviendas muy humildes, no lo he observado en la arquitectura de su casa, en su mayoría de líneas simples. Pero el pasaje de la privacidad a la calle sí lo tiene y los portones no están hechos sólo para protegerse sino para adornarse y presentarse al “otro”, como símbolos de protección análoga a los de las máscaras de antiguos rituales”<sup>106</sup>.

Se puede decir que Dobarro tiene algo de razón en lo que dice, aunque hay que matizar algunos de sus dichos. Y hay que reconocerle, sobre todo, el mérito de haber planteado el problema de la identidad desde una perspectiva de las artes visuales. Para un historiador al tanto del uso práctico, estético y simbólico de las puertas en las sociedades africanas<sup>106</sup>, el *Arte Concreto en la Calle* plantea cuestiones interesantes que merecen ser tomadas en cuenta para cualquier propuesta historiográfica en torno al arte latinoamericano. Esta propuesta de un arte concreto en la calle es la contra cara del arte concreto como fue planteado en los años 40, al menos desde el nivel de la recepción. Un arte concreto en la calle que reivindica la raíz africana es sin lugar a dudas un proyecto que subvierte la esencia del arte concreto argentino. Esta obra es una desmitificación de la modernidad en las artes plásticas.

## **2° Patricia Santomé**

Sus obras –al menos las que elegimos para este trabajo- fueron realizadas todas en el año 2007.

Nació en la Argentina en el año 1965. Sus padres son inmigrantes españoles<sup>106</sup>.

De niña tomó clases particulares de dibujo y pintura, y a los once años ingresó a IMEPA<sup>106</sup>, la escuela de música y plástica dependiente de la Casa de la Cultura de Avellaneda, donde estudió durante dos años.

En 2002 conoce a Ana Ortega, pintora expresionista, discípula de Jorge Demirjiàn, e ingresa a su taller como alumna. Participa entonces de su primera Muestra Colectiva (diciembre de 2003, Instituto de Cultura Siria).

En 2004 asiste a numerosos talleres del Centro Cultural Rojas y de la Asociación de Estímulo de Bellas Artes.

Viaja a París junto a su amiga de la infancia Marcela Diomede (sobrina nieta del pintor), y en ese viaje consolida su vocación.

En 2005 se inscribe en la Licenciatura de Artes Visuales de la Universidad del Museo Social Argentino (UMSA), donde participa con obras en las muestras colectivas de Pintura, de Grabado y de Escultura.

En el mismo año inicia sus estudios en el Instituto Universitario de Arte (IUNA)<sup>106</sup> y toma clases en la Asociación de Amigos del MNBA con el pintor Ariel Mlynarzewicz, discípulo de Carlos Alonso.

En 2006 participa de una muestra colectiva que organiza la Universidad del Museo Social Argentino en el Museo de la Inmigración Gallega.

En 2007, de la mano de Andrea Racciatti, hace sus primeras incursiones en videoarte (‘Cretona, la película, Humo en tus ojos, Lucía y el puente, Partes de mí.). Produce un libro de artista y grabados. Tiene como maestros a Rosinès Monner Sans, Bernardo Kehoe, Eduardo Iglesias Brickles y a Guadalupe Neves, quien la convoca como ayudante.

---

En agosto de 2007 funda su taller junto al grabador Claudio Dagna.

En diciembre expone en el hall central de la Universidad del Museo Social Argentino su serie de Retratos Africanos, de óleo sobre tela.

Actualmente cursa en la Universidad del Museo Social Argentino el último año de la Licenciatura en Pintura y continúa su formación en el Instituto Nacional Universitario de Artes en Dibujo, Pintura y Grabado.

Su proyecto “Nena no te manches”, decálogo en imágenes, propone una mirada crítica sobre los mandatos maternos (collage digital y pintura).

Durante el año 2006 Santomé había asistido a los cursos de la Cátedra de Historia del Arte africano y afroamericano de la Carrera de Licenciatura en Artes

Visuales de la Universidad del Museo Social Argentino. Al final del curso ejecutó un trabajo que consistió en la realización de una máscara pintada en yeso. Esta experiencia fue muy enriquecedora y va a tener una incidencia en su futuro como artista. Cuenta:

“En el año 2007, en la clase de pintura nos instaron a abordar una temática poética personal con nuestro trabajo, e yo no encontraba tema para una producción (esto era lo bastante común en mí), entonces pinté primero una gran tela con un fragmento de mi rostro, otra más pequeña con la mitad del rostro de un niño (indio toba probablemente) de Formosa, una provincia argentina, que tomé de una fotografía de Grete Stern de los años 60. Siguiéron las tres nenas de Nairobi (Kenia), luego el hombre de Mali y las nenas de Sudán y otras más. Lo que provoca mi interés al pintar estos retratos, son siempre las expresiones, las actitudes, los gestos, ése es mi punctum... Realmente yo tenía dificultades para encontrar qué pintar y esto ha dejado de pasarme cuando encontré estas fotografías...”<sup>106</sup>.

Las obras son de impronta expresionista; simbolizan fundamentalmente la vida. La mirada, el gesto, la actitud no son sólo recursos pictóricos; describen en realidad situaciones contingentes e históricas y enuncian los temas que siempre nos han preocupado: la vida, el hambre, la injusticia, la identidad, etc. La apropiación de estas fotografías por parte de Santomé plantea sin duda una cuestión de fondo que no es otra cosa que el sentido a atribuir a nuestra existencia. En este marco las fotografías funcionan como espejos que se convierten en mecanismo de construcción de nuestra subjetividad. Santomé recurre a este mecanismo para construir y reconstruir su identidad artística y cultural. De allí que señala<sup>106</sup>:

“Me entusiasmé al pensar que podía proyectar una serie cuando en setiembre una persona de la universidad me preguntó si yo podía venderle el cuadro de las tres nenas que aún no estaba terminado. Luego la coordinadora de la Carrera me pidió si podía pintar uno igual pero de pequeño formato para colgar en la secretaría. Ese cuadro me reconcilió con la pintura con la cual yo estaba un poco peleada desde hace dos años”<sup>106</sup>.

Además cuenta que cada vez que va a Brasil, sintió siempre que iba a ‘Marte’, un lugar diametralmente opuesto al suyo, según ella, y donde puede hacer lo que ella quiere ; lugar donde encuentra muchos elementos que despiertan su interés: música, colores, sabores, bebidas, desprejuicio, ánimo. Admite que todos sus viajes a Brasil la pusieron en contacto con partes naturales de sí misma. Sus obras nos recuerdan los trabajos del artista marroquí Safaa Erruas y del congoleño Aime M’Paine<sup>106</sup>

### **3° Juan Batalla**

Es de formación autodidacta. No se reconoce alumno de ningún maestro. Fue profesor emérito de arte africano en la Universidad de Palermo.

Sus obras han sido expuestas en varios lugares<sup>106</sup>.

---

Juan Batalla es un artista que explora el mundo de la simbología afroamericana. Las religiones afroamericanas constituyen su principal tema.

Sus obras recurren a diversos soportes como el agua, los materiales orgánicos recolectados, escudos, círculos y piezas colgantes. La presencia del agua en el dispositivo discursivo, por ejemplo en el caso del homenaje a *Imanja*<sup>106</sup>, habla de por sí de la importancia de este elemento en la cosmogonía yoruba. En el Homenaje a Imanja por una razón obvia – en el panteón yoruba *Imanja* es la deidad del agua- el agua es aquí el recurso que organiza el proceso discursivo: la obra, que es una performance, se realiza en la playa de Punta del Este en Uruguay: la playa es el lugar profano, lugar límite que es del orden del mundo visible, en cambio el mar es el lugar sagrado y hábitat de los espíritus y de *Imanja*.

La obra es un lugar donde confluyen distintos recursos retóricos desde la arena (playa) hasta el agua, transitando por distintos elementos como la gente, las flores, la ofrenda etc. El conjunto logra un resultado de una calidad artístico y estético que fascina: una textura que es el resultado de la unión de diversos elementos, cada uno con un color distinto, un proceso dinámico y denso, un lenguaje vigoroso y total<sup>106</sup>. La obra es un ritual que repite periódicamente un acto que es la reactualización del pacto con esta divinidad. El rito de *Imanja* es un mecanismo de regulación del grupo; permite a los hombres revalidar la vigencia del mito al mismo tiempo que materializa su pertenencia al mundo y al presente. Un homenaje a *Imanja* es sin duda una obra que apela al pasado para reactualizar y reforzar doblemente, por un lado, la presencia de la comunidad en el mundo, y por otro su adhesión a un imaginario. Existen otras obras del mismo artista que tienen la misma preocupación, como por ejemplo '*Egun*'<sup>106</sup> y '*Oxossi*'<sup>106</sup>.

'*Oxossi*' o '*Los bosques de los ancestros*' es un obra que representa la figura del cazador, su técnica es mixta. La obra es una escultura en bajo relieve con algo de pintura y collage que recuerda una estatua africana<sup>106</sup>. Las proporciones no son naturales, sin embargo la ejecución de la obra está sujeta a las leyes del equilibrio.

La poética del artista es similar a la poética africana<sup>106</sup>. Los materiales son cuidadosamente utilizados en pos de un proyecto que transita entre la espiritualidad y el erotismo por el sólo deseo de afirmar la quintaescencia de la vida. El erotismo es un juego de seducción; es un acto de amor, amor para otro y para sí mismo y fundamentalmente amor a la vida: es un acto de alteridad. Es aquí donde se vincula con la espiritualidad y las religiones africanas. La presencia erótica en la obra de Batalla es un homenaje a la vida. Si hay algo en común entre las religiones africanas y el arte es, especialmente, su propensión a reactualizar permanentemente el pasado en pro del presente o de la vida.

#### **4° Taty Rybak**

Se inició al arte tomando clase de pintura con el maestro Horacio Butler de 1969 a 1971. Unos años más tarde realizó un viaje por distintos países africanos, experiencia que le permitió entrar en un contacto más directo con el arte africano. El impacto que produce este viaje<sup>106</sup> será determinante en su posterior producción artística e intelectual.

A partir de las experiencias vividas en diferentes pueblos escultores del África subsahariana y del trabajo en el taller de Leo Vinci entre los años 1973 y 1976 en Buenos Aires, desarrolló un planteo formal 'la escultura lineal' realizada con la técnica de hierro directo.

En 1974 ingresa a la carrera de Historia del Arte de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Instalada en su propio taller, realiza una serie de *murales móviles* en diversos ámbitos arquitectónicos y *esculturas lineales*.

---

La primera exhibición de sus obras fue en el año 1978 en la Galería *Praxis* de la ciudad de Buenos Aires. Las obras presentadas eran figurativas y remitían a temáticas como la fertilidad, la pareja, figuras zoomorfas y bailarines.

Entre 1981 y 1989 sus *esculturas lineales* en hierro directo fueron expuestas en Argentina, Brasil, Francia y los Estados Unidos de América. En la misma época una obra de su serie *Prisioneras* fue adquirida por el Museo de Arte Contemporáneo de la OEA con sede en Washington. Edita en 1989 un video '*Los fierros de Taty*' y realiza una exposición individual en el Centro Cultural Recoleta. El producto es seleccionado y proyectado en el Festival de Video de Argentina.

En 1990 inicia una serie de signos lineales móviles geométricos que serán expuestos por primera vez en París en el mismo año, junto a obras de pequeño formato en plata, en la sede de la UNESCO en una muestra individual.

Entre 1990 y 1995, continúa realizando esculturas móviles, murales y piezas de pequeño formato exhibidas en galerías y museos de la Argentina.

Siguiendo el planteo de '*una escultura lineal*' y su proceso, desarrolla un nuevo planteo formal: *la estructura plana* realizada en chapa de hierro recortado al rojo. Surge así la oposición: positivo-negativo, vacío-lleño, la forma-su huella que comportan una dualidad, presentándolos como dobles antitéticos y complementarios, que se integran en una nueva entidad. Estas obras fueron expuestas en Arte BA, la Feria Internacional de Galerías de Arte en el año 1997.

En el 2003, realiza la serie de '*esculturas lineales*' denominadas *Akua-Ba*<sup>106</sup> y que fueron presentadas en el Museo Sivori.

En 2006, sus obras fueron presentadas en una muestra que se realizó en el marco del III Congreso Internacional de Culturas Afroamericanas en Buenos Aires.

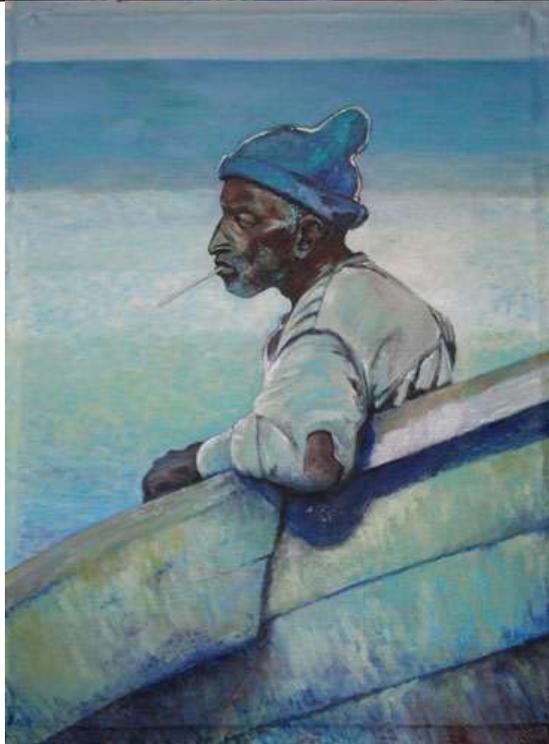
Las ingravidas esculturas de Taty Rybak –así lo definió Nelly Perazzo (1983)– son obras que por su características –línea, espacio– desafían nuestra concepción sobre la escultura. Rybak recurre a la línea para organizar una tridimensionalidad rítmica<sup>106</sup>; una tarea un tanto insólita, según Guillermo Whitelow (1978), pues la ausencia de masas podría transformar en un simple arabesco el filamento metálico con que traza sus imágenes; sin embargo, Whitelow señala que nada falta a sus propuestas para que se convierten en elementos de extrema solidez con la fuerza y el dinamismo que su diseño exige. La tensión que caracteriza la línea no oculta para nada la sutileza de su obra. Es una obra simple pero de gran elocuencia. En algunas de sus obras, utiliza un recurso que pone de manifiesto dos curiosos mecanismos que funcionan según Oscar Traversa (2002) uno adentro y uno fuera de los objetos, pero que ambos concurren a un desdoblamiento: las sombras y las relaciones entre una forma (llena) y su complemento (vacío). Operaciones concurrentes: una cosa, por un lado, una versión por otro, que se corresponden por su modo de regular los cambiantes movimientos de la fuente de luz que los anima.

Los temas explorados por la escultora son aquellos que remiten a figuras antropomorfas, a la figura de la madre, la pareja; a veces incursiona el mundo de la mitología afro como en el caso del *Akua Ba*. El dominio del oficio, la simpleza y gran economía de su narrativa permite establecer un puente entre Rybak y la escultura tradicional africana.

A esta altura se evidencia una conclusión: es la que permite notar la presencia de una estética afro en las obras examinadas. Estas obras constituyen una ilustración de la diversidad del campo artístico; señalan en última instancia una mutación cultural y artística promovida por el proceso actual de la Argentina.



Patricia Santomé,  
Madagascar. Oleo  
sobre tela, 50 x  
60cm, 2007,  
Colección de la  
artista, Buenos  
Aires.



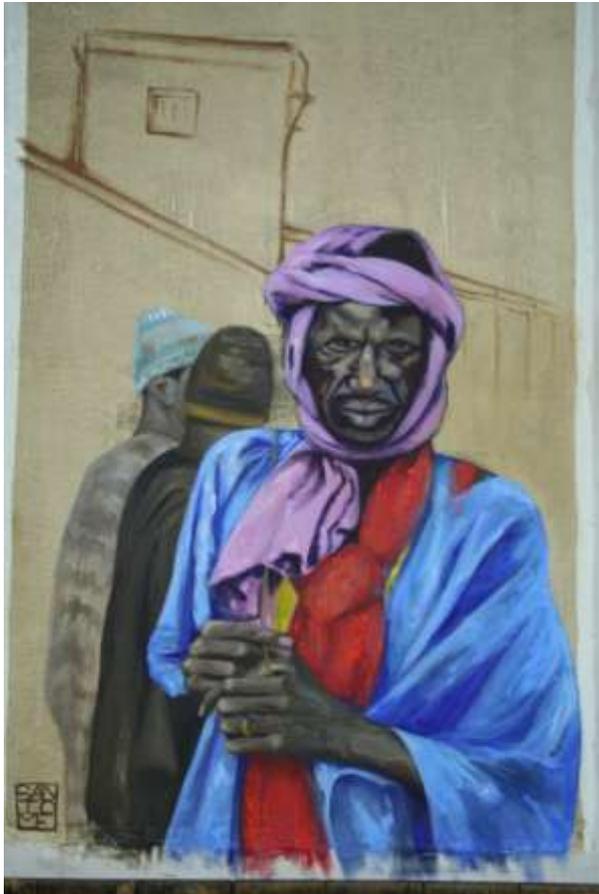
Patricia Santomé  
Pescador  
Senegalés. Oleo  
sobre tela, 50 x  
70, 2007.  
Colección privada,  
Buenos Aires.



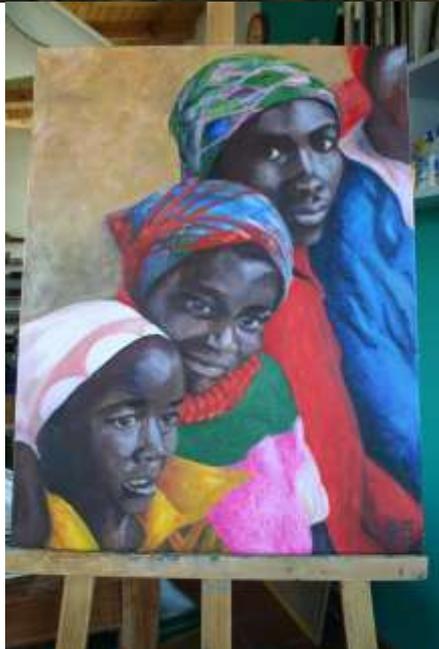
Patricia Santomé,  
Niña. Oleo sobre  
tela, 40 x 60,  
2007. Colección  
privada, Buenos  
Aires.



Patricia Santomé,  
Santa Rita. Oleo  
sobre tela, 50 x  
70, 2007.  
Colección privada,  
Buenos Aires.



Patricia Santomé,  
Tuareg. Oleo  
sobre tela, 80 x  
120cm, 2007.  
Colección privada,  
Buenos Aires.



Patricia Santomé,  
Niñas de Nairobi.  
Oleo sobre tela,  
60 x 80cm, 2007.  
Colección privada,  
Buenos Aires.



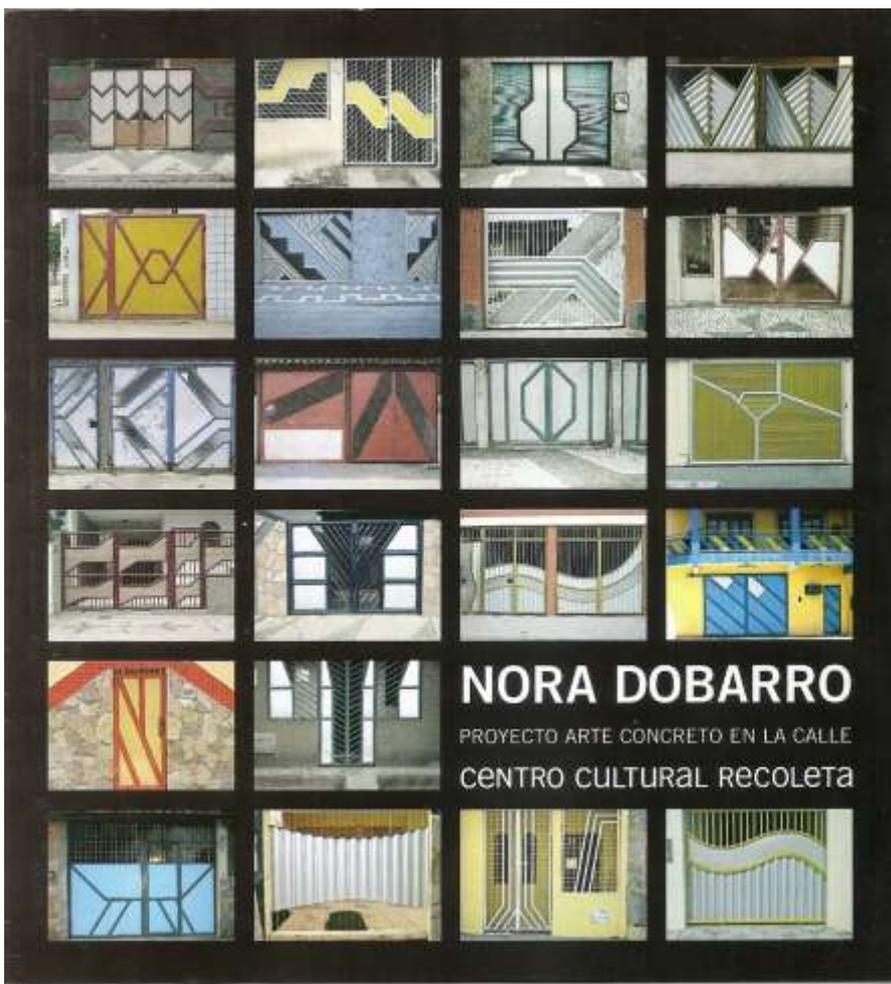
Nora Dobarro,  
Fotografía digital,  
toma directa, 90 x  
120cm, 2005



Nora Dobarro,  
Fotografía digital,  
toma directa, 90 x  
120cm, 2005-  
2006.



Norra Dobarro,  
Fotografía digital,  
toma directa, 90 x  
120cm, 2005-  
2006.



Un afiche de la muestra de Nora Dobarro en el Recoleta en el 2007, Buenos Aires.



Juan Batalla, Boceto e instalación "El bosque de los ancestros". Ritual de Egungun, material: neumático. Esta obra fue expuesta por primera vez en la galería Loreto Arenas en el 2005, Buenos Aires.



Juan Batalla,  
Iemanjá en  
Vicente Lopez



Juan Batalla,  
lemanjá (ofrenda)  
en playita de  
Vicente López - 2  
de Febrero de  
2002, Buenos  
Aires.



Juan Batalla,  
Oxossi (2002)  
técnica mixta, 95  
x 58cm, Buenos  
Aires.

### **Bibliografía**

- Agier, Michel y Pedro Quintín (2003), “Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión” in *Revista Estudios afro asiáticos*. Vol. 25 n°1. Rio de Janeiro, pág. 23-41.
- Anaya, Jorge López (2000), *Enio Iommi escultor*, Ediciones de Arte Gaglianone, Buenos Aires.
- Anaya, Jorge López (2005), *Arte argentino. Cuatro siglos de historia (1600 – 2000)*, Emece arte, Buenos Aires.
- Andrews, Georges Reid (1989), *Los Afroargentinos de Buenos Aires*, Ediciones De la Flor, Buenos Aires.

- 
- Andrews, Georges Reid (2004), *Afro Latin America*, Oxford University Press, New York.
- Batalla, Juan y Dany Barreto (2003), *Salvavidas*, textos de Alejandro Frigerio, Farris Thomson y Fernando Lousteau, Colección Arte brujo Editorial argentina Buenos Aires.
- Berthet, Dominique (2002), *L'émergence d'une autre modernité*, l'Harmattan, Paris.
- Bhabha, Homi K. (1990), *Narrating in the Nation and Narration*, Routledge, London.
- Buffa, Diego (2007), "La situación económica y social de la población negra y sus descendientes en América Latina: un estado de la cuestión", comunicación presentada en la IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población, Asociación de Estudios de Población de Argentina
- Burckhardt, Jacob (1971), "El estado como obra de arte" cap.I en *La cultura del renacimiento*, Buenos Aires, Barcelona, Iberia.
- Canclini, García (2002), "América Latina: un objeto de estudio que desafía las disciplinas", conferencia durante la apertura del doctorado interdisciplinario de Estudios científicos Sociales (DIECS) Del ITESCO (Universidad Jesuita en Guadalajara) el 15 de agosto.
- Carnese, Francisco R., Sergio A Avena, Alicia A Goicoechea et al. (2006), "mezcal genética en muestra de poblaciones de la ciudad de Buenos Aires". *Medicina* 66: 113-118. Buenos Aires: Fundación Revista Medicina.
- Carnese, Francisco R., Sergio A. Avena, Alicia S. Goicoechea et al. (2001), "Análisis antropogenético de los aportes indígenas y africanos en muestras hospitalarias de la ciudad de Buenos Aires". *Revista argentina de Antropología Biológica* 5: 79-99. Buenos Aires: Asociación de Antropología Biológica de la República Argentina.
- Carvalho, José Jorge de (2002), *Las culturas afro americanas en Ibero América: lo negociable y lo innegociable*, Universidad de Brasilia, Brasilia
- Catalogo: Exposition Pedro Figari: Musée national d'art moderne de Paris, 1960. Centro de investigaciones estéticas, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.
- Chatterjee, Partha (1999), *The Nation and its Fragments*, Princeton University Press, Princeton.
- Chatterjee, Partha (2008), *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Siglo veintiuno editores – Clacso coediciones, Buenos Aires.
- Diagne, Souleymane Bachir (1992), "L'avenir de la tradition. Esquisse d'une critique du discours sur la cultura" in *Trajectoires d'un Etat*, comp. Momar Coumba Diop, Codesria, Dakar.
- Diagne, Souleymane Bachir (2000), *Reconstruir le sens. Textes et enjeux de prospectives*, Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique (Codesria), Dakar.
- Diagne, Souleymane Bachir (2007), Leopold Sedar Senghor: *L'art africain comme philosophie*, Riveneuve editions, Paris.
- Diccionario manual de la Lengua Española Vox. 2007, Larousse Editorial.
- Dictionnaire universel de la peinture, sous la direction de Robert Maillard, Le Robert, Paris, 1975.
- Diop, Babacar M'Baye (2006), "Approche des arts africains" in *Ethiopiennes*, Revue négro africaine de Littérature et de Philosophies, n°76, Dakar.
- Dobarro, Nora (2007), *Proyecto Arte Concreto en la calle*, Libro Disociado Editores, Mendoza, pág. 18.

- 
- Dorea, Juraci (2007), "Códigos urbanos en la lente de Nora Dobarro" en *Arte Concreto en la calle*, Nora Dobarro, Libro Disociado de Editores, Mendoza, pág. 23
- Echazabal, Lourdes Martínez (1998), "Mestizaje and the discourse of National Cultural Identity in Latin America", vol 25Nº, May, 21-42.
- Ferradanes, Fernando Garrido (2003), "El devenir de la modernidad: crisis del paradigma y acercamiento a una nueva epistemología social" in *Aposta*, revista de ciencias sociales, 1Nº, oct. 2003.
- Francastel, Pierre (1970), *La realidad figurativa*, Emece, Barcelona.
- Frigerio, Alejandro (2000), *Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- Fuarros, Iñigo Sánchez (2005), "Timba, rumba y la apropiación desde adentro" en *Revista Transcultural de Música*. [www.sibetrans.com/trans/index.htm](http://www.sibetrans.com/trans/index.htm)
- Fuente Indec Censo 2004.
- Fuente: Naciones Unidas, 2000.
- Geler, Lea (2007), "¡Pobres Negros!". *Algunos apuntes sobre la desaparición de los negros argentinos en Estado, región y poder local en América Latina, siglos XIX – XX. Algunas miradas sobre el estado, el poder y la participación política*, Edición Pilar García Jordán, Publicación Edición de la Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Conscienciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glissant, Edouard (1996), *Introduction á une poétique du divers*, Gallimard, Paris.
- Glusberg, Jorge (1992), *El floreciente hoy del arte argentino*, Ed. Jorge A. Quaranta, Buenos Aires.
- Golberg, Marta (1975), "La población negra y mulata de Buenos Aires 1810-1840" in revista *Desarrollo Económico* 61Nº, Buenos Aires, 1975.
- Golberg, Marta y Silvia Malló (inédito), "Vida y muerte cotidianas de los negros en el Rio de la Plata".
- Guzmán, Florencia (2000), "El destino de los esclavos de las compañías: el caso Riojano" in *El Negro en la Argentina. Presencia y negación* comp. Dina Picotti, Editores de América Latina, Buenos Aires.
- Guzmán, Florencia (2006), "Africanos e la Argentina. Una reflexión desprevenida" in ANDES, Universidad, Nacional de Salta, Salta.
- Hadjinicolaou, Nicos (1979), *La producción artística frente a sus significados*. Siglo XXI. México.
- Linari, Gabriel Peluffo (1999), *Historia de la pintura uruguaya. El imaginario social regional (1830-1930)*, t. 1, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Maier, Jorge Gumer (2002); Centro cultural Recoleta.
- Molas, Ricardo Rodríguez (2001), "Racismo y esclavitud: paginas de un modelo" in *El Negro en la Argentina. Presencia y negación*, comp. Dina Picotti, Editores de America Latina, Buenos Aires.
- Molas, Ricardo Rodríguez (inédito), "Los afroargentinos y el origen del tango" en *Desmemoria*, Revista de Historia, Buenos Aires.
- Morrone, Francisco Carlos (2001), "La participación del negro en el ejercito" in *El Negro en la Argentina. Presencia y negación*, comp. Dina Picotti, Editores de America Latina, Buenos Aires.
- Moulin, Raymonde (1992), "L'artiste, l'institution et le marché" in *Art, Histoire, Société*. Centre de Sociologie du Travail et des Arts, Paris.

- 
- Mveng, Englebert (1975), "Problématique d'une esthétique négro africaine", Ethiopiques, Revue socialiste de cultura negro africaine, n°3, juillet, Dakar.
- Perazzo, Nelly (1989), Taty Rybak en AMC Gallery (catalogo), Buenos Aires.
- Picotti, Dina (2001), "Introducción" in *El negro en la Argentina: Presencia y negación*, comp. Dina Picotti, Editores de América Latina, Buenos Aires.
- Picotti, Dina (2001), "Un modo de pensar y de lenguaje" in *El Negro en la Argentina. Presencia y negación*, comp. Dina Picotti, Editores de América Latina, Buenos Aires.
- Ruby, Christian (1989), *Les archipels de la difference. Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Edition du Felin, Paris.
- Rushdie, Salman (1981-1991), *Imaginary Homelands: essays and criticism*, VViking and Granta, New York.
- Saguier, Eduardo R. (2004-2007) "Un Debate Histórico Inconcluso en la América Latina (1600-2000). Cuatro siglos de lucha en el espacio colonial peruano y rioplatense y en la Argentina moderna y contemporánea". <http://www.er-saguier.org/>
- Sanguinetti, Julio María (2002), *El doctor Figari*, Aguilar, Fundación Banco Boston, 2° ed., Montevideo.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1999), *Facundo. Civilización y Barbarie* ed. Elaleph.com, descargo por <http://www.educ.ar>
- Segato, Rita Laura (2007), *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Solomianski, Alejandro (2003), *Identidades secretas: la negritud argentina*, Beatriz Viterbo, Rosario.
- Stubbs, Josefina y Hiska N. Reyes (eds.) (2006), *Mas allá de los promedios: Afrodescendientes en America Latina: Resultado de la Prueba Piloto de captación en la Argentina*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Svampa, Maristella (2006), *El dilema argentino: civilización o barbarie*, ed., Buenos Aires.
- Svampa, Maristella (2008), *Cambio de época, movimientos sociales y poder político*, Siglo veintiuno editores – Clacso coediciones, Buenos Aires.
- Tezzeira, Hélène (2006), "Recueillement: Saffaa Erruas, Aimé M'Pané, Abdoulaye Konaté y Souleymane Keita" in Ethiopiques, Revue négro africaine de Littérature et Philosophie, n°77, Dakar.
- Thompson, Robert Farris (1971), "Aesthetics in traditional Africa" in *Art and aesthetics in primitive societies*, edited buy Carol F. Jopling, New York.
- Toro, Alfonso de, La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?, Centro de Investigación Iberoamericano, Universidad de Leipzig, [www.uni.leipzig.de/~detoro/cambio](http://www.uni.leipzig.de/~detoro/cambio) de paradigma.
- Traversa, Oscar (2002), "Taty Ribak" in catalogo Taty Ribak. Esculturas, Buenos Aires.
- Wade, Peter (2001), "Racial Identity and nationalism: a theoretical view from Latin America" en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24N°, 5 sep. 2001, pp. 845-865.
- Witelow, Guillermo (1978), "Los recorridos escultóricos de Taty Ribak" in Catalogo Taty Ribak. Esculturas, Buenos Aires.

Este trabajo propone realizar un estudio sobre la narrativa de la escritora chilena Diamela Eltit; en específico, respecto de la caracterización de lo femenino en su novela *Vaca Sagrada*, publicada en 1991.

Como hipótesis se establecerá de una nueva forma de los estereotipos de lo femenino en la medida que incorpora representaciones simbólicas desde una conceptualización de discursos fragmentados y discontinuos, como efecto de un quiebre en la narración modelo, rasgo que ha de generar una revelación literaria que se produce durante el período de golpes de estado y dictaduras militares en Latinoamérica. Para ello, la novela será analizada teniendo como sustentos teóricos el concepto de discurso fragmentado presente la teoría generada por Jaime Landa; además de apoyarse en la clasificación de los personajes provenientes de la narratología de Tzvetan Todorov.

Como resultados de este análisis se evidencia: la presencia de un narrador personaje que cuenta una historia fragmentada; a través de todo el relato se reconoce un discurso mosaico del texto que representa un nuevo imaginario de lo femenino; un doble viaje en la vida de la protagonista, tanto físico como a nivel de consciencia.

**Palabras Clave:**

Estereotipo de lo femenino – Discurso fragmentado – Discurso discontinuo

*La representación de lo femenino desde la Vaca Sagrada*

“Duermo, sueño, miento mucho...  
sueño, sangro mucho...  
sangro, miento mucho”

Diamela Eltit

**Preámbulo**

A modo de hipótesis presiento que la narrativa expuesta por Diamela Eltit en *Vaca Sagrada* es un discurso fragmentado y discontinuo en la medida que es un texto que bordea entre representaciones simbólicas, aquellas se hacen conscientes a través de las nociones de modernidad y postmodernidad situándose al medio de ambas para articular un imaginario en torno al estereotipo de *lo femenino*, con lo cual caracterizara su escritura “rupturista”.

Si tuviéramos que traducir a objetivos la siguiente reflexión diríamos lo siguiente; el texto de Diamela Eltit *Vaca Sagrada* se caracteriza por: (1) Narrador personaje que cuenta una historia fragmentada; (2) El discurso mosaico del texto representa la búsqueda de lo femenino; (3) El texto se constituye en un doble viaje.

**2. Contextualización: Escritora y Obra**

Durante el gobierno de [Juan Antonio Ríos](#) nace en 1945 Diamela Eltit, éste tuvo que enfrentarse a la oposición y a las presiones de [Estados Unidos](#) para declarar la guerra al [Eje](#) durante la [Segunda Guerra Mundial](#), países con los que rompe relaciones diplomáticas en [1943](#) y posteriormente le declara la guerra a Japón en [1945](#). Tras ser apoyado por el [Partido Comunista](#), el radical [Gabriel González Videla](#) es electo Presidente en [1946](#). Sin embargo, al inicio de la [Guerra Fría](#), el alineamiento del país a las potencias occidentales, motivó la prohibición del [comunismo](#) a través de la llamada [Ley Maldita](#). Es en este momento que se reconoce la estética de la Postvanguardia en la literatura chilena, con la publicación de *Canto general* (1950) de Pablo Neruda.

---

En [1958](#), es electo el independiente de derecha [Jorge Alessandri](#), con un 31,6% siendo ratificado ampliamente por el Congreso Pleno. A poco ejercer, debió afrontar el caos producido por el [terremoto](#) de [1960](#), el más fuerte registrado en la historia pero que aun con la gran devastación no impidió que se jugara el mundial de futbol en 1963. Es en este contexto que reformula la creación del arte y es Nicanor Parra en conjunto con Enrique Lihn y Alejandro Jodorowski quienes comienzan a producir la primera intervención propia de la Neovanguardia: *El quebranta huesos*, carteles hechos a mano pegados en las murallas del centro de Santiago que mezclaban la visión del Dadá y el colash. De forma paralela se establece desde sistema político una división de "los tres tercios" compuesto por la [derecha](#), la [Democracia Cristiana](#) y la izquierdista [Unidad Popular](#). Temiendo una victoria de la UP, la derecha apoyó al demócrata cristiano [Eduardo Frei Montalva](#) que fue electo en [1964](#). A pesar de que intenta realizar su programa de gobierno llamado *Revolución en Libertad* a través de la [Reforma agraria](#) y la chilenización del [cobre](#), a fines de su mandato, la tensión política produjo una serie de enfrentamientos. La agitación política seguía en ascenso.

En [1970](#) es [electo Salvador Allende](#) con el apoyo de la [Unidad Popular](#), obteniendo el 36,3% de los votos por lo que se requirió el pronunciamiento del Congreso. Su gobierno enfrentó muchos problemas económicos externos, como la crisis mundial 1972-1973, una errática política económica, más la fuerte oposición del resto del espectro político chileno y del gobierno [estadounidense](#) de [Richard Nixon](#). El cobre fue nacionalizado finalmente, pero esto no impidió que el país cayera en una fuerte crisis económica y que la [inflación](#) llegara a cifras de alrededor del 600% a 800%. En las calles se producían cotidianamente enfrentamientos entre opositores y adherentes de la Unidad Popular, los cuales alcanzaron altos niveles de violencia. El presidente Allende, que creía en una [revolución democrática](#), pero pierde el apoyo del [Partido Socialista](#), quienes creían en la legitimidad de un levantamiento popular armado para retener el poder. Finalmente, el [11 de septiembre](#) de [1973](#) se produce un [Golpe de Estado](#) que acaba con el gobierno de Allende, quien se [suicida](#) tras el bombardeo al palacio de [La Moneda](#).

Tas el golpe de estado, se instala una nueva dictadura en Latinoamérica, encabezada por Augusto Pinochet Comandante en Jefe del Ejército. Es en este período se establece una dura represión contra la oposición y se producen diversas violaciones a los [derechos humanos](#), que termina con más de 1.000 [detenidos desaparecidos](#), más de 3.000 asesinados, 35.000 [torturados](#), y alrededor de 200.000 [exiliados](#). Lo que genera una nueva forma de producir representaciones artísticas, se utiliza un lenguaje encriptado y se pierde la identidad poética, segregando y mutilando las diversas expresiones estéticas que se habían producido en nuestro país. En el ámbito económico, Pinochet dirige una reestructuración del Estado ideada por los llamados [Chicago Boys](#), quienes implantan un modelo [neoliberal](#) que aumenta el crecimiento económico, produciendo el llamado [Milagro de Chile](#), bajo el cual el Estado cede gran parte de sus bienes al sector privado.

Durante la década de 1980 intelectuales chilenos, debieron recurrir a diversas estrategias para difundir sus obras en un ambiente cultural donde regía la [censura](#). Se presenta desde ahí una generación autodenominada como NN, en donde los gestores culturales debían recurrir a presentar sus mundos ficticios desde estrategias como la fragmentación del relato, autoficcionalización y autorreferencia (puesto que se

---

consideraban huérfanos intelectuales por la represión política) y en algunos casos la aprobación de discursos establecidos como propios. En este contexto, un gran aporte a la literatura fueron las [publicaciones de diversas escritoras como Heddy Navarro, Rosa Betty Muñoz y Diamela Eltit](#), quienes presentaron en sus obras innovadores espacios de reflexión en torno a temáticas políticas contingentes desde su visión de lo femenino, puesto que se traslada su oposición a la dictadura política como una respuesta a la represión del discurso expuesto en la literatura producida históricamente sólo desde una visión de lo masculino.

En esta nueva generación de escritoras, también se desarrollaron diversas instalaciones, un ejemplo de ello fue el [Colectivo de Acciones De Arte \(CADA\)](#) liderado por Eltit, quien comenzó a publicar desde la década de 1970, haciéndose un lugar en la literatura con la publicación de un libro de ensayos: *Una milla de cruces sobre el pavimento* (1980). Luego, en sus primeras novelas *Lumpérica* (1983) y *Por la patria* (1986), la autora aborda el discurso de lo marginal, construyendo un espacio de resistencia y crítica a los distintos poderes que regían la oficialidad. En su tercera novela, *El cuarto mundo* (1988), aborda la reflexión sobre la identidad latinoamericana y lo mestizo. Posteriormente, en 1989, publicó su primer libro de testimonios titulado *El padre mío*, donde escribió sobre la fragmentación, la corrupción, la violencia y la nación degradada.

A partir de 1990, la obra de Diamela Eltit se ajustó al momento de redemocratización nacional. Es en este período que viaja a México como agregada cultural, donde finalizó su novela *Vaca sagrada* (1991). También, colaboró activamente en la *Revista Crítica Cultural* y otros medios de prensa, posicionándose como una notable [ensayista](#). Mientras residía en México elaboró, junto a la fotógrafa Paz Errázuriz, un libro de carácter documental sobre amor y locura, titulado *El infarto del alma* (1994). Ese mismo año, recibió una atención especial de la crítica por su novela *Los vigilantes*, que fue galardonada con el Premio José Martín Nuez en 1995.

En 1998, tras cuatro años sin publicar, presentó *Los trabajadores de la muerte*, una narración inspirada en la tragedia griega. En el 2002, presentó su última novela, *Mano de obra*.

### **3. Marco de referencia**

Si necesitamos caracterizar una configuración de marco de referencia en torno al análisis que propondremos, daremos cuenta de una forma de clasificar la historia cultural y literaria con la finalidad de identificar elementos constitutivos que influyen la visión de mundo en crisis que se plantea en la obra. Luego el concepto de narrador personaje, propio de la literatura de la época moderna (Pouillon en Barthes, 2002:183) y la noción de obra literaria como cuerpo fragmentado (Landa, 2001: 1-6).

#### **3.1. Nociones históricas literarias de occidente**

La periodización de la historia de occidente que utilizaremos responde a la identificación de ciertas épocas representativas con personajes míticos griegos presentado en el curso América en su pensamiento<sup>106</sup>, los cuales orientaran y contextualizaran nuestro análisis.

La Premodernidad, en esta época correspondería hasta la edad media y todo lo anterior a ésta (desde la prehistoria, mundo griego y romano, entre otros) podemos

---

encontrar que el poder estaba ligado a la imagen de Dios y las personas poseían un sentimiento de desconfianza en relación a la naturaleza, ya que no se manejaban las ciencias. El símbolo mítico que la representaría sería Zeus, como creador del universo y manipulador de la naturaleza, alguna de las construcciones arquitectónicas que aún se mantienen como representativas son las catedrales.

En la Modernidad, podemos identificar la confianza por parte de la humanidad hacia sí misma, ya que se comienza a manipular las ciencias y la tecnología. Hitos importantes como la revolución industrial y el surgimiento de grandes “proyectos” como el marxismo, el *Superhombre* y la ciudad capital. Es en este tiempo cuando las personas comienzan a decidir cuáles son sus figuras de poder o gobernadores. Y huellas arquitectónicas que aun están vigentes como la torre Eiffel (como símbolo de que el hombre puede llegar a tocar el cielo), museos, palacios, el correo, los teatros, entre otros. Son características de una época que cree en el espíritu del hombre. Aquí podemos señalar como símbolo mítico la figura de Prometeo, quien engaña a los dioses para ayudar a la humanidad entregándole el fuego (que representa las ciencias y la tecnología) a pesar de que es castigado eternamente por hacerlo, este personaje es escogido puesto que representa la virtud de lo humano y sus logros.

Luego de intentar de diversas formas conseguir la perfección y de disfrutar las capacidades humanas, viene el período de Crisis, el cual estuvo marcado por las guerras mundiales, y la Guerra Fría, y es ahí donde se pierden los ideales antes construidos, los sueños se transforman en pesadillas y se genera una desconfianza ante el porvenir de la humanidad. Se percibe al hombre, según Sastre como “una pasión inútil” y se generan movimientos como el existencialista y el surrealista, donde se muestra lo absurdo de la realidad y la inutilidad de los proyectos. Aquí disponemos de dos símbolos míticos como es el caso de Sísifo, quien cumple una condena eterna (que se relaciona con la rutina de la vida y lo absurdo de esto) y también a Ícaro quien pretendió volar muy alto (como sucede en la modernidad) y llegar al sol lo haga caer directo al suelo (en relación a la destrucción producida por las guerras que afectaron al mundo).

La Postmodernidad, se presenta gobernada por el neoliberalismo, donde se consume por vacío, y aunque ya no se sufre por grandes proyectos se tiene a la subsistencia como proyecto individual. Existe un gran desinterés por los ideales y se terminan los grandes relatos literarios para dar comienzo a una intertextualidad en los textos. En el arte se crea el concepto de collage y la necesidad de representar a íconos populares. Construcciones arquitectónicas que son representativas, de nuestra época, son: los Mall y los SPA. Siendo el símbolo mítico característico Narciso, donde la individualidad y el amor por sí mismo es lo que mueve al sujeto en la sociedad de consumo.

La Hipermodernidad, en esta posible futura época respondería a los grandes temas de la humanidad como: los problemas ambientales, el calentamiento global, la falta de agua dulce, el hambre y las grandes epidemias. Esto se fundamentaría con la frase “lo importante es que la vida continúe”. Y posibles construcciones arquitectónicas que aún no se han realizado serían las ciudades espaciales o un mega edificio. El símbolo mítico es Atlas, quien como titán carga en la tierra en su espalda, haciéndose responsable de esta.

---

### 3.2. Narrador personaje: un recurso moderno

En el texto *Análisis estructural del relato* (2002) se presenta la teoría ajustada por Roland Barthes sobre diversos modos de establecer un análisis lingüístico y literario construido previamente por otros autores. En el capítulo dedicado a “Las categorías el relato literario” propuestas por Tzvetan Todorov se señala que se debe estudiar las virtualidades del discurso literario a través del sentido y la interpretación, consiguiendo así que la descripción de la obra se base en los elementos literarios que la componen y serán los críticos quienes intenten proyectar una posible interpretación. Puesto que “al leer una obra no poseemos una percepción directa de los acontecimientos que se describen”, pero si se nos presenta la percepción de quien nos cuenta lo sucedido.

Esto se “refleja en la relación ente el personaje y el narrador”, este vínculo Barthes lo explica desde la clasificación generada por J. Pouillon, quien presenta tres tipos posibles de relaciones.

*Narrador > Personaje:* en este caso el narrador posee mayor conocimiento que su personaje.

*Narrador = Personaje:* esta forma fue característica de la literatura de la época moderna, puesto que el narrador conoce tanto como los personajes, no pudiendo ofrecerle al lector una explicación previa de los acontecimientos antes de que los personajes de forma autónoma lo expresen. Es característico en la construcción del relato la utilización de la primera o tercera persona, pero siempre según la visión del personaje que los acontecimientos. El narrador es el personaje en sí, pudiendo de esta forma presentar un relato conciente y basado en las emociones de éste.

*Narrador < Personaje:* el narrador sabe menos que cualquiera de sus personajes, puede solamente describir lo que se oye o logra ver, pero no tiene acceso a acceder a la conciencia.

### 3.3. Noción de obra literaria como cuerpo fragmentado

Según Jaime Landa en su artículo *El quiebre de la memoria* (2001), se explica la fracturación narrativa. Esta se genera a partir de la necesidad de expresar la ausencia -no el vacío- de la memoria. En este sentido la discontinuidad en el discurso es una forma de manifestación de lo que no está, de aquello ausente.

Pero esa fractura se establece a partir de un *quiebre* que en este caso se explicita mediante el uso de estrategias narrativas de dos épocas distintas, lo que equivale a una presencia intermedia o discontinua desde donde se enuncia el recuerdo de esta ausencia, como manifestación de evocación e intento de reconstrucción del relato individual insertado en lo general como si se presentará la norma o el discurso del recuerdo de lo colectivo.

En este sentido el discurso fragmentado se establece desde una perspectiva de unión entre lo ausente y lo que queda; pero al mismo tiempo se presenta como el soporte hermético de la ausencia al no tener que nombrarle directamente, sino que le bordea a penas asomándole, pero siempre conteniéndole en el discurso implícito, ya sea por medio de la creación de espacios, momentos o circunstancias e donde se presenta este narrador dicotómico en épocas, que le imprime al relato características de clave, estableciendo una cercanía y una lejanía con el lector que también tiene ausencias propias de su época, con claves particulares.

En consecuencia con ello, el discurso de la fractura se ha de generar a partir de una necesidad de transmitir lo que se vive y, sobre todo, lo que se siente. El efecto de

---

continuidad y de discontinuidad como términos opuestos y afines al mismo tiempo se presenta en la narrativa de esta época, en la narrativa contemporánea, en tanto es utilizada como herramienta de producción y de fijación de los alcances de la historia. “En este sentido la pérdida de la continuidad que es repetitiva estará dada en el campo de lo previsible, de lo esperable, y puede no sorprendernos aunque si en ocasiones desconcertarnos” (Landa, 2001: 1), La fractura será entonces la encargada de generar esta discontinuidad, desde una perspectiva de elementos injuriantes que se oponen a los elementos hegemónicos y termina por romperlo provocando esta ausencia, sobre la que se escribe, sobre la cual se plantea una “narrativa que se pueda ir construyendo y no-reconstruyéndose” (Landa, 2001:2).

Entonces es posible señalar que en el discurso fracturado se establece una fuerza doble, por una parte es la *situación* en concreto, y por otro es la información que permanece en el sujeto, es la memoria que va requiriendo del medio para poder producir la construcción de la *situación particular* como si fuera el relato de los hechos globales; en un proceso de reinterpretación del pasado y sus claves, para generar nuevas situaciones totalizadoras.

#### **4. Análisis del corpus**

El objeto de estudio en nuestra investigación es la novela *Vaca Sagrada* (1991) de Diamela Eltit, en la cual reconocemos a través de once capítulos los siguientes ejes de análisis e interpretación.

##### **4.1. Narrador personaje que cuneta una historia fragmentada**

Con los referentes de cada época, ya establecidos, podemos volver al periodo de Crisis y reflexionar sobre el contexto en que se levanta la narración utilizando recursos literarios de la época moderna como el narrador personaje y a la vez ordenando en relato en pequeñas partes jugando con la temporalidad y la intercalación de sucesos y emociones privadas propio de la época postmoderna.

Francisca es, entonces dentro del relato el narrador personaje, quien desde su sensibilidad presenta sus recuerdos por ejemplo éste de su infancia

*con mucha suavidad, puse a la perra en su caja. Me incliné a su lado y observe que se estaba derrengada y sacudida por fuertes convulsiones. Vi que estaba muriendo con un bulto que asomaba entre las patas. Seguía sangrando, precia erizada. La asistí. Con los dedos tiré el primer bulto y fui sacando uno a uno los perros que parecían grandes gusanos. Le saqué cinco perros y fui donde mi abuelo a contarle. Ella me dijo que le llevara los perros y un recipiente lleno de agua. Aunque entendí lo que quería, no estaba segura de poder hacerlo. Pero lo hice. Le puse a la luz cada uno de los animales y ella me iba diciendo cuál sí y cuál no. Fueron tres perras las que ahogué sin dejar de llorar mientras las metía en el agua (Diamela, 1991:45).*

Este recurso estilístico Moderno se fusiona con otro Posmoderno: la fragmentación y temporalidad narrativa. Puesto que se entrelazan momentos dentro de la historia de vida de Francisca, en un mismo capítulo se menciona como ella vive su primera relación amorosa basada en la persecución, el deseo y el silencio y al párrafo

---

siguiente se da un vuelco en la percepción de Francisca y ella relata como es acompañar a su abuela moribunda, para en el párrafo siguiente se señalar su visión sobre la vida señaladas gráficamente por paréntesis, por ejemplo:

*(su cuerpo perdió completamente la forma. Se transformó en una carne sin asidero, una carne desperdigada que yo hube de atender a lo largo de esas noches en medio de su increíble dolor. Ella perdió hasta la rabia. Cuando ya no tuvo rabia empezó para mí el terror. Intenté provocarla, incrustar su carne en la vida, pero ella ya estaba vencida, se había entregado a la resignación, sin pensar en mí. Al final entendí que no pensaba ni siquiera en ella misma. –La bandada, supe que la bandada estaba acumulando ira esa noche-.)(Diamela, 1991:64-65).*

#### **4.2. El discurso mosaico del texto representa la búsqueda de lo femenino**

La constante presentación de hechos disociados, que deben ser reacondicionados por el lector, responde a la capacidad de construir un mundo ficticio crítico desde la visión femenina. Para conseguir esto, se incluyen temas poco tratados como: la sexualidad femenina, la menstruación, la obsesión, la imperfección del cuerpo estereotipado, la mentira, la belleza en poder femenino, pero sobre todos ellos se encuentra la posibilidad de Francisca de “disfrutar el ser mujer”. Esto se observa claramente en el capítulo *El hallazgo*, páginas 24 y 25.

#### **4.3. El texto se constituye en un doble viaje**

Se presentan en la obra dos formas de viaje, uno físico y otro psicológico ambos realizados por Francisca durante la narración.

El primero responde a la necesidad de Francisca de ir hacia el Sur, para reencontrarse con Manuel quien estaría detenido, reducido y torturado en Pucatrihue. La marca geográfica del Sur, se opone a la necesidad de ir al norte que suele significarse desde la idea de ir hacia delante o al futuro, por esto que el sur sería volver a espacios de su vida que ya pasó. Dentro de los once capítulos de la novela, se marcan ciertos espacios territoriales de emoción, como la nostalgia y la necesidad de no olvidar.

El segundo viaje se articula desde una introspección realizada por la narradora protagonista, quien se mira hacia sí misma con el fin de reorganizar su historia, articulando así su propia visión de los sucesos, no solo se inventa como personaje, sino que este puede verse a sí misma.

*cuando levanté la cabeza, comprendí que escribía sobre ellos” puesto que Francisca está “inmersa en la tarea de componer, las imágenes se empezaron a condensar en mi interior en un desorden absoluto que casi me hizo desistir, había acordado que iría engarzando con suma precisión las paredes de la fiesta para provocar la ilusión de una trama verdadera. Aunque intentaba imponer una lógica, se cruzaban sensaciones que pertenecían a lugares diversos, y desde esos márgenes intrusos me abocaba a la tarea de examinar mi presente despojado de cualquier otra actividad como no fueran la monotonía y la ausencia de acontecimientos que me permitieran distinguir la diferencia entre los tiempos.*

#### **5. Reflexión final**

En cuanto a la presencia de un narrador personaje que cuenta una historia fragmentada, podemos concluir que la utilización de que este recurso narrativo cumple

---

la finalidad de romper con la línea tradicional de la historia propia de nuestra visión anecdótica occidental, con el fin de transgredir tanto el hilo narrativo como los diferentes hechos esparcidos en los once capítulos que constituyen la novela. De tal forma que no solo se representa la crisis del personaje en la forma de narrar los sucesos que vive, sino también se representa la crisis de su contexto histórico en el cual se ve reflejada la historia de Chile.

A través de todo el relato *el discurso mosaico del texto representa la búsqueda de lo femenino* y con ello se permite la creación de un nuevo imaginario de lo femenino que traspasa lo que ya está elaborado desde una visión clásica y masculina (bajo la noción de heroínas o femme fatal) y establece mediante esta ruptura una perspectiva distinta que pone énfasis de lo femenino desde lo femenino, de modo tal que reasigna el significado del concepto de lo femenino en la literatura visto no desde la perspectiva de las necesidades de representación desde lo masculino sino desde su propio género, conformando así un nuevo imaginario de lo femenino en la literatura chilena. Es por ello que la identidad del personaje en la ficción de este recurre a imágenes borrosas y ambiguas que permiten configurar esta ruptura en la identidad femenina del personaje, que ya no es vista desde lo masculino sino desde sí misma y en su autoconstrucción la nebulosa del ser comienza a emerger dejando retazos de sí en los diversos capítulos sin que la configuración de la imagen permita caracterizar (como antaño lo hacía la modernidad) psicológica o físicamente al personaje, dejando en el lector las convulsiones y las dudas frente a esta nueva forma de construir la novela.

*El texto se constituye en un doble viaje* dado que las acciones y eventos relatados por Francisca dan cuenta del lugar donde se desenvuelve: la ciudad, espacio geográfico que tiene características amenazantes y que en la forma de describirla se provoca un quiebre de los significados cotidianos, puesto que en la obra la ciudad es algo más que la ciudad, en sí misma se constituye en un personaje que se caracteriza por ser la urbe, laberíntica, protectora, que se autocontiene como historia con sus personajes del cuerpo social que describe y que al mismo tiempo se funde en ellos. Configurando así el quiebre en la identidad de los habitantes de la urbe con una dialéctica de vida o muerte dado que se constituye como personaje urbe que a su vez es capaz de manejar la historia de los personajes insertos en ella, de modo que Francisca al contar su historia introduce fragmentos de la urbe y estos fragmentos a su vez cuentan la historia de Francisca.

Lo anterior da paso al segundo viaje, hacia la conciencia del personaje y la búsqueda de identidad que a su vez es la conciencia de estar escribiendo un relato fragmentado con ficciones fragmentadas, de allí la gran cantidad de paréntesis que se insertan en la narración y que pueden ser leídos como espacios de confesión, como momentos de intimidad o bien como espacios vacíos de significados que solo pueden ser articulados en el (auto)imaginario que el personaje femenino Francisca utiliza como si fuera su propio espejo que a su vez refleja una voz fragmentada y marginal que da cuenta de su herida como personaje femenino que se va a instalar en la literatura de género desde el género, evocando sentimientos contradictorios.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### 6.1. FUENTES DEL AUTOR:

Eltit, D. (1991). *Vaca Sagrada*. Chile: Planeta biblioteca del sur.

### 6.2. FUENTES CRÍTICAS:

---

Barthes, R. (2002). "Las categorías del relato literario: Tzvetan Todorov" 161-197, en *Análisis estructural del relato*. México: Ediciones Coyoacán.

Schuster, E. (2008): Apuntes de clase "América en su pensamiento" Dictado por el Profesor Dr. Jaime Galgani, primer semestre, Universidad Católica Raúl Silva Henríquez.

### 6.3. PÁGINAS WEB

Landa, J. (2001). "el quiebre de la memoria". En revista digital *Cyber Humanitatis* número 19 (invierno), extraído el día jueves 13 de mayo desde <http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/19/jlanda.html>

Memoria Chilena. (n.d.). *Diamela Eltit (1949-)*. *Presentación*. Extraído el día miércoles 12 de mayo desde [http://www.memoriachilena.cl/temas/index.asp?id\\_ut=diamelaeltit\(1949-\)](http://www.memoriachilena.cl/temas/index.asp?id_ut=diamelaeltit(1949-))

## **La ética y la habitación de un mundo**

### *La ética y la habitación de un mundo*

Luisa Alem

### **Presentación**

Cabe preguntarse cuáles son los desafíos de la reflexión filosófica actual. Responder nuevamente a la antigua pregunta por el ser implica la sistemática evasión sobre la cuestión del Otro. Emmanuel Levinas ha mostrado el vínculo directo entre la prioridad otorgada a la ontología y lo que podría denominarse "el olvido del Otro en cuanto tal". Si el ser implica la conquista de lo otro, la cuestión de la alteridad convoca a una perspectiva ética que, en cuanto apertura a la exterioridad radical del Otro, se concibe como "otro modo que ser".

En cierto sentido Rodolfo Kusch retoma la apuesta levinasiana. Sin embargo, la cuestión de la alteridad se verá atravesada por la motivación de elucidar un pensamiento para y desde América. La "gravidez" de todo pensamiento desafía a una suerte de "despertar" del pensamiento latinoamericano, que ya no podrá situarse a partir de las categorías de la filosofía occidental, sino a través de la noción del "estar-no-más".

Teniendo en cuenta estas temáticas, analizaré en primer lugar la propuesta levinasiana de una ética escindida de la ontología, por la que el Otro se define como "rostro desnudo" y el sujeto se constituye en cuanto responsable. En segundo lugar pondré en consideración la dimensión del estar de Kusch, en cuanto ésta significa no sólo la apertura a un pensamiento latinoamericano –y en este sentido una ruptura con la filosofía occidental-, sino también una apelación a la alteridad trascendente. Finalmente evaluaré los puntos coincidentes de ambos autores, sin dejar de insinuar el límite de aquellos.

### **La ética como filosofía primera**

La obra de Emmanuel Levinas significa ciertamente una profunda crítica a la tradición filosófica occidental. Expuesta en la prioridad otorgada a la ontología y a la

---

idea de totalidad la filosofía ha significado una reducción del Otro al Mismo. Levinas advierte que la figura de la alteridad ha sido subsumida en las categorías representativas de la mismidad. En efecto, la idea de representación permanece dentro de las figuras de la filosofía de la mismidad, en la medida en que “[...] ser inteligible es ser representativo y, por ello, ser a priori. Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla al Mismo” (Levinas, 1977: 146). De modo que la lógica de la representación implica la pérdida de la individualidad de lo representado que se ve reducida al representante, es decir al contenido pensado por el Mismo. Representar al otro, tematizarlo, es englobar su alteridad, única y singular, en un concepto. Así, si el otro se ofreciese como dato susceptible de representación, perdería su alteridad irreductible al permanecer englobado en el concepto que lo tematiza.

A esta reducción del Otro al Mismo Levinas opone la ética en cuanto filosofía primera, por la que el Otro se concibe como rostro desnudo. El rostro no es “[...] ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido” (Levinas, 1977: 207). El rostro interpela, pero no aparece, obliga a responder ante él “más allá del ser”. La ética se separa, pues, de la dialéctica de lo oculto y lo descubierto. En efecto, el rostro no es algo oculto susceptible de ser descubierto, no es lo intangible que pueda en algún momento llegar a ser tocado, no se halla en una oscuridad temporaria a la que la luz del conocimiento venga a iluminar; es el secreto mismo, es decir una excedencia inabarcable.

Ahora bien, si por una parte la dimensión de desnudez del rostro es condición de posibilidad de la ética como filosofía primera –sabiduría del amor más allá de la ontología-, por la otra la relación ética supone un sujeto constituido como responsable. El sujeto ético es, fundamentalmente, un sujeto responsable ante el rostro del Otro. Pero si esta responsabilidad es lo que describe la ética como filosofía primera, se trata asimismo de una responsabilidad que proviene de “lo otro modo que el ser”, vale decir de la vulnerabilidad bajo el modo de una “pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad”.

La ética significa una inversión de la prioridad de la intencionalidad en cuanto “conciencia de” y da lugar a esta pasividad radical. La dimensión ética abre una otra sensibilidad, por la que ella no posee primeramente una función cognoscitiva, sino que es prioritariamente afección por aquello que escapa a lo fenoménico: vulnerabilidad de la piel expuesta al Otro. Anterior a la conciencia representativa por la que el otro es conocido, la corporalidad en cuanto vulnerabilidad es exposición al otro. Ciertamente desde el punto de vista ético el sujeto no se constituye en cuanto conciencia tematizante, sino que se concibe como carne y sangre en la susceptibilidad de dar el pan de la propia boca, exposición al otro al margen del ser. De modo que, “[...] la materia es el lugar propio del para-el-otro” (Levinas, 1987: 136). El sujeto es sujeción a la afección por el otro, piel desnuda expuesta al otro, por la que la responsabilidad se inscribe en el propio cuerpo.

La vulnerabilidad es concebida como un “[...] haber-sido-ofrecido-sin reserva y no una generosidad de ofrecerse” (Levinas, 1987: 133). La responsabilidad no deriva pues de un acto de conciencia libre, es, más bien, una “bondad a mi pesar”. Esta responsabilidad no es la consecuencia de un compromiso pasado que pueda rememorarse y recuperarse por la conciencia. Se trata de un pasado que no está hecho de representaciones, pasado inmemorial e irrecuperable, en el que la extrañeza de la alteridad deviene responsabilidad a mi pesar.

### **El estar como juego de la existencia**

---

Rodolfo Kusch convoca a un pensar desde América, que como tal se sitúa “al margen del ser” y no se concibe como el mero reverso de éste, sino como un “estar sin más” pre-filosófico y pre-ontológico. Las motivaciones de Kusch parten de la constatación de una suerte de exportación de las categorías occidentales concebidas como verdades paradigmáticas. Sin embargo éstas resultan finalmente estériles para pensar lo propio de lo latinoamericano. Y aun más pernicioso que esta esterilidad se consume la conciencia de lo que Occidente preconiza: la técnica filosófica exportada para pre-ver, para saber desde el inicio lo que se da. Desde entonces, indica Kusch, América se estructura a partir de esta exportación del modelo del dominio del mundo y se califica lo científico como lo superior y lo útil, mientras la comprensión propia de Latinoamérica se concibe como un pasado ya superado.

De acuerdo a Kusch, la interpretación de aquello que acontece está supeditada al juego de la existencia por el que se busca un acierto definitivamente fundante, como si se tratara de una determinación definitiva. Se trata de lo lúdico intrínseco del vivir mismo, por el que la existencia se da entre lo indeterminable y el afán de la determinación, que pretende aplazar a partir de los cánones de la seguridad, la inseguridad del Qué, del fundamento indeterminable. Pero el acierto de la seguridad, a veces no sólo pretendido sino también reconocido, se torna irrisorio y la seguridad se disuelve, “[...] el juego es un medio angustioso para inquirir por un fundamento que nunca se concreta” (Kusch, 2000b: 420).

El modelo filosófico occidental posee su forma de apropiarse del juego: el juego del ser es el dominio como un tránsito hacia la seguridad del porvenir, un pre-ver el mundo y la alteridad. Desde este punto de vista la existencia se concibe esencialmente como comprensión. Bajo el juego “serio” de la ciencia, aunque nunca reconocido como tal, se instituye un domicilio en el mundo en el que la seguridad del sujeto reposa en el dominio de lo otro. La razón regula la determinación y ante el pavor de lo indeterminado, lo otro es dominado. Es un juego desde la “piel hacia afuera”, del saber racional que supone un sujeto enfrentado al objeto.

El paradigma de la conquista de lo otro revela la existencia de una huída, hay una suerte de evasión en ese dominio del mundo a través de la conciencia. El miedo a perder la visibilidad de lo dado se apacigua por el mismo dominio de la técnica. En definitiva este mismo miedo es el que se vislumbra en la “exportación” de las categorías occidentales, cabe decir el miedo a no enfrentarnos con nuestro propio estar. “Desde la técnica, comprensión del mundo, se dispone de las cosas y de los hombres, para no enfrentarnos con nosotros mismos” (Kusch: 2000a: 57), es decir para jugar el juego de “la piel hacia adentro”.

Ahora bien, si “Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el “estar” que caracteriza nuestro vivir” (Kusch, 2000: 37), el desafío consiste en retornar a la propia gravidez del suelo en el que se enfrenta el estar no más como puro vivir. Caracterizado como lo indeterminado, el estar supone otra forma de jugar el juego de la existencia. No se trata ya de pre-ver el mundo y la alteridad, sino más bien de un “estar no más” en el mundo apelando a la alteridad que determina siendo indeterminable. Lo lúdico de la existencia no supone entonces un sujeto constituido a partir de la estructura de la conquista de lo otro —es decir un sujeto concebido como lo determinante, que constituye al mundo—, sino un dejarse estar por el que lo Otro no es susceptible de dominación, sino una alteridad trascendente, que determina desde lo indeterminable. “El estar es una especie de Qué fundamental que no se logra determinar pero que presiona” (Kusch, 2000b: 410). Pero en el juego del estar lo otro no se apropia,

---

sino que expresa la trascendencia de la alteridad. A través del juego se apela a la alteridad, en cuanto hay algo otro indeterminable pero que funda el acierto, por lo que “[...] somos jugados por otro en el juego general de la existencia” (Kusch, 2000b: 415). La indeterminación del estar incuba a lo otro como trascendencia que, aunque indeterminable, determina desde “fuera”. El estar avasalla pues con la posibilidad de un fundamento y revela la determinación del ser como una ilusión de seguridad, en la medida en que el estar indeterminable “pertenece más allá o más acá de la ratio” (Kusch, 2000: 414).

La cultura es concebida por Kusch como la forma en la que se pone de manifiesto lo lúdico de la existencia, para fundar una habitualidad a modo de domicilio. “La cultura se reduce a un simple juego de encontrar algo así como el fundamento y poder fijar así un itinerario” (Kusch, 2000b: 419) La cultura popular americana en cuanto paradigma del “estar no más” desafía a un pensar desde América, que trasciende el miedo de la existencia en general, por el que se recurre a la exportación del juego “serio” de Occidente. En este sentido, la cultura popular latinoamericana implica no sólo el tránsito a la ruptura con el modelo filosófico occidental, sino también la apertura a una alteridad trascendente.

### **Conclusiones**

Puede establecerse una coincidencia en los respectivos pensamiento de Levinas y Kusch. La necesidad de desestructurar el paradigmático modelo filosófico de Occidente. En relación con ello las coyunturas respectivas cobran relevancia. Levinas atraviesa la experiencia de la Segunda Guerra, en la que la “perseverancia en el ser” culmina en la aniquilación. El “olvido del Otro” se concreta en un proceso de des-humanización. La apelación al rostro, a la exterioridad radical, convoca a la ética como filosofía primera como la instancia de cuestionamiento al privilegio filosófico de la ontología. Asimismo el sujeto concebido como pasividad y vulnerabilidad viene a desestructurar la concepción del sujeto que conquista toda alteridad. Por su parte Kusch se aproxima al desafío de concebir un pensar latinoamericano. Partiendo del reconocimiento de la esterilidad de las categorías filosóficas occidentales para este pensar y la utilización de éstas como una suerte de huída al ser determinado, huída del “estar no más” como lo otro que presiona pero que no deja determinarse. Es esta misma prioridad del ser la que ha imposibilitado en pensar propio de Latinoamérica. Ante el miedo de lo indeterminable, se exportan las categorías ontológicas que fijan lo determinado. Desde América se constata el silencio de la filosofía americana y se recurre entonces al juego “serio” occidental para no entrever en el estar el juego que produce la inseguridad de lo indeterminado, en el que la alteridad permanece como trascendencia.

A pesar de estas coincidencias el problema de la alteridad continúa abierto y genera aún debates. Cabe aún la pregunta acerca de quién es el otro, pues “se puede tejer la novela, al modo de Levinas, sobre el Otro, su rostro, pero situado siempre a nivel de técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa provocado por el pueblo mismo, donde el Otro nunca es totalmente el pueblo” (Kusch, 2000a: 16). Sin embargo queda abierta la polémica. La reivindicación de la alteridad desde el silencio de un “nosotros”, ¿no conlleva a lo que el mismo Levinas ha advertido, es decir al riesgo de toda totalidad: la exposición del Otro a la violencia de la tematización?

### **Referencias bibliográficas**

---

Kusch, Rodolfo (2000a) *Geocultura del hombre americano*, en: Obras completas, Tomo III. Rosario, Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo (2000b) *Esbozo de una antropología americana*, en: Obras completas, Tomo III. Rosario, Fundación Ross.

Levinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.

Levinas, Emmanuel (1993) “Diacronía y representación”, en: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-textos.

Levinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.

### ***La amistad como hecho antropológico, ético y político. Una forma de habitar el mundo***

María Cecilia Colombani  
Guido Fernández Parmo

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la perspectiva de la amistad como modo de instalación ético-político-estético.

Teniendo en cuenta que se trata de una experiencia que devuelve la capacidad humana de relación y apertura, proponemos pensar el tema desde tres ejes: un eje antropológico, que da cuenta precisamente de la exclusividad humana de la experiencia, un eje ético que supone pensar al hombre como responsable de esa experiencia y como ser capaz de convertir la experiencia en *ethos* humano y un eje político-estético, ya que no comprendemos actividad responsable alguna por fuera de la dimensión política, entendida como dimensión instituyente de la subjetividad.

#### **a. El eje antropológico**

Proponemos pensar la experiencia de la amistad desde la perspectiva que propone el pensador existencialista alemán, Karl Jaspers (JASPERS, :), para pensar la filosofía a partir de los tres orígenes que le atribuye, el asombro, la duda y las situaciones límites, entendidos como fuentes de todo pensar. Nuestro proyecto consiste en repensar esos tres orígenes, no ya como fuentes del pensar, sino como motores de la experiencia recortada, desplazándolos precisamente al territorio de la experiencia de la amistad, como condición de posibilidad del universo personal y de un mundo más habitable.

a.1. El asombro. En primer lugar pensemos en el asombro. Si en el marco del texto de Jaspers, el asombro representaba el pathos frente a la vastedad de lo real, ahora retorna como el motor de la experiencia de *philía*. Justificamos la aseveración a partir del asombro-conmoción que la presencia del Otro supone en la posibilidad de fundar un espacio común que nos reúna como pares antropológicos transidos por la necesidad del encuentro como eje subjetivante.

Así, la experiencia deviene en *ethos* existencial. *Ethos* significa actitud, modo de vida, manera de vivir.  $\Theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\xi\omega$  es el verbo admirar, mirar hacia, extrañarse, mirar con sorpresa, preguntarse con admiración o curiosidad.

Esta es la clave de la propuesta que presentamos: el hombre rompe la familiaridad de lo cotidiano, neutraliza su estatuto individual para problematizar la relación con el otro, para captarse en el “entre” de la relación. El Otro como espejo

---

desnaturaliza a mi propia subjetividad egotista, encerrada en sí misma, y la abre a un espacio común.

Asombrarse significa mirar de otro modo, direccionar la mirada para romper lo familiar y extrañarse. Creemos que este es el punto de partida de un nuevo logos, de una nueva palabra-instalación sobre aquello que abandona su habitual configuración de ser para pasar a ser parte del asombro. Este es el modo de instalarse en el mundo quien abraza la amistad como *ethos* de vida.

Si el modo de relación despersonalizado y precarizado, a partir de la pérdida del vigor de los lazos construidos ha tomado el estatuto de lo familiar y natural, asombrarse es romper esa naturalidad para responder a la interpelación del Otro como par relacional. Entre yo y el otro el asombro, como diría Kierkegaard, hace de mi yo el otro del otro, y el prójimo pasa a ser uno mismo.

Asombrarse implica dar cuenta de recibo de la relación hombre-mundo, hombre-hombre para instalarse en él desde otro lugar. El asombro genera la posibilidad de descubrir al otro como insustituible en la gesta subjetivante e invita a convertir en experiencia de philía aquello que en principio no se conoce para que advenga un nuevo conocimiento: el conocimiento del Otro como posibilidad de la experiencia de philía.

Asombrarse es con-mocionarse, moverse en otra dirección. La presencia del Otro que el asombro devuelve moviliza al pensamiento clausurado del individualismo instalado para instalarse en otro horizonte: la posibilidad de darse con el otro un domicilio existencial, un albergue común, que cobije de la intemperie existencial al que cada hombre se halla arrojado.

El puente hacia el otro no es tarea fácil por cuanto toda instalación antropológica implica instalarse frente al πρόβλημα. El término es rico y significativo a la presente propuesta: problema, cuestión, propuesta, pero también, saliente, promontorio, baluarte, barrera. El problema opera como una barrera a sortear, como un nudo a desanudar y allí radica la dimensión ético-estética de toda experiencia amigable (ver: FOUCAULT, 1992).

a.2. Duda. En segundo lugar, pensemos en la duda. Si en aquel marco textual la duda representaba el espíritu crítico frente a la totalidad de lo conocido, ahora retorna en la capacidad que tiene el hombre de dudar de la calidad de una existencia por fuera de la experiencia amistosa. El intento está directamente relacionado con el apartado anterior, ya que dudar es poner en clave interrogativa las certezas que la habitud de las cosas y las situaciones otorga. La duda, al generar la pregunta, rompe el topos sosegante de la certeza del cogito y abre un nuevo espacio a transitar, el de la experiencia del Otro como rostro que interpela.

La duda desterritorializa la experiencia clausurada e impermeable a lo nuevo; es un punto de fuga, una instalación en aquello que la certeza invisibiliza, una grieta por donde la sustancia se pierde.

En relación al conocimiento y a los saberes, la duda emerge allí cuando el otro es un par, un semejante, del cual puedo dudar. El mundo exterior se vuelve cuestionable cuando los sujetos que lo definen son amigos o pares.

La duda instala en el lugar de la angustia, ya que al quedar suspendidas las certezas, el sentimiento es de intemperie. Eso también marca la existencia como *ethos* existencial, sobre todo porque el sentimiento de intemperie moviliza la capacidad de encuentro.

De este modo, la duda se convierte ella misma en *kairos*, en oportunidad de una nueva construcción, que tenga el sello de la responsabilidad del sujeto, que pone en

---

duda la posibilidad de una vida por fuera del lazo de amistad, por fuera de de encuentros que han dejado de ser contingentes y accidentales para ser constitutivos de la propia subjetividad. En el marco de la constitución de la subjetividad, la amistad me enlaza con los otros e introduce una nueva experiencia subjetiva.

Dudar supone la tarea de de-construcción de lo dado y la *poiesis* de construcción de lo nuevo.

c.3 Situaciones límites. En tercer lugar, pensemos en las situaciones límites. Si en aquel marco textual representaban aquellas situaciones de las cuales el hombre no podía evadirse porque constituían el corazón de su condición humana, ahora el tema retorna en el desafío del hombre de hacerse cargo de sí para devenir un sujeto abierto al otro. Quizás sean las situaciones límites las que impactan más directamente en el universo antropológico. Si el asombro y la duda parecen estar fuertemente ligadas al mundo exterior, más allá de que convoquen a una disponibilidad por parte del sujeto en una nueva forma de mirar, las situaciones límites impactan directamente sobre el mundo interno del sujeto.

Constituyen aquellas situaciones de las cuales el sujeto no puede evadirse por su propia situación humana. Marcan la finitud, la precariedad del hombre y su carácter insustancial, y es desde este lugar que constituyen un desafío a superar esa misma condición. La amistad se sitúa en el punto de querer superar un límite del cogito para arrojarse al Afuera. El desconocimiento del Otro opera como un límite y el desafío de la experiencia de *philía* se orienta a superarlo.

La amistad como *ethos* se juega siempre en el horizonte del límite y en el deseo de superarlo.

## **b. El eje ético**

Nos gustaría a continuación pensar las consecuencias éticas de la amistad como *ethos*. En ese marco dos conceptos, caros al mundo griego, se imponen: el de *epimeleia* y el de *epistrophe*. Ambos términos se complementan con la expresión *eis heautou*, la cual da cuenta del “hacia sí mismo”. *Epimeleia* se refiere al cuidado, y el verbo en su forma media, *epimeléomai*, significa cuidarse, preocuparse, cuidar de. *Epistrophe*, por otra parte, como noción complementaria, es la acción de volverse o tornarse, solicitud, atención (ver FOUCAULT, 1992). Suficiente marco para comprender una fuerte acción del sujeto sobre sí mismo como modo de volver la mirada sobre sí. Si con anterioridad habíamos pensado la amistad en la dirección de la mirada sobre lo nuevo, lo que asombra y lo que genera duda, a partir de la presencia del Otro como aquél que puebla el universo antropológico, ahora el nuevo ejercicio de la mirada se direcciona sobre cada uno como espacio ético, a partir de las consecuencias de la experiencia de *philía*.

Volverse sobre uno mismo constituye también una situación límite, exactamente en el punto donde no podemos evadirnos de la gesta.

Somos responsables de las experiencias construidas o no porque somos sujetos transidos por dos coordenadas existenciales: la responsabilidad y el compromiso. La verdadera consideración que subyace a la cuestión planteada es la ineludible relación del hombre con los otros. La amistad se inscribe entonces en la posibilidad de constituirse como sujeto.

En efecto, el hombre no sólo tiene conciencia de sí, sino también conciencia del otro, sabiendo que su ser en el mundo implica también un ser con, su ser en relación. El hombre se constituye en relación con los otros, atravesado por un universo simbólico de

---

valores, comportamientos e instituciones que regulan las relaciones interpersonales. Desde este horizonte, la cuestión ética se presenta en tanto acción sobre los otros hombres.

Podríamos entonces redefinir a la subjetividad y pensarla como un territorio existencial común, poblado por personas, cosas y discursos, atravesado por particulares relaciones de poder. Uno mismo incluye a los otros que son parte constitutiva del propio ser. Si el sujeto está desfondado por esa grieta que el otro introduce, grieta que hace que lo sustancial se pierda, ahora será ese espacio colectivo y definido por otros yo y por un universo material y otro simbólico-discursivo.

La constitución de sí se da siempre en un encuentro insoslayable con el mundo de los otros y de las cosas: la preocupación de sí y el cuidado de sí, como en un ritornelo, nos ponen fuera de sí y nos vinculan con un territorio común. Para Deleuze y Guattari, un ritornelo es un tipo de relación que nos pone en relación con un territorio, es decir, con un medio fuera de nosotros mismos, y en este sentido, es un tipo de relación que nos define como ese territorio con el cual nos vinculamos (DELEUZE-GUATTARI, 1997a: 319). El compromiso es ese carácter constitutivo del yo con el territorio existencial.

### **c. El eje político**

Pensar la experiencia de *philia* como hecho político es pensar la posibilidad de que la experiencia se convierta en un agente productor de efectos.

La experiencia misma es un acto de provocación. Toda experiencia existencial debe operar desde ese lugar, incomodando, intranquilizando, en la medida en que inaugura un nuevo encastre entre las palabras y las cosas.

Y es desde este suelo desde donde pensamos la dimensión de la amistad, desde donde pensamos nuestro propio e ineludible compromiso como sujetos capaces de tender puentes hacia el Otro, porque es, desde allí, desde donde se puede intentar un universo más humano, en tanto universo cordial.

Presentarse como un sujeto comprometido con la amistad es presentarse desde un modo de instalación que convoca a alguna acción posible, tendiente a recuperar, ante todo, la posibilidad del vínculo como bien común, instalado en un espacio común para su apropiación.

En ese sentido, la experiencia de *philia* consiste en propiciar el encuentro, provocarlo como herramienta capaz de interpretar la realidad y transformarla. Se trata siempre de la realidad en la que el sujeto se halla inmerso, como hombre comprometido con su tiempo histórico. La amistad se inscribe en la respuesta que el hombre da a la demanda de su tiempo. Propiciar una experiencia de estas características es propiciar una acción política en tanto capaz de producir efectos, sobre sí y sobre los demás. Una experiencia capaz de producir transformaciones sobre lo real, como modo de volver más habitable el mundo.

Problematizar la dimensión política de la experiencia de la amistad es re-pensar la implicancia de ésta sobre el medio social. El territorio existencial de la subjetividad nos llevó a los otros, al mundo material y a los discursos. Una subjetividad dominada por la amistad define los vínculos de poder que la atraviesan a partir de la categoría de intercambiabilidad. Se trata de un tipo de relación en donde las jerarquías entre unos y otros han quedado suspendidas, fuera de juego. La amistad instituye así un espacio común en donde los sujetos somos todos partes intercambiables y móviles. El ser

---

encerrado, como en la experiencia del erotismo según Bataille (BATAILLE, 202: 23), se abre a los otros en un vínculo que trasciende las individualidades insustituibles.

Desde esta perspectiva antropológica que estamos trabajando, la amistad define un tipo de subjetividad que define, por otro lado y al mismo tiempo, un espacio social también dominado por la categoría de la intercambiabilidad. Una sociedad de amigos en donde el poder siempre es una cuestión que pasa entre los sujetos y que circula sin ser posesión exclusiva de nadie, ni por razones naturales ni accidentales. Una sociedad de amigos es la sociedad en donde reinan los valores que definen a la amistad: la intercambiabilidad, la horizontalidad, la comunidad, la reciprocidad.

Desde este eje político, los saberes y discursos, el mundo instituido, se vuelve objeto de cuestionamiento. El cuestionamiento es la duda en clave política, y sólo puede aparecer en una sociedad de amigos. Cuestionar el orden instituido, cuestionar las jerarquías y privilegios, cuestionar las exclusividades, es la tarea política de la amistad. La amistad, a la larga, nos interpela a que seamos amigos, nos condena a ello, nos pone en ese vínculo en donde con el otro- semejante se dialoga, se discute, se enfrenta. El amigo así también es, como dicen Deleuze y Guattari (DELEUZE-GUATTARI, 1997b:10), el rival y el pretendiente.

### **Conclusión: la amistad en el registro de la praxis**

Si pensamos que el horizonte de la investigación es una parte vital de la sociedad, y, por ende, una parte del proyecto político del país, debemos re-pensar qué tipo de investigación efectuamos, en tanto micro espacio de poder. En efecto, nuestra tarea de investigadores es un espacio de poder, en tanto productor de efectos, de allí el replanteo de nuestro modelo de instalación frente a tal ejercicio.

No podemos dejar de pensar la dimensión política de la amistad porque ella misma se da en el marco del enclave político que nos devuelven las relaciones entre los sujetos. En esta línea de reflexión, donde la amistad toma cuerpo ético y político, evocamos la figura del intelectual específico a la que alude Michel Foucault, desde la perspectiva más amplia del sujeto comprometido en sus espacios de saber-acción. Estos espacios definen territorios existenciales que, como dijimos, nunca son del todo individuales, sino más bien colectivos no totalizados.

Evocamos la gesta de aquellos que, desde sus espacios de producción, encuentran aún el tiempo propicio de una transformación posible y queremos pensarla desde esa experiencia existencial que supone aunar saber y *philia*. Sólo se trata de entender la propia amistad como espacio de la resistencia; se trata de saber encontrar los intersticios de la resistencia, porque la experiencia es resistencia, en tanto productor de efectos transformadores. La figura del intelectual específico juega un papel nodular; fundamentalmente, porque encarna “un nuevo modo de ligazón entre la teoría y la práctica”. La urgencia y la demanda de la coyuntura histórica convocan a una verdadera voluntad de acción. Si la voluntad de verdad, emparentada con la voluntad de saber, delinea proyectos epistémicos, plasmados en la producción histórica de discursos, la voluntad de acción debe intersectar su propia geografía para consolidar el deseado maridaje entre amistad y modelo de instalación existencial. Si el sistema nos ha reservado aún un lugar de saber-acción, el mismo debe constituirse en un multiplicador de espacios, en un suelo a partir del cual pueda producirse algún efecto posible; en un espacio comprometido en tanto productor de efectos.

---

Desde este convencimiento, suponemos que la amistad es un núcleo ineludible de la gesta de instalación.

### **Bibliografía**

- BATAILLE, G. (2002) *El erotismo*, Tusquets, Barcelona  
DELEUZE, G.-GUATTARI, F. (1997a) *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia  
DELEUZE, G.-GUATTARI, F. (1997b) *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona  
FOUCAULT, M. (1992) *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, s. XXI, México  
FOUCAULT, M. (1992) *La microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid

### ***Habitar la tribu, habitar el exilio***

María Marta Israel Etcheverry

Habitan los hombres la tierra, en ella construyen su morada, esto es lo propio de lo humano, explicitado en América Latina por Rodolfo Kusch y Carlos Cullen en relación con el pensamiento de Heidegger y Levinás.

Partiremos en el análisis del habitar, de la categoría del *nosotros estamos*, de la consideración de la indigencia original del sujeto, confrontándolo con el sujeto tradicional de la filosofía, asumiendo el *estar* al margen de los códigos de la filosofía occidental. El autor que hemos elegido como referente para esta instancia especulativa es Rodolfo Kusch.

Entonces es preciso un salto atrás ubicándose en un plano pre-filosófico, en la búsqueda de su constitución a partir del *estar* y pensar la indigencia como fundamental y originaria no-constitución. La primera pauta, aunque provisoria, será reconocer en el pensamiento popular el problema de la *indeterminación* y desarrollaremos la respuesta que da Kusch haciendo referencia a la sospechosa contradicción en la que incurre Husserl en sus "*Investigaciones lógicas*" con respecto a la afirmación que afirma a partir de un *ego*. Aquí entraremos en otro orden lógico, ya no de la afirmación, sino una lógica de la negación, en donde se afirma desde la falsedad y por vía del absurdo. Todo lo afirmado en el discurso popular tiene que ver más con el silencio que con un decir lógico. Desde este pensamiento popular, es necesario distanciarse de las categorías aristotélicas del *ser*, pues lo que *es*, se relativiza y la relación entre lo que se afirma y el *ser* es sospechosa de por sí.

Elegimos como marco de comprensión de este aspecto "*la estancia como experiencia para ser*" confrontando este pensamiento nuevo con "*el ser en el mundo*" de Heidegger. El punto de partida de este pensamiento no puede considerarse desde el ser en el mundo porque en el ámbito popular, no hay ni ser ni mundo. Solamente habría un *estar* sin incluir la problemática del mundo. Se apostaría a una globalidad indeterminada que implicaría una cohabitación con lo absoluto y todo objeto resultaría una señal de una crisis de esta globalidad. En este sentido abordamos otro marco de comprensión que es "el símbolo como experiencia originadora del sentido" teniendo en cuenta la conciencia mítica, los núcleos ético-míticos que abre el símbolo. Desde el *estar* se da la cohabitación con todo, incluso con *lo absoluto*, sin que *el absoluto* pierda su condición de inefable.

Esta novedad se da desde el arraigo a la tierra como extrañamiento y ambigüedad; extrañamiento porque arraigarse es una tarea y no sólo un don de acogida; y ambigüedad porque la tierra queda diferenciada en Vida y Naturaleza, y desde esta ambigüedad fundante del "nosotros que está" primeramente, indiferenciado, queda comprendido como comunidad desde la tarea de arraigarse. La pertenencia a la tribu-comunidad, con la aparente ruptura de códigos, en la experiencia del arraigo, es lo que acontece en los márgenes de las grandes ciudades hoy.

---

Por último es necesario analizar como marco de comprensión del *nosotros estamos* las categorías de marginación y marginalidad, la primera resultado del modo de (des) habitar del mercado y la segunda producto del estar al margen, afectivamente, habitando la casa y la escuela.

¿Qué no sabe hoy *la sabiduría popular?*, porque el pueblo va siendo desde un pasado y se abre a un futuro, esto implicaría una transformación desde una tradición común que reside en los símbolos y que a la vez se entrega a un diálogo histórico constituyendo el código de un pueblo. Analizar la crisis de los códigos y de la tradición en la experiencia actual de “habitar el exilio” es el hilo conductor del trabajo que presentaré en las jornadas.

### *Habitar la tribu, habitar el exilio*

#### **Introducción**

Partiremos en el análisis del habitar, de la consideración de la indigencia original de lo humano, confrontándolo con el sujeto tradicional de la filosofía, asumiendo el *estar* al margen de los códigos de la filosofía occidental. El autor que hemos elegido como referente para esta instancia especulativa es Rodolfo Kusch en diálogo con Michel Maffesoli.

Entonces es preciso un salto atrás ubicándose en un plano pre-filosófico, en la búsqueda de su constitución a partir del *estar* y pensar la indigencia como fundamental y originaria no-constitución. La primera pauta, aunque provisoria, será reconocer en el pensamiento popular el problema de la *indeterminación* y desarrollaremos la respuesta que da Kusch desde una lógica de la negación, en donde se afirma desde la falsedad y por vía del absurdo. Todo lo afirmado en el discurso popular tiene que ver más con el silencio que con un decir lógico. Desde este pensamiento es necesario distanciarse de las categorías aristotélicas del *ser*, pues lo que *es*, se relativiza y la relación entre lo que se afirma y el *ser* es sospechosa de por sí.

Elegimos como marco de comprensión de este aspecto " *la estancia como experiencia para ser*" confrontando este pensamiento nuevo con "*el ser en el mundo*" de Heidegger. El punto de partida de este pensamiento no puede considerarse desde el ser en el mundo porque en el ámbito popular, no hay ni ser ni mundo; solamente habría un *estar* sin incluir la problemática del mundo. Se apostaría a una globalidad indeterminada que implicaría una cohabitación con lo absoluto y todo objeto resultaría una señal de crisis de esta globalidad. En este sentido abordamos otro marco de comprensión que es "el símbolo como experiencia originadora del sentido" teniendo en cuenta la conciencia mítica, los núcleos ético-míticos que abre el símbolo. Desde el *estar* se da la cohabitación con todo, incluso con *lo absoluto*, sin que *el absoluto* pierda su condición de inefable.

Esta novedad se da desde el arraigo a la tierra como extrañamiento y ambigüedad; extrañamiento porque arraigarse es una tarea y no sólo un don de acogida; y ambigüedad porque la tierra queda diferenciada en Vida y Naturaleza, y desde esta ambigüedad fundante del “nosotros que está” primeramente, indiferenciado, queda comprendido como comunidad desde la tarea de arraigarse. La pertenencia a la tribu-comunidad, con la aparente ruptura de códigos, en la experiencia del arraigo, es lo que acontece en los márgenes de las grandes ciudades hoy. Intentaremos un análisis en paralelo con la obra de Michel Maffesoli “El reencantamiento del mundo”.\*

---

¿Qué no sabe hoy *la sabiduría popular*?, porque el pueblo va siendo desde un pasado y se abre a un futuro, esto implicaría una transformación desde una tradición común que reside en los símbolos y que a la vez, se entrega a un diálogo histórico, constituyendo el código de un pueblo. Analizar la crisis de los códigos y de la tradición, en la experiencia actual de “habitar el exilio”, es el hilo conductor del trabajo que presento en estas jornadas.

### **Indigencia original del sujeto**

Kusch propone en materia de filosofía indagar los límites de toda decisión cultural, uno inferior que sería el suelo, el hábitat, y el otro, el horizonte simbólico. La cultura es, según Kusch, algo disponible, se dispone desde el gesto y la decisión de manifestarse de una comunidad; pero ¿qué sucede cuando los gestos y las decisiones son de otros, extraños y nos cabe sólo una simple y burda imitación? En este caso partimos de una constatación: los que hacen filosofía optaron por una cultura que no es la propia, sino otra, a la que adhirieron reconociendo su universalidad, los productos definidos de Occidente. Por otra parte, el pueblo, se encarga de vaciar de sentido el concepto de cultura de aquellos que se atribuyen la tarea del pensar.

Dice Kusch<sup>106</sup>:

Pero lo objetual, ya se trate de una máquina, o de un libro, o de una idea económica, todos esto que no es más que el residuo que occidente segrega de su decisión cultural, se traslada a nosotros, se incorpora incluso como sociedad de consumo, pero con una desventaja, no se logra importar el sujeto que asume la decisión cultural en occidente.

Leemos así cosas de Francia o Alemania, pero no podemos asumir el sujeto francés o alemán. Por esos somos sujetos culturales sin cultura. Por eso también, la seguridad sobre una decadencia de occidente adquiere realmente verosimilitud entre nosotros.

En un primer intento por definir las contradicciones culturales, nos remontamos a Descartes y su Ego Cogito oponiéndolo a un pensamiento popular en donde no hay sujeto, ni tampoco objeto, sólo una “globalidad ambigua” y a partir de esa oposición nos aparece el problema del fundamento.

El discurso filosófico, que parte de Descartes se asoma al abismo de lo Otro, pero ante la total negación de un fundamento en lo objetual, necesita de un sujeto que desde la razón determine el mundo objetual y confirme la auto-conciencia de ese mundo.

Dice Kusch.<sup>106</sup>:

El *sum* de la fórmula cartesiana refiere al ser en el cual se inscribe el pensar. Pero el problema que se trata aquí es el de no ser

---

totalmente o ubicarse al margen de “la noble misión de cultivar la razón” o sea, precisamente, en tener que tomar en cuenta aquello de lo cual Descartes se vio precisado dudar. Esto último hace al estar.

Pero pensar a partir de América es estar al margen de la racionalidad como estructura y como sistema. Y nos preguntamos ¿constituye un pensar, este *saber de un no saber* del que habla Kusch? Y es aquí, en tanto intentamos la respuesta, cuando se plantea la no-constitución del sujeto, porque el sujeto, en el sentido moderno, es aquel que enfrentado con el objeto, lo somete a la claridad de las ideas, reduciéndolo y englobándolo en un concepto; Lo otro, que es abismo para la razón, se niega. Pero para un pensar que sólo es un *estar* ante las cosas, casi en la inacción, no son sus acciones las que determinan la circunstancia sino *lo otro* que lo traspassa y trasciende, estableciendo un diálogo forzoso en un área de total indeterminación.

Actualmente no se establece una referencia unívoca a la racionalidad como sistema, es más, autores como Michel Maffesoli coinciden con el hervidero espantoso de Kusch, área de total indeterminación, suerte de abismo para la razón, que Maffesoli describe como la real saturación de la categoría de sujeto de la filosofía, y de la moral occidental.

Dar cuenta del lazo social en latinoamérica es el desafío de esta reflexión. Para poder precisar las relaciones, apelamos a un trabajo de Campo hecho en ocasión de un encuentro con un habitante de Challavito (Bolivia) llamado Felipe Cota, el habita el ámbito del “cómo hacer” y no del “qué es”, “el es pueblo”, que sólo cuenta con el arraigo a una tierra, madre-tierra, y a una tradición, ambas le dan la clave para vivir, porque la vida no depende de sus acciones eficaces sino de *lo otro* que no puede controlar. Sólo a través de la ceremonia, relatada como costumbre, logrará la mediación entre algo que es y algo que está, ardid litúrgico con la eficacia del símbolo como combinatoria de opuestos.

La pregunta que guía la especulación filosófica, es en torno a la posibilidad de conciliación de las culturas escindidas aquí en América, y, si el referente cultural es el pueblo a pesar de sus diferencias. La propuesta será la posibilidad de liberación entre los diferentes, la relación sin relativización, tematizada como *el nosotros que está*.

Para Maffesoli, la liberación entre los diferentes, la relación sin relativización, indica un retorno a orígenes míticos, anunciándolo al modo de Heidegger como “cuidado del ser”.

Ya no es el Estado, ni las Instituciones quienes aseguran la cohesión social, sino algo más allá de la estructura racional, algo en el orden de las alianzas primitivas, especie de adhesión a la vida ambivalente bien-estar, mal-estar sin connotación moral. Las tribus urbanas encarnan hoy ese estar a la intemperie, en el permanente desconcierto del ¿qué hacer? sin proyecto, sin eficacia, pero dentro de la intensidad de las pasiones que mueven su accionar intempestivo y temerario.

Ya no es la moral del compromiso la que orienta las acciones sino la estética, música, bailes, celebraciones múltiples, convocatorias despersonalizadas, a través de las redes informáticas que reúnen y comunican desde un espacio virtual. Maffesoli hace

---

referencia a la cohesión social desde la reunión festiva, ocasional, y fraterna configurando un nosotros comunitario, fuera de las categorías sociológicas tradicionales.

Para abordar la temática *del nosotros que está*, estableceremos un diálogo en el espacio y en el tiempo entre Rodolfo Kusch y Michel Maffesoli; en el espacio diferente de la puna hace ya cuarenta años, desde la obra de Kusch: "Geocultura del hombre americano" y la vivencia de las tribus contemporáneas, en las caóticas urbes posmodernas, que describe Maffesoli en su obra "El reencantamiento del mundo". Por otra parte aclaramos que la categoría del "nosotros estamos" no fue explicitada por Kusch, lo interpretamos como la comunidad-pueblo que él consideró como un símbolo aparte de las connotaciones sociológicas y económicas.

Nos referimos a la experiencia del nosotros como pueblo, al arraigo a la madre tierra y al pensar simbólico expresado en el pronombre nosotros, ese nosotros no pertenece a un mundo objetual, está simplemente arraigado a la tierra y en relación con lo simbólico-religioso que le permite un así fundante, que escapa a cualquier reducción lógica.

En este sentido dirá Maffesoli que la conciencia adecuada para comprender el mundo es la conciencia de nosotros, superadora de la conciencia de sí como identidad, dando lugar a las identificaciones múltiples como sentimiento de pertenencia.

Dice Maffesoli<sup>106</sup>:

...Ya no es la conciencia de sí el instrumento máspreciado para comprender el mundo, sino más bien la conciencia de nosotros o, mejor, el sentimiento de nosotros por el cual todos y cada uno nos ovillamos en el "hueco" del ser. Lo que he llamado el "hueco de las apariencias" donde la identidad estable deja lugar a las identificaciones múltiples. En este sentido, ese impersonal (selbstlos) puede ser un modo de unirse, más fuertemente, al otro. Impersonalidad que es el sustrato de la "deontología" propia del desarrollo tribal. No existimos más que en función y gracias al otro que nos permite ser lo que somos...

El autor de "Tribus Urbanas" sostiene la saturación de los principios que constituyeron el proyecto moderno: individualismo, competitividad, excelencia, eficacia, normatividad, deber ser, autonomía, igualdad, equidad, libertad. La crisis de la representatividad en lo que hace a lo político, el relativismo en la moral, las crisis en los sistemas educativos y con respecto a las organizaciones familiares las relaciones provisionarias, testimonian un cambio de paradigma social sin que un nuevo paradigma aparezca como sustituto.

Por otra parte, *el nosotros estamos* resulta una experiencia no mediada por la reflexión auto-consciente, se refiere a la interrelación ética de arraigo a la tierra, pero esta tierra es más que naturaleza, es símbolo, porque incluye la dimensión comunitaria y también la relación con la trascendencia.

---

Pero conviene una reflexión, a propósito de esta afirmación del *nosotros* en su tierra, que entendemos que se da, como resistencia a la negación que lo victimiza. El resultado es una alienación, pero ¿Quién está alienado?

El hombre de la ciudad cree básicamente en las industrias y en el dinero, la voluntad de posesión es lo que determina sus acciones. El camino de realización es opuesto a la conformación de comunidad, por el contrario, es preciso que se afirme como individuo, que compita para conseguir un lugar en el mundo y que permanezca, defendiéndolo, porque allí se juega la vida.

Para Kusch, esa es la verdadera alienación, es el verdadero *no saber*, la condena de perder la vida cuando se creía ganarla.

Por otra parte Maffesoli sostiene que las construcciones y las destrucciones son el modo de ser de lo humano social, se alternan se contradicen, se metamorfosean, quizá la sabiduría necesaria será acertar con una vida que permita ese diálogo.

También la moral que a partir del siglo XVIII asumió la forma universal basada en la acción recíproca que asegura la cohesión social(Simmel) entró en crisis, se transformó en astucia competitiva y los valores pasaron de ser cualitativos a ser cuantitativos, signados por el productivismo, el mercado y la sociedad de consumo.

Escuchando a Felipe Cota descubrimos que no parece comprender el sentido del progreso. Sus saberes, las costumbres, no alcanzan para dar cuenta de una vida plena de acuerdo a una óptica occidental. Su resistencia es casi una enfermedad y sin embargo intuimos, desde la distancia cultural, que su saber está enraizado en el misterio, y como misterio nos sobrepasa con plenitud de sentido.

Nos preguntamos qué es lo que sabe esta *sabiduría popular*, y asumimos que más que un saber de cosas, es una respetuosa contemplación de una fuerza que crece desde la tierra, de adentro hacia afuera, impulsando el crecimiento de lo que germina y las costumbres, las acciones, tienden a un *estar* en comunión con esa fuerza. La conciencia popular es la forma inmediata de la *sabiduría popular* y lo sabido es *el estar*, *el estar* como primer fundamento pone en juego lo simbólico como aparecer de su verdad. El segundo fundamento es la certeza del arraigo vital, la tierra en cuanto sagrada y madre-tierra, dimensión ctónica en el que se arraiga el *nosotros*.

Asumimos pensando a Kusch que frente al mero *estar* asoma el miedo. Miedo a perder la posibilidad de una racionalidad que asegure nuestro lugar en el mundo, a salvo de la precariedad de la intemperie. De allí nuestro afán por “ser alguien”, por el saber de enciclopedia que nos habilita en el camino del conocimiento, para así poder recorrer los circuitos de aseguramiento, que han de salvarnos de lo oscuro de América.

**Es importante entender, que el pensamiento popular trasciende al pensamiento occidental y a la filosofía del sujeto con su dicotomía sujeto-objeto y más bien se nos pide desinstalarnos para poder comprender lo propio del *estar* con dos connotaciones: Una que abarcaría el *todo* instalado, y una segunda, que implicaría la acción de *algo* que instala, y allí el misterio, el borde, el miedo. En esta *instalación*, *lo otro* es lo que instala, la presión del sentido que está implícita en la cohabitación con el absoluto. Esto implicaría la *instalación* en el fundamento, y esta *instalación* supone el porque sí, porque este fundamento es lo absoluto, absuelto de toda determinación, o el mero azar.**

---

La diferencia entre un *estar nomás* y el afán de una determinación asoma como juego... se busca a través del juego *lo otro* que funda el acierto. Se trata de lograr un acierto fundante, un acierto eficaz para vivir, pero desde otro lado; de ahí el juego existencial.

Dice Kusch<sup>106</sup>:

Se da entonces, por un lado, el requerimiento del fundamento, la conciencia del mismo, lo impensable como fuente, un área de lo pre-óntico, de lo indeterminado, de lo desalbergado, como símbolo del vivir mismo. Y por el otro, el afán de determinar, el simular el fundamento en la determinación, decir sí a las cosas o hacer ciencia. Y en medio está el juego, con la inseguridad como base, que surge de la variabilidad del acierto, pero que sólo podría remediarse en tanto se logra la coincidencia entre el sentido mayor de un Qué fundamental con el sentido menor graficado en el *esto es*. Y ésta es la única seriedad del juego en tanto se da la felicidad de la coincidencia. Sólo esto es autenticidad, porque vivir significa recorrer los senderos contradictorios entre el *estar* y el *es* para lograr con la mediación del juego la coincidencia feliz del fundamento.

Para Maffesoli, no es la racionalidad la que organiza una forma de vivir, de habitar; más bien será del orden de lo emocional aquello que entusiasme y genere cambios significativos en lo que hace a la socialidad.

Dice Maffesoli:

...La emocionalidad escapa a la prescripción moral. Reposa sobre un "zócalo ante-predicativo, pre- categorial". Las teatralidades corporales que se viven día a día en los rituales de indumentaria, o que se expresan de un modo paroxístico en los numerosos "desfiles" urbanos, subrayan un ordo amoris (M. Scheler) donde predomina un fuerte sentimiento de pertenencia. El ideal comunitario necesita símbolos exteriores, imágenes compartidas para traducir la fuerza que, interiormente, lo estructura. Pero la vitalidad de estos arquetipos, pulsión inconsciente si las hay, se expresa muy a menudo de un modo anómico. Los mitos, cuentos y leyendas están atravesados por la sombra. Esta parte oscura vuelve a encontrarse en el "trabajo" sobre el cuerpo contemporáneo. Y el éxito del tatuaje, del "piercing", así como el de Harry Potter o El señor de los anillos, no hace más que invalidar el juicio de valor y los análisis moralizadores...<sup>106</sup>

Recapitulando, describimos, por un lado, la búsqueda del *fundamento*, lo impensable como fuente que constituye el área de lo pre-óntico con sus características de *indeterminación*, de aquello que permanece desalbergado y simboliza el vivir

---

mismo y por el otro, el *estar del nosotros en la tierra* con la reiteración ritual, en comunión con la fuerza que nos hace *ser-estar* para el fruto.

Dice Kusch<sup>106</sup>

..... Y he aquí que las culturas antiguas son esquizofrénicas, pero en tanto enfrentaron toda la dimensión de ser nada más que un hombre sentado, y con el consiguiente control consciente de esa visión. Eran esquizofrénicos como lo era Van Gogh, quien al fin de cuentas, igual que Nietzsche, se resistía a la Europa burguesa de su tiempo, la época de Biedemeier como dice Alfredo, Weber, la del empresario de fábricas. Fue una enfermedad oportuna. De ambos salen corrientes plásticas y filosóficas que alimentan el pensar de la primera mitad de nuestro siglo. ¿Será que la enfermedad supone una reserva del individuo que a su vez contiene una advertencia con proyección histórica? Si así fuera, nuestro complejo de inferioridad, nuestro proverbial resentimiento de sudamericanos debe tener una razón de ser. Ha de ser seguramente que la psique nos advierte así que lo que nos quieren imponer no está bien, y que los enfermos no somos nosotros, sino ellos, los que se creen los dueños del siglo.

Vivimos funcionalizados por lo social, siempre mediados por instituciones, que convierten la relación cara a cara en relaciones cada vez más abstractas. Pero si bien sabemos que es así, por otra parte intuimos que hay algo anterior a las reducciones sociales y ante un mundo sin prójimos, valoramos el aporte de Kusch con respecto a la propuesta de asumir el pensamiento popular, que supone regresar a la conciencia natural e implica un nuevo comienzo. En vez de partir de abstracciones, escuchar a Cota, partir de lo concreto, estar aquí en América, y esto quizá muestre el real fundamento de las relaciones propiamente humanas, las del encuentro.

La necesidad de acertar con un fundamento, nos conduce más allá del “es”. Cuando las reducciones lógico-sociales no alcanzan para resolver las contradicciones de la pobreza, la injusticia y la violencia nos faltan palabras para explicar el “ser de América” y nos encontramos con “lo ajeno” con “lo otro” que simplemente está.

Y buscamos explicar en esta instancia las razones que da Kusch del miedo y de la necesidad de occidente de conjurarlo, porque el miedo asoma frente al *mero estar*, y hubo que construir otra realidad de sistemas, industrias, ciudades, riquezas en dinero, para poderlo negar, negar la zozobra de lo no controlable, y reitera el sueño de ser alguien como el aseguramiento que buscó el hombre de la ciudad para salvarse de lo oscuro de América.

Pero el aseguramiento, se cumple de la piel para afuera; de la piel para adentro, nos encontramos ante un abismo que preferimos negar porque no acertamos con el gesto adecuado ni con la palabra salvadora que dé cuenta de aquello que de verdad somos, habitantes del exilio.

## **Bibliografía:**

---

CULLEN, Carlos, *Fenomenología de la crisis moral*, Ediciones Castañeda, S. A. de Padua, pcia. de Buenos Aires. Año 1978.

*De Caín a la clonación – Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible*, Grupo Editor Altamira, Buenos Aires. Año 2001.

ELLACURÍA, Ignacio - SCANNONE, Juan Carlos (SJ) (compiladores), *Para un filosofar desde América Latina – Reflexiones ético políticas desde América Latina*, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Año 1992.

HEIDEGGER, Martín, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge E. Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile. Año 1997.

KUSCH, Rodolfo, *Obras completas – Tomos I, II y III*, Editorial Fundación Ross, Rosario, Pcia. Santa Fe, Argentina. Año 2000.

KUSCH, Rodolfo, *Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo*, Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales N°1, Año 1975.

LEVINAS, Emmanuel, *El otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca. Año 1995.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito – Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca. Año 1999.

*Márgenes de la Justicia – Diez indagaciones filosóficas*, Grupo Editor Altamira, Buenos Aires. Año 2000.

Maffesoli, Michel, “El reencantamiento del mundo”: Una ética para nuestro tiempo- 1ra Ed-Buenos Aires: Dedalus,2009

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México. Año 1994.

PAZ, Octavio, *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, México. Año 1998.

*Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tomo III, N° 5/6, Ediciones Castañeda. Año 1977.

***Ética, política, bien común y protección ambiental para la habitación sustentable de un mundo mejor***

Ferrazzino, A.- Cervio. V.- Romaniuk, R.- Ratto, S.- Giuffré, L.

La política es la ciencia social y práctica cuyo objeto consiste en la búsqueda del bien común de las personas de una sociedad. Uno de los bienes comunes sobre los cuales existe consenso es la protección ambiental, que constituye un valor en sí mismo.

---

El bien común es el principio y fin ético de la política pero no es solamente del poder político sino también razón de ser de la autoridad política. En este orden, la autoridad política mediante las políticas públicas ha incorporado el componente ambiental en sus horizontes de intervención, más aún, las estrategias de desarrollo local han internalizado la idea de sustentabilidad como garantía para la protección ambiental.

En el marco de la interrelación entre la ética, la política, el bien común y la protección ambiental, este trabajo analiza la relevancia de construir indicadores integrados de calidad del suelo -sostén de la vida, de la calidad del agua y de la seguridad y soberanía agroalimentaria- para generar conocimiento para “la construcción y habitación de un mundo”, incorporando “la extensión entera de nuestra vida” (Levy, 2005) en el planeta; también, para ponerlos al servicio de un programa nacional de conservación que promueva la investigación, capacitación y educación; que integre a instituciones del sector público y privado, considerando el rol del Estado como actor fundamental en la iniciativa legislativa y en la generación de la política pública en la materia, en tanto la naturaleza de un Estado es la búsqueda del bien común.

**Palabras-clave:** Ética. Estado. Políticas públicas. Protección ambiental. Suelos.

### **Estado, poder y valores: la protección ambiental**

La protección ambiental constituye un valor en sí mismo y considerando a la política como poder basado en valores -entre otros aspectos- (Weber, 1964), no es casual que las políticas públicas hayan incorporado el componente ambiental en sus horizontes de intervención, más aún, las estrategias de desarrollo local han internalizado la idea de sustentabilidad como garantía para la protección ambiental.

Las políticas públicas, por una parte, están permeadas por nuestros valores individuales y colectivos; por otra, orientan comportamientos económicos y sociales de los actores involucrados. Y, en tal sentido, en materia de los suelos como recurso natural, los indicadores de calidad deben apuntar a su sostenibilidad. Estos últimos recogen los cambios sobre las prácticas agrícolas que alteran la sostenibilidad del sistema de cultivo. Por tanto, pueden describir la evolución de la productividad del suelo en el tiempo o presentar su estado, de forma que sean capaces de contrastar mejor las condiciones bajo distintas modalidades de manejo. Estos indicadores son aplicables en un ámbito local, intermedio, como en la comunidad o región, o incluso más amplio.

Los países del Cono Sur enfrentan la necesidad de diferenciar la buena de la mala gestión ambiental en los planteos productivos agrarios. En efecto, el manejo racional de los recursos naturales y la conservación del ambiente se han convertido en cuestiones fundamentales para la activación de los procesos productivos que apuntan al desarrollo económico y social sostenible del agro en la región.

En los últimos años, el avance del desarrollo tecnológico se aceleró y las consecuencias de este tipo de desarrollo rural sobre el medio ambiente no tardaron en mostrarse. La tecnología y la mecanización han tomado el mando imponiendo sus imperativos tanto a la agricultura como a la industria.

Dichos procesos, obtenidos a partir de la intensificación de las relaciones establecidas entre el hombre y la naturaleza, están basados en la continua aplicación de sistemas científicos tecnológicos y productivos. Se ha sustituido, de esta manera, un sistema (biológico) sumamente diversificado de cultivo de mercancías alimenticias y materias primas por monocultivos a gran escala y altamente especializados. Como consecuencia, en el espacio específico de la actividad agronómica se ha dado lugar a problemas ambientales a partir de situaciones muy concretas: la caída de la

---

productividad, la aceleración de la erosión, la contaminación de las vías fluviales y del suelo, etc.

Por un lado, las demandas ambientales deben combinarse con los requerimientos de un mercado globalizado y su presión al constante aumento de la productividad; por otro, los sistemas agroalimentarios demandan una ajustada compatibilidad con el medio ambiente. No se trata de volver a la agricultura tradicional, generalizar la prohibición del uso de fertilizantes o renunciar a los avances tecnológicos, pero sí de abandonar nuestras ideas tradicionales sobre la eficiencia y la racionalidad económica; se atiende a redefinirlas y ponerlas en interdependencia con otros sistemas. Esto significa considerar los inconvenientes y ventajas ecológicas, sociales y económicas dentro de las decisiones de los emprendimientos productivos y de las empresas y, a un nivel más general, de las políticas de desarrollo.

El propósito de lograr producciones sustentables origina disyuntivas científicas, socioeconómicas, jurídicas y políticas que deberán decidirse, en parte, a través de la oportuna y conveniente utilización del recurso natural suelo, reflejada en la habilidad de sostener la productividad, resistir el stress y recobrar el equilibrio después de las perturbaciones.

En este orden, para llevar a cabo la evaluación de los cambios edafológicos es importante el empleo de indicadores integrados; el poder de éstos reside en su habilidad de sintetizar gran cantidad de información en un formato simple. A tal fin, es necesario que estos índices sean sencillos (Viglizzo, 2003), lo que facilita el acceso a la información de los tomadores de decisiones y del público en general. El estudio de los indicadores físicos, fisicoquímicos, biológicos, económicos, sociales, etc. relacionados con la calidad de suelos en el Cono Sur son insuficientes y, también, falta una estrategia integradora para promoverlo.

En tal sentido, en los últimos años, se ha formado cierta conciencia en torno a este problema y la impostergable necesidad de procurarle solución. Al respecto, las investigaciones que hasta ahora se han llevado a cabo -escasas y parciales- han contribuido a subrayar la complejidad de la situación y las dificultades de lograr éxito mediante intentos que no tengan base en un enfoque interdisciplinario y multidimensional de la investigación científica.

A tal efecto, el propósito de este trabajo apunta a esclarecer los aspectos interpretativos intervinientes en la elaboración de indicadores integrados de calidad de suelos, como paso previo imprescindible para investigar un proceso de tanta complejidad, que pone en juego el deterioro o la trayectoria de sustentabilidad agrícola, a los fines de implementar políticas públicas sobre la materia -que deben ser la traducción de las leyes-; también para realizar evaluaciones agroambientales locales y en la región.

A nivel global, la meta del desarrollo sostenible requiere producir esenciales transformaciones en los sistemas de producción y en las modalidades de consumo de las poblaciones; asimismo, ejercer un rol activo con el fin de cambiar las formas insostenibles de desarrollo y establecer instrumentos, mediciones y mecanismos de evaluación concretos (Proyecto Río +10, 2003).

En esta línea, la implementación de políticas globales genera impacto sobre la sustentabilidad del desarrollo, la calidad ambiental y las posibilidades de formulación y de ejecución de las políticas ambientales. Las políticas ambientales orientan comportamientos económicos y sociales de los actores involucrados; la falta de una adecuada regulación impide que las vinculaciones de algunos aspectos con la calidad ambiental, sea abordada efectivamente (FEU, 2003).

---

Guimarães (1994) considera que una de las grandes paradojas de esta época es que mientras el enfoque del desarrollo sustentable requiere una activa intervención del Estado en la regulación y control, a través de sus instrumentos de política ambiental, éste se ha puesto en vigencia justamente en el momento que el Estado es defenestrado como impulsor del desarrollo económico, y tiende a ser sustituido por el mercado. Las políticas públicas ambientales están incorporadas a las políticas estatales de seguridad, como parte de esta capacidad de poder pastoral del gobierno para proteger a la población (Foucault 1979; Luke 1995). Pero, en el caso de países en desarrollo, están basadas en la convicción que el crecimiento económico fundamentado en la disciplina del mercado, es la garantía para alcanzar la sustentabilidad del desarrollo.

En el ámbito nacional, el Primer Taller del Diálogo Ambiental y Desarrollo Sustentable estableció que la Argentina deberá enfrentar una serie de desafíos para la sustentabilidad en distintas áreas, incluyendo los recursos naturales, y en el mediano plazo, deberá identificar las características ambientales del 40 % de sus exportaciones de origen agroindustrial (Resumen Ejecutivo, 2003). La degradación de la salud de los suelos argentinos de algunas regiones importa por la pérdida de un capital de importancia estratégica para la Nación, pero más aún por el compromiso moral de un país naturalmente privilegiado como productor y proveedor de alimentos para el mundo. Según un informe reciente de la FAO, hay 1020 millones de personas subnutridas, lo cual representa un 15 por ciento de la población total (Casas, 2009).

Precisamente, los sistemas agroalimentarios demandan una ajustada compatibilidad con el medio ambiente. La adopción de innovaciones tecnológicas y la implantación de cultivos de altos rendimientos, crean incertidumbre sobre sus consecuencias sobre los recursos ambientales, principalmente, en suelos y aguas. El propósito de lograr producciones sustentables origina disyuntivas científicas, socioeconómicas y políticas que deberán decidirse, en parte, a través de la oportuna y conveniente utilización del recurso natural suelo, reflejada en la habilidad de sostener la productividad, resistir el stress y recobrar el equilibrio después de las perturbaciones.

### **Protección ambiental y calidad del suelo**

El concepto de biodiversidad se refiere a las diversas formas de vida, e incluye tres niveles organizativos: genes, especies y ecosistemas; también, muestra las relaciones entre los ecosistemas, abarcando los suelos o el agua, como elementos no vivos, y los seres vivos que ellos alojan. Los ecosistemas transformados se denominan agrosistemas (Hart, 1982).

Es un hecho establecido que en los procesos de desarrollo sustentable intervienen diversos factores. Sin embargo, con el tiempo, la tendencia de la calidad de suelos constituye un indicador básico del manejo sustentable (Doran *et al.*, 1996), componente central de los agrosistemas. “Un denominador común entre los elementos estratégicos para alcanzar la sustentabilidad de los agrosistemas es el mejoramiento, conservación de la fertilidad y productividad del suelo” (Astier *et al.*, 2002).

Las políticas ambientales relativas a la conservación del suelo implementadas en los escenarios locales, bajo el contexto del ajuste estructural de los años 90, han generado la emergencia de nuevos saberes, técnicas y destrezas; hoy existe un mercado floreciente de expertos, consultores e investigadores, se han creado especialidades y cursos en esta temática que responden al uso de los indicadores primarios de la calidad de los suelos. Sin embargo, si bien los indicadores de calidad de suelos utilizados son los denominados primarios, o sea, físicos, fisicoquímicos y biológicos, debe aceptarse

---

que están interrelacionados de modo estrecho con la influencia de factores económicos sociales y políticos, que llevan a enfocar los mismos problemas de calidad de suelos desde distintos ángulos.

No cabe duda que estos ángulos no pueden separarse en la práctica, y que la expresión concreta del fenómeno es una unidad en la que todos sus elementos están entrelazados. No puede reducirse a tal o cual componente estudiado, ya que en la realidad se presentan como una interrelación de factores.

Introducir los componentes socio-económico-cultural-político en el estudio de la calidad del suelo amplía la visión de la sustentabilidad; apunta a romper con un sistema de pensamiento que conduce a parcelar la realidad. El carácter positivista, fraccionador y reduccionista de este pensamiento tiene como consecuencia enfoques cuantitativos y fragmentarios disciplinarios y entre los campos del conocimiento que consideran como problemas solamente a los problemas edafológicos o sólo los tecnoeconómicos, quedando los de índole sociocultural y político desvinculados de los edafológicos y de los tecnológicos. Este reduccionismo no es casual, es una estrategia de explicación que despoja a los indicadores de sus lazos y relaciones sociales, culturales, territoriales y políticos; una visión reduccionista que simplifica la interpretación de la calidad del suelo al deterioro de este recurso medido en término de los indicadores primarios, sin considerar otras variables que también se incorporan como partes sustanciales dentro de las problemáticas del sistema sociedad-naturaleza” (Figueredo J., 2008: 339).

Por otra parte, esos componentes se distinguen analíticamente a partir de que cada ciencia, cuya temática se centra en el estudio de alguno de ellos, lo hace como recurso para simplificar una realidad compleja. Puede apreciarse que esta posición teórica subraya la complejidad de los fenómenos ambientales y la interrelación de sus dimensiones constitutivas. Entonces, la problemática de la calidad de suelos se manifiesta como un *fenómeno total, integral* que abarca la complejidad del recurso en sí mismo y la indisoluble unidad de sus dimensiones constitutivas.

Al encuadrarlo como un fenómeno total, se indica que es unitario desde el punto de vista de la determinación de la calidad de suelos y que las diversas dimensiones -de carácter edafológico, físico, fisicoquímico, biológico, agronómico, social, económico, político- afectan a un mismo fenómeno. Aquéllas se presentarían interpenetradas, como elementos del fenómeno total, cuya unidad en el plano concreto es irreducible e inseparable.

Los problemas de calidad del suelo no pueden ser resueltos adecuadamente ni por las ciencias de la naturaleza ni por la técnica. Sus implicaciones económicas y políticas exigen la cooperación de las ciencias sociales y de las humanidades, especialmente de la ética. El plantear y solucionar temas científicos debe realizarse en el encuadre axiológico en el que se sitúan la vida y los valores. El progreso en el conocimiento está también determinado por valoraciones que motivan las decisiones de los distintos actores.

### **El significado de “calidad de suelos”. Enfoque interdisciplinario**

De las consideraciones expuestas se desprende la conveniencia de subrayar un doble sentido de la expresión “calidad de suelos”. En primer lugar, tiene un significado específico como, por ejemplo, cuando se refiere a los aspectos estrictamente edafológicos de la calidad de suelos, los estudios de fertilidad y ciclado de nutrientes (Viglizzo, 2001). En estos casos, tendría un sentido limitado que no abarca las múltiples dimensiones de un fenómeno total.

---

En segundo término, la expresión puede tener una acepción genérica; según ésta, se considera que involucra las diversas facetas del fenómeno total. Conviene subrayar que este significado, más amplio o inclusivo, refleja la forma concreta que asumen los fenómenos que son producto del impacto ambiental. Tiene, por ello, un alcance preciso que abarca lo que podemos denominar como la *realidad de la calidad de suelos*.

Si se menciona la realidad, es decir, los fenómenos concretos, debe reconocerse que se alude al complejo pluridimensional definido por el significado de la calidad de suelos en su sentido más amplio. Se refiere a la realidad de la calidad de suelos presente en un marco geográfico y temporal determinado; asimismo, susceptible de ser monitoreada en el tiempo, de modo de estudiar la evolución de algunas propiedades del recurso, que permiten la identificación de niveles críticos de deterioro o la trayectoria de sustentabilidad.

Otra consecuencia importante de la naturaleza inclusiva que asume la forma concreta, es la necesidad de enfrentar el estudio de los fenómenos de calidad de suelos en su concreción material, desde una perspectiva interdisciplinaria. Esta exigencia, dictada por el carácter complejo y unitario de la calidad de suelos constituye un aspecto fundamental de este trabajo.

Esta visión holística no consiste en la desaparición de las disciplinas ni en la creación de una ciencia única. Es una tendencia hacia la superación de las barreras disciplinarias, y el establecimiento de un cuadro que reconozca su diversidad y complejidad intrínsecas. Se expresa en la superación del reduccionismo como instrumento metodológico privilegiado en la ciencia disciplinaria; la búsqueda de un método que se traduzca en un avance hacia la comprensión de la calidad del suelo como un sistema complejo, irreductible; Asimismo, implica el cuestionamiento de la división rígida entre ciencias naturales y sociales; la transdisciplinariedad e interdisciplinariedad crecientes.

Se ha señalado que el fenómeno de la calidad de suelo total presenta diversas dimensiones y que ellas forman parte de una misma unidad concreta. Lo mismo puede decirse de las distintas ciencias que abordan su estudio, ya que cada una de las mismas, analiza algún aspecto de la calidad de suelos pero, al mismo tiempo, guardan cierta interrelación para que, en conjunto, puedan adecuarse al examen de la calidad de suelos total.

El ajuste entre las diversas ciencias y la realidad de la calidad de suelos que estudian, es una tarea importante en la medida que desde su respectiva especialización, aquéllas solo abordan componentes de dicha realidad. Las dimensiones de la calidad de suelos cobran sentido preciso, únicamente, cuando son examinadas en el contexto de la realidad de la calidad de suelos de que forman parte.

Junto con aceptar el carácter total de la calidad de suelos es menester, en consecuencia, superar la parcialidad de las varias disciplinas especializadas. Con tal fin, surge la validez de reconocer que la calidad de suelos debe ser estudiada a través de investigaciones en las cuales participen especialistas de cada ciencia.

La necesidad de una *investigación interdisciplinaria* para el estudio de los fenómenos relativos a la calidad de suelos ha surgido fundamentalmente de las exigencias impuestas por la acción práctica y de ordenamiento político. Las investigaciones orientadas directamente a objetivos prácticos y políticos enfrentaron dificultades cuando se las diseñó unilateralmente en una perspectiva especializada.

Cualquier estudio de calidad de suelos con potencial para la evaluación agroambiental está obligado a superar el enfoque particularista de cualquier ciencia especializada, adoptando una perspectiva pluridimensional; ésta solo puede ser lograda

---

mediante una concepción integral que aborde la realidad de la calidad de suelos tal cual es concretamente, a través del esfuerzo interdisciplinario.

A tal fin, el enfoque integral postulado se expresa conceptualmente en el sentido más amplio e inclusivo que se atribuye a la calidad de suelos. Es decir, la realidad de la calidad de suelos tiene un carácter total que exige un esfuerzo multidisciplinario. Por ello, el instrumento metodológico para estudiar la situación de la calidad de suelos debe responder a esta exigencia. En el terreno de los hechos, esto significa una complementación de los aportes y resultados que cada una de las ciencias pueda proporcionar.

En esta misma línea, la sustentabilidad de los agrosistemas se refleja no solamente en las medidas ambientales, sino también en consideraciones sociales y económicas, que deben ser incluidas dentro de la medida de la viabilidad de los sistemas (Nambiar *et al.*, 2001); en medidas agronómicas (Halberg, 1999), tales como el manejo de las rotaciones y la diversidad de algunas especies (Hess *et al.*, 2000), sin olvidar el balance energético (Agriculture and Agrifood Canada, 2000), o factores políticos (Riley, 2001).

### **Protección ambiental e indicadores integrados**

*¿Cuál es, entonces, el recurso metodológico que se ajusta a los criterios señalados?* Para llevar a cabo la evaluación de los cambios en el recurso natural suelo es importante el empleo de indicadores. No obstante, el estudio de los indicadores físicos, fisicoquímicos, biológicos, económicos, sociales, etc. relacionados con la calidad de suelos son insuficientes y, también, falta una estrategia integradora para promoverlo. En tal sentido, en los últimos años, se ha formado cierta conciencia en torno a este problema y la impostergable necesidad de procurarle solución.

Entre los recursos básicos requeridos para formular tal estrategia, ocupa un lugar especial la información básica acerca de la calidad de suelos, a los efectos de diagnosticar la sustentabilidad de los agrosistemas. Al respecto, las investigaciones que hasta ahora se han llevado a cabo -escasas y parciales- han contribuido a subrayar la complejidad de la situación y las dificultades de lograr éxito mediante intentos que no tengan base en un enfoque interdisciplinario de la investigación científica.

A tal efecto, proveer un esquema interpretativo y formular una metodología constituyen pasos previos para investigar un proceso de tanta complejidad, que pone en juego el deterioro o la trayectoria de sustentabilidad agrícola.

De lo expuesto anteriormente se infiere como requisito teórico que: la naturaleza unitaria de la calidad de suelos concreta exige contemplar la unidad de la realidad calidad de suelos cuando se utilicen los resultados particulares de las diversas ciencias. De tal modo, los *indicadores<sup>106</sup> integrados*, metodológicamente diseñados para examinar la situación de la calidad de suelos, debe captar esa unidad y pluridimensionalidad que se ha señalado.

Los indicadores integrados han sido utilizados en una gran variedad de disciplinas para medir conceptos complejos y multidimensionales, que no se pueden observar ni medir directamente (Bund, citado por Sachs, 1998). A través de ellos, es posible considerar simultáneamente, la multidimensionalidad de la realidad de la calidad de suelos y la interpenetración de esas dimensiones.

El poder de estos indicadores integrados reside en su habilidad de sintetizar gran cantidad de información en un formato simple. Es necesario que sean sencillos (Viglizzo, 2003), lo que facilita el acceso a la información de los tomadores de

---

decisiones y del público en general. Al respecto, es necesario avanzar en la construcción de indicadores integrados que permitan referentes claros de comparación, hacen de este instrumento una condición necesaria en una gestión ambiental sostenible. La posibilidad de disponer de un eficiente y preciso método de diagnóstico y monitoreo permite determinar el nivel de degradación del ecosistema, predecir con suficiente exactitud la ocurrencia de futuros deterioros y degradación, producto de técnicas irresponsables de producción agropecuaria, mediante la toma de conciencia y la difusión de tecnología apropiada.

Aunque siempre se han utilizado variables para evaluar el éxito o fracaso de los planes y políticas, en los últimos años se ha afianzado con fuerza el término indicador, buscando determinar con mayor precisión el resultado de las acciones sobre los nuevos campos que se han encontrado críticos, como es la calidad de suelos y el medio ambiente en general.

Según este enfoque, las relaciones de lo económico, político, cultural y natural tributan a que la calidad del suelo deje de ser circunscrito a la naturaleza. Así entonces el deterioro del suelo, nos debe conducir no sólo al mundo de las relaciones naturales, sino que implica el análisis de diferentes elementos de un sistema de interconexiones multicausales de los elementos sociales, culturales, políticos, económicos y naturales.

### **Protección ambiental e indicadores a nivel regional**

Las escalas espaciales y temporales son fundamentales; la importancia y aplicabilidad de los indicadores depende del nivel de escala. En esta línea, una tendencia más reciente es la creación de indicadores regionales, que alcanzan una región de un país o, incluso, una región que abarque varios países.

Cada región debe adaptar los indicadores comunes a su propia realidad local. Se trata de llevar a cabo una primera aproximación, que posibilitará proyectar el sistema de información necesario para la formulación de políticas regionales conjuntas en torno a la calidad de suelos; ello podría significar acordar criterios y poder comparar indicadores integrados dentro del marco geográfico de los países integrantes del MERCOSUR. Este proceso apuntaría a la posibilidad de diseñar y ejecutar conjuntamente, un plan de manejo del recurso suelo, capaz de normar y regular las actividades agrícolas, pecuarias, forestales, pesqueras, industriales y comerciales que las comunidades realizan.

Otro punto importante a tener en cuenta es que no será fácil alcanzar un acuerdo sobre una lista de indicadores comunes, pero esto significa también que si finalmente se alcanza un consenso, será un logro muy importante.

Precisamente, el reto es orientarse hacia un territorio sustentable y, entonces, la noción de bioregión se abre como una alternativa ante la idea de estructura sistémica donde lo ecológico prescribe o restringe a la naturaleza y al funcionamiento de los territorios. Sin embargo, a nadie le escapa que los territorios, y con ellos, los suelos son, entre otras cosas, prisioneros de un mapa, es decir, formas de expresión de las fuerzas políticas y una fuente para su legitimidad. El problema es la no concordancia entre los límites y la demarcación territorial de las bioregiones con la división político administrativa vigente.

### **Protección ambiental, derechos humanos y calidad del suelo**

---

La Organización de las Naciones Unidas señala que "Los Derechos Humanos son un conjunto de principios, de aceptación universal, reconocidos constitucionalmente y garantizados jurídicamente, orientados a asegurar al ser humano su dignidad como persona, en su dimensión individual y social, material y espiritual". Desde una visión integral, superadora de una mirada tradicional, los Derechos Humanos de Tercera Generación -denominados derechos de los pueblos o de solidaridad- comprenden a los derechos a la paz, al desarrollo y a un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado.

La relación entre la degradación de los recursos naturales-en este caso, el suelo- y los-derechos humanos se encuentra en todos los derechos humanos universalmente reconocidos. La conservación de los recursos naturales mediante su uso adecuado conduce al perfeccionamiento de la práctica de los derechos humanos; el daño ambiental afecta el uso y goce de éstos.

Esta perspectiva llama a la toma de conciencia acerca de los riesgos y consecuencias que significan la degradación del suelo, este recurso cumple un papel clave en el mundo, la economía y la estabilidad ambiental, por lo tanto, es imprescindible conservarlo y utilizarlo de manera sostenible.

En general, la situación de pérdida de la superficie natural va de la mano de intensos procesos de deforestación, de problemas agudos de fragmentación de los ecosistemas, así también como el peligro de eliminación de diversas especies de flora y fauna silvestres. Por otro lado, el empleo intensivo de plaguicidas químicos origina una sucesión de desequilibrios ecológicos, tal como perjudicar la biodiversidad en insectos por la aplicación de insecticidas que debilitan biológicamente a los suelos -por pérdida de la diversidad de la microflora y microfauna-, particularmente con los fumigantes, que provocan una suerte de vacío biológico que es ocupado por patógenos y enfermedades que, a la vez, demandan mayores y más potentes dosis de fumigantes.

El impacto de los efectos de la degradación de la calidad del suelo no perturba únicamente el goce efectivo de los derechos humanos, sino que ahonda duramente en problemas preexistentes que afligen a las poblaciones, regiones, y países más endebles del mundo, incriminando un enorme peso para su desarrollo. El abuso del medio ambiente, la depredación de la calidad del suelo, infringe los derechos humanos de las personas y, asimismo, atenta contra el desarrollo integral de los pueblos.

Para llevar a cabo la evaluación de los cambios en el suelo se ha impuesto la necesidad de desarrollar indicadores de calidad destinados a verificar la sustentabilidad de los sistemas, cuyos recursos (suelo, agua, aire) están en riesgo de degradación y/o contaminación. También, para poder respaldar las políticas de conservación de los recursos, ya que sin indicadores es dificultoso convencer a las autoridades respecto de la gravedad de esta problemática.

Los indicadores integrados constituyen el instrumento metodológico más adecuado para captar la calidad del suelo -fenómeno total, integral, complejo, multidimensional- y su trayectoria de sostenibilidad se incluye dentro de los derechos humanos. También, permiten desarrollar un enfoque que resalta el papel del suelo de calidad como un componente crítico de la biosfera, en los niveles local, regional y global, lo cual implica mejores condiciones de vida y respeto por el disfrute del derecho humano a un medio ambiente sano.

Así, el Estado puede ayudar a promover medidas que aumenten la sustentabilidad de los sistemas productivos, tal como favorecer a aquellos productores que implanten cultivos que aportan biomasa. El Ing. Agr. Roberto Casas (2006)<sup>106</sup>, al analizar las posibilidades de preservar la calidad y la salud de los suelos, expresó que

---

*“uno de los objetivos nacionales debería ser lograr ventajas comerciales a partir de una buena gestión ambiental en la cual el cuidado de la calidad y salud de los suelos es fundamental”.*

### **Bibliografía**

- Agriculture and AgriFood. 2000. “Environmental Sustainability of Canadian Agriculture”. Report of the Agri-Environmental Indicator Project.
  - Astier, M.; Maass, M.; Etchevers, J. 2002. “Derivaciones de indicadores de calidad de suelos en el contexto de la agricultura sustentable”. *Agrociencia*. Vol. 36. 5: 605-608.
  - Casas, R. 2009. La noble tarea de cuidar el suelo. *Diario La Nación*. Sección Campo, 4 de julio.
  - Crespo Flores, C. 1999. Políticas públicas, gobierno local y conflictos socio-ambientales. CESU-UMSS Oxford Brookes University.
  - Doran, J.; Sarrantonio, M.; Liebig; M. 1996. “Soil health and sustainability. *Advances in Agronomy*”. Academic Press, San Diego, 324 pp.
  - FEU. Fundación Ecológica Universal. 2003. “Boletín de la Organización Mundial de Comercio 1. Hacia Cancún” 2003. Buenos Aires. 15 pp.
  - Figueredo, J. 2008. *¿Qué es la Educación Popular?/* Compiladores: Martha Alejandro, María Isabel Romero, José Ramón Vidal. Editorial Caminos. La Habana. Pág. 320-350.
  - Foucault, M. 1979. “Governmentality”. *Ideology and Consciousness*, N° 6, pp 5-21.
  - Guimarães, R. 1994. El desarrollo sustentable: ¿propuesta alternativa o retórica neoliberal? [Versión electrónica]. *Eure*, XX (61), 41-56.
  - Halberg, N. 1999. “Indicators of resource use and environmental impact to be used in an ethical account for a livestock farm”. *Agriculture, Ecosystems & Environment* (76), 17-30.
  - Hess, G. 2000. “A conceptual model and indicators for assessing the ecological condition of agricultural land”. *J. Environ. Qual.* 29: 728-737.
  - Levy, Pierre. 2005. *La inteligencia colectiva*. <http://inteligenciacolectiva.bvsalud.org/>
  - Luke, T. 1995. “Sustainable development as a power/knowledge system: the problem of “governmentality””. In *Greening Environmental Policy: the politics of a sustainable future*. London. Frank fisher and Michael Black.
  - Nambiar, K.; Gupta, A.; Fu, Q.; Li, S. 2001. “Biophysical, chemical and socio-economic indicators for assessing agricultural sustainability in the Chinese coastal zone”. *Agriculture, Ecosystems and Environment* 87:209-214.
  - Proyecto Rio+10. 2003. “Acuerdos claves para el desarrollo sostenible”. *Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible*. A/Conf.199/20. 62 pp.
  - Resumen Ejecutivo. 2003. “Primer taller del diálogo ambiental y desarrollo sustentable”. San Nicolás, Buenos Aires, 17 y 18 de junio.
  - Riley, J. 2001. “Multidisciplinary indicators of impact and change”. *Agriculture, Ecosystems and Environment* 87:245-259.
  - Sachs, W. *et alt.* 1998. *Greening the North. A post-industrial blueprint for ecology and equity*, Zed Books, London.
  - Viglizzo, E. 2003. “Aproximación metodológica al análisis de la gestión ambiental mediante indicadores de sustentabilidad”. Programa Nacional de Gestión Ambiental Agropecuaria. Instituto Nacional de Tecnología Alimentaria.
  
  - Weber, M. 1964. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
-

---

## ***Os desafios éticos para a sociedade civil e as possibilidades de superação da violência***

Cecilia Pires

Para pensar numa nova razão ética, que supere as situações de violência, faz-se necessário debater os novos desafios que se apresentam para a sociedade civil, especialmente no que se refere à democratização da vida política, após a questão militar. Trata-se de pensar a autonomia do sujeito, com vistas a conquistar a emancipação das subjetividades, nas relações de poder, tanto na sociedade política, quanto na sociedade civil.

Algumas questões se apresentam para conduzir a reflexão: Qual é a questão norteadora da sociedade civil? Que exigências estão colocadas para a sociedade civil, hoje? No âmbito da organização, no que se refere a valores, naquilo que diz respeito à sobrevivência, na nova tipologia do poder, como buscar uma cultura de não-violência?

Uma das possibilidades de superar a violência é articulação de ações, que viabilizem o encontro entre as culturas, a partir de uma ética da responsabilidade, situação em que a ética da necessidade seja superada. Recuperar a idéia de *práxis* para agir no sentido de combater a dominação entre as culturas, tendo em vista a construção de uma cultura da paz.

### **Os desafios éticos para a sociedade civil e as possibilidades de superação da violência**

#### **1. Situando o debate**

Até o momento parece que a Terra não acolhe o homem e ele a toma de assalto, de modo violento. Isso é verificável pelo mais comum dos empiristas, ao fazer uma descrição das ações dos homens no mundo em que habitam. É possível pensar que o foco hobesiano da governabilidade absoluta começa a se fazer sentir na expressão mais terrível, que é a *guerra de todos os homens contra todos os homens*, segundo assevera no *Leviatã*.

O mundo que construímos para habitar se reveste de características que nós, os humanos, produzimos como valor. É possível que o estabelecimento desses valores nem sempre corresponda à expectativa de um mundo ético, no sentido de um mundo virtuoso, livre do mal. O que percebemos é que o mal também habita o mundo, porque ele está presente nas ações humanas, que desenham o perfil de um mundo cultural, onde os sujeitos habitam. Há necessidade de pensar na superação desse mal e do fenômeno da violência, como decorrência imediata do mal, para que possamos re-dimensionar a possibilidade de um mundo ético, concreto, livre de escassez e pleno de liberdade.

As formas pelas quais os homens, nesse tempo, organizam-se social e politicamente evidenciam um certo mal estar do processo civilizatório. A sociedade de mercado arrumou a vida humana de forma standartizada, que impede os avanços da humanidade consigo mesma e a impele para o mundo da competição, que resulta na dominação regulada, negadora da emancipação, verdadeiramente autônoma.

Trata-se de pensarmos um novo contrato (?) ou uma nova forma de governabilidade, que permita os sujeitos sociais e singulares pactuarem a vida digna,

---

longe da sobrevivência, reduzidos à esfera da escassez. Uma nova utopia? A utopia é o que nos impulsiona e nos diferencia dos outros seres não portadores do *logos*, pois, do contrário, ficaríamos no mimetismo dos seres da natureza, cuja condição não é a condição humana da racionalidade e da liberdade.

Estabelecidas essas coordenadas, passamos a refletir sobre os desafios organizativos que podemos enfrentar para pensarmos em uma nova ordem social, econômica e política. Essa nova ordem se impõe para re-compor o imaginário social afetado pela violência institucional e cotidiana.

Quais são os desafios para pensar a vida política, após a questão militar em nosso continente e países?

Há que refletirmos sobre a autonomia do sujeito, com vistas a conquistar a emancipação das subjetividades, nas relações de poder, tanto na sociedade política, quanto na sociedade civil. Aparece, aqui, o problema da governabilidade, nas mediações da democracia que até aqui construímos.

Tomemos como base alguns pressupostos:

**a.** Superação do populismo político, pela construção de um discurso emancipatório. A forma da vida democrática requer a construção da emancipação dos sujeitos para que suas escolhas de vida civil possam ser creditadas a sua capacidade de pensar e agir, sem os comandos da heteronomia.

Uma visão populista da governabilidade produz uma gama de atrasos de tal modo que os cidadãos ficam reféns de discursos e ações populistas, incapazes de reagir às propostas mercadológicas das políticas públicas. Isto se agrava quando a situação de escassez é mais intensa, de modo a produzir uma vida subalterna aos ditames de uma prática populista, que mantém a menoridade do sujeito.

A superação do populismo político requer, portanto, um convencimento da própria capacidade de pensar e agir, de acordo com uma razão autônoma, cuja compreensão crítica permite fazer avaliações de práticas políticas de dominação e de servilismo.

**b.** Revisão das catequeses partidárias, como negação dos “chefes” políticos. O pensamento crítico conduz a atitudes responsáveis moral e politicamente. A partir dessa constatação, é possível construirmos uma mentalidade autônoma que consiga enfrentar as atitudes de dominação por parte dos que desejam, nas esferas da governabilidade, conduzir a vida dos sujeitos como se eles fossem incapazes de pensarem e agirem fora das catequeses deterministas das agremiações partidárias.

Para o fortalecimento de um pensamento crítico, podemos nos reportar aos conceitos de Gramsci, atuando como intelectuais orgânicos, na esfera da vida pública. Se não abdicarmos da nossa capacidade de pensar e agir, com base em valores da autonomia, será possível o exercício da cidadania numa construção hegemônica alicerçada em compreensões de liberdade pública, sem o gerenciamento catequético das propagandas partidárias.

Estamos desafiados a pensar numa vida ética, na esfera pública, sem maiores verticalismos, nas relações de poder. É possível redimensionarmos a organização social e política, numa forma mais cooperativa, horizontal, sem muitos comandantes, se quisermos construir formas menos violentas de ordenamento social.

---

Com essa compreensão há que ser pensada a organização dos movimentos sociais, na legitimidade de suas demandas, sem a manipulação ideológica, como prática de poder. O Estado perderia seu papel de gerente da coisa pública e seria secundarizado na forma de decisão, uma vez que a burocracia estaria sem papel social, sem decisões políticas.

## 2. A vida democrática

Propomos uma relação dos intelectuais com as experiências democráticas, especialmente no que foi e está sendo vivido na América Latina, tendo como fundamento a importância de uma relação da filosofia com a cultura democrática, nos moldes de um projeto emancipatório, nas vias da interculturalidade.

Que exigências estão colocadas para a sociedade civil, hoje? No âmbito da organização, no que se refere a valores, naquilo que diz respeito à sobrevivência, na nova tipologia do poder, como buscar uma cultura de não-violência, para consolidarmos a ética no mundo que habitamos?

Uma dos primeiros empecilhos da vida democrática é a forma como o Estado se apresenta, numa prática negadora da autonomia. Democracia é, antes de tudo, uma mentalidade que se constrói no convívio com os demais cidadãos.

Caldera comenta:

Por eso la democracia antes y más que un sistema político es la filosofía de los límites y la legitimación del poder, todo los demás viene por anadidura: la ley, las instituciones, la separación de poderes, las formas procesales legalmente establecidas para ejercer el poder, los sistemas políticos y demás formas jurídicas e institucionales que regulan el comportamiento del Estado. (Caldera 2004. p. 29)

Nossa reflexão sustenta uma tese central: que as garantias individuais, as quais, na sua aparência, o Estado assegura aos cidadãos, não passam do reflexo da arquitetura burocrática de dominação, historicamente circunscrita no espectro de leis, normas e determinações de limites. O ideário dos Direitos Humanos comparece nesse aparato de conquistas legais, sem a necessária intenção da efetividade prática da idéia contida na Declaração. Dessa forma, o Estado que subscreve as *Declarações* defensoras dos direitos humanos não erradica do seu cotidiano toda forma de violência, numa flagrante demonstração de incoerência ideológica, política e ética. O poder do Estado não faz alianças com a emancipação, ao contrário, a reduz aos limites do legal e se satisfaz.

O legítimo está na instância das preocupações subjetivas, fora do âmbito das esferas do Estado constituído. Sabe-se, historicamente, que o Estado, construção da razão humana, aparece produzindo costuras e rupturas entre a vontade individual e a vontade geral. Daí sua força legal, seu poder de arbítrio sobre as vontades particulares, buscando estabelecer equilíbrios entre a *ratio política* e a *ratio técnica*. Ou seja: busca mostrar distanciamento entre as motivações políticas da sociedade civil e o aparato tecnocrático do qual se serve para manter o domínio sobre os sujeitos, de tal forma que eles internalizam as falas do poder.

---

O saber sistêmico desse poder, na maioria das vezes, não se adapta ao saber dialético, expresso nas ações dos que querem negar a tecnoburocracia. Na verdade, o saber sistêmico do Estado-gerente acaba por mostrar uma violência simbólica, que pode evoluir para uma violência material. Não é o simples aparato das leis e convenções que compõe a violência simbólica do saber sistêmico, mas a forma como tais leis são aplicadas, fortalecendo desencontros entre os cidadãos, na realização dos seus desejos e necessidades.

Essa construção simbólica do Estado, inaugurado na modernidade com a divisão dos poderes constitucionais, ainda não foi re-pensada. Os rituais do poder continuam, nas mais diversas formas, de tal modo que hoje já é possível pensarmos na figura de um Estado sem fronteiras econômicas e políticas determinadas, cujo registro da soberania fica frágil nas instâncias das relações entre povos e nações. Desse modo, o Estado do pacto realiza um projeto de governabilidade política e econômica, capaz de incluir poucos e excluir muitos, amparado nos argumentos da racionalidade pragmática, positivada nas relações de elites que acolhem tal projeto, excluindo a maioria da população.

Essa concepção de Estado faz parte do sistema de crenças da sociedade que se põe face ao ele numa atitude de subserviência ou de conformismo. Os nossos países registram em sua história essa forma de poder, que positivado em força e em norma, aparece com uma fala protetora e ordenadora dos sujeitos e de suas ações. Quando o contra-discurso se expressa em crítica ou em resistência é logo censurado ou posto sob suspeita por estar possibilitando reações ao instituído.

O mercado também estabelece seu sistema de crenças, acenando para a participação de todos na riqueza social. Ocorre que os sujeitos sociais vivem a concretude do cotidiano e não lhes basta uma situação ideal de comunicação e nem uma situação ideal de concorrência. Eles precisam de referenciais assegurados nos recortes de sua vida prática. Se há a garantia do direito à vida digna isso deve ultrapassar os desempenhos retóricos do poder gerencial e se tornar efetivo como intimidade do sujeito da polis.

Aparece, nesse quadro, o desafio para uma efetiva vida democrática. Temos que pensar na democracia como uma dinâmica da organização social, aliada a valores éticos. Pensar a democracia possível é entender a configuração mundial em que se situa a atual experiência política do mundo globalizado.

A globalização não é um sinônimo de internacionalização. Em um sentido estrito, é o processo resultante da capacidade de certas atividades de funcionar como uma unidade, em tempo real, em escala planetária. É um fenômeno recente, pois, somente nas últimas décadas do século XX, é que se constitui o aparato tecnológico com sistemas de informação, de telecomunicações e de transportes que se articulam por todo o planeta em uma rede de fluxos, funções e estratégias dominantes em todas as atividades humanas.

O aspecto econômico não escapa dessa rede de fluxos. Junto com a globalização econômica, assistimos a globalização da ciência, da tecnologia e da informação. A globalização atinge ainda a comunicação de massa e multimídia, bem como as novas formas de comunicação através da internet e, em um aspecto sinistro desse processo, temos a globalização do crime organizado que tende a penetrar nas instituições de governo de inúmeros países, com efeitos perversos sobre a soberania e a legitimidade política.

Na globalização da economia, assistimos a evolução da importância do comércio internacional no crescimento econômico, a atuação das empresas multinacionais e suas redes

---

auxiliares, a interpenetração de mercados de bens e serviços, a formação de um mercado global de trabalhadores com qualificação profissional, entre outros aspectos.<sup>106</sup>

A economia global inclui, em seu núcleo fundamental, a globalização dos mercados financeiros, cujo comportamento determina os movimentos do capital, das moedas, dos créditos por todos os países do mundo.

Todos os países estão atravessados por essa lógica dual de inclusão e exclusão. A fonte da produtividade e da competitividade, na nova economia global, vai depender, concomitantemente, da capacidade de geração do conhecimento e do processamento eficaz das informações, e da capacidade cultural e tecnológica das pessoas, das empresas e das nações, de tal modo que a educação e a inovação se constituem em forças produtivas diretas. Mas não são ainda condições propícias para o novo modelo de desenvolvimento, pois na medida em que todo o excedente econômico se transfere para o mercado financeiro, o comportamento desse mercado, submetido a pressões de todos os tipos, acaba por influir decisivamente na riqueza e na pobreza das nações.

A globalização, em sua encarnação atual de um capitalismo internacional sem regulamentação e competitivo, supera os Estados, pois articula os segmentos mais dinâmicos das sociedades, em todo o planeta, ao mesmo tempo em que desconecta e marginaliza aqueles que não servem aos seus interesses.

### **3. Nosso protagonismo social: a habitação ética do mundo**

Como protagonistas de um novo tempo temos a tarefa de pensar o fazer político, tal como pensamos o fazer filosófico. Nosso protagonismo requer a construção de um mundo ético para ser habitado.

Trazemos o pensamento de Hannah Arendt, na crítica que ela faz a forma como a política se desenvolveu distante da moralidade pública.

*Tem a política ainda algum sentido?* Esta questão formulada por Arendt demonstra a insatisfação pela prática da política, pelo modo como ela vem sendo realizada no convívio dos humanos, como ausência ética. Kurt Sontheimer que prefacia o livro *O que é Política* afirma: “as experiências que tivemos com a política em nossa era, foram e são tão calamitosas que nos fazem duvidar, sim, desesperar, de um sentido da política”<sup>106</sup>.

Da pergunta *o que é política* decorre outra, segundo H. Arendt:

A pergunta atual surge a partir de experiências bem reais que se teve com a política, ela se inflama com a desgraça que a política causou em nosso século, e na maior desgraça que ameaça resultar delas. Por conseguinte, a pergunta é muito mais radical, muito mais agressiva, muito mais desesperada: tem a política algum sentido ainda?<sup>106</sup>

O Estado na sua manifestação totalitária é o foco maior da pergunta. Para a autora, a experiência do totalitarismo sufocou o que havia sido uma conquista do avanço social, desde a origem grega até os acordos do contrato.

As instituições republicanas do Estado-Nação não foram suficientemente fortes e acabaram sendo afetadas pelas estratégias imperialistas. O ideário dos Direitos

---

Humanos, formulado no contexto do jusnaturalismo, foi esquecido. O Estado se apodera da liberdade dos povos e produz separações de raça e de território, criando os fundamentos totalitários. Os imperialismos fragilizaram a República e a Europa Central viveu a experiência totalitária aliada à expansão capitalista, que forneceu combustível para os totalitarismos do século XX. Nós, aqui, na América do Sul vivemos a experiência do autoritarismo dos regimes de exceção, que fragilizaram a nossa vida democrática e ética, de modo que hoje tentamos resgatar nosso protagonismo civil, ainda com acertos e erros republicanos.

Arendt chama atenção para o fato de que o Imperialismo não se expande num vazio social, ele exige agentes que o realizem na prática cotidiana. A autora refere que é possível assinalar com precisão o início da era imperialista e o seu término. A política expansionista inicia pelo fato em si da expansão, diferente das guerras fronteiriças e da política da Roma Imperial.

Sobre o Imperialismo afirma:

O principal evento intra-europeu do período imperialista foi a emancipação política da burguesia, a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político. A burguesia havia crescido dentro, e junto, do Estado-nação, que, quase por definição, governava uma sociedade dividida em classes, colocando-se acima e além delas. Mesmo quando a burguesia já se havia estabelecido como classe dominante, delegara ao Estado todas as decisões políticas. Só quando ficou patente que o Estado-nação não se prestava como estrutura para maior crescimento da economia capitalista, a luta latente entre o Estado e a burguesia se transformou em luta aberta pelo poder.<sup>106</sup>

A compreensão arendtiana dos procedimentos expansionistas da antiga URSS e dos EUA demonstra sua tese de que os antigos Impérios foram substituídos pelo estabelecimento de hegemonias territoriais, no século XX. As políticas da guerra fria, o temor do crescimento dos tigres asiáticos e especialmente sua referência à *famosa teoria do dominó*, segundo a qual a política externa norte-americana faz guerra com um determinado país, numa suposta defesa de outros países, que não lhe são próximos, expressa a efetiva sede de poder, usando países como degraus na luta perpétua por maior domínio econômico e político. O que pode coibir um pouco esse jogo é a ameaça nuclear.

O que nos interessa no pensamento de Hannah Arendt é sua demonstração de que o poder de Estado se tornou totalitário ao assumir uma política imperialista, sendo a própria burguesia derrotada no seu desejo democrático pela loucura da violência totalitária. A burguesia ingressa, pois, na política, por um imperativo econômico, seduzida pela possibilidade de dominação do mercado. Não quer abandonar o capitalismo e, em consequência, o crescimento da economia. Impõe isso ao Estado, marcando na expansão econômica seu objetivo primordial de política externa.

Entendemos que Hannah Arendt percorre o raciocínio de que o Estado-Nação, sustentado pela burguesia, não conseguiu estabelecer com essa mesma burguesia um código ético de relações de governabilidade, a tal ponto que ele (Estado) se aniquilou como aparato dos ideais da revolução burguesa e produziu o terror totalitário, que não é

---

outra coisa senão o tempo da barbárie, além dos estágios civilizatórios da guerra hobbesiana.

Há no entendimento da autora a insistência em que a crise do mundo moderno, que se traduz na crise da cultura, mostrou uma perda de rumo, quando o homem recusa a política e isso afeta o mundo da convivialidade. As catástrofes do mundo como as experiências totalitárias, nos Estados Nacionais, os interesses mesquinhos dos partidos políticos produziram uma democracia de massa impotente e orientada para o consumo e o esquecimento. A guerra é outro fator que põe em questão o sentido da política.

- A tarefa da política, como experiência de governabilidade

A política ocorre entre os humanos como experiência da liberdade. O sentido, pois, da política é a liberdade. Os homens se organizam politicamente para saírem do caos ou a partir do caos absoluto produzido pelas diferenças. Em todo caso para entender o que é política e entender sua tarefa é necessário considerar a pluralidade dos homens, a convivência entre os diferentes e os laços de parentesco que dificultam o entendimento da pluralidade.

Mas a pergunta sobre o sentido da política toma outra ênfase hoje: “tem a política algum sentido ainda”? Nessa pergunta se mesclam dois elementos:

A experiência com as formas totalitárias de Estado nas quais toda a vida dos homens foi politizada por completo, tendo como resultado o fato de a liberdade não existir mais nelas (...) Em segundo lugar, a pergunta é formulada forçosamente em vista do monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição (...) e que só podem ser empregadas dentro do âmbito político<sup>106</sup>.

Vê-se em H. Arendt o desencanto com a perda de sentido da política na forma como foi exercida: a experiência totalitária que atingiu a liberdade dos homens, afastando a política da liberdade; os monstruosos desenvolvimentos das modernas possibilidades de destruição por parte dos estados: o que está em jogo é a continuidade da vida. Devido a isso, ela afirma: “Não se liga política à liberdade e sim, agora, à manutenção da vida, então é ameaçador pensar em *destruir* a política, ou pensar que ela não pode mais existir”<sup>106</sup>

A resposta pelo sentido da política evidencia a ausência de solução, quando as questões políticas ficaram isoladas. Daí a idéia de que uma possível solução a tais questões ocorra por meio de um milagre. O homem é capaz de fazer milagre. Os processos que se envolvem nisso não são de ordem natural, mas histórica, pois são cadeias de acontecimentos que surgem por iniciativa humana em cujo encadeamento acontece o milagre da infinita improbabilidade, porém com tanta frequência que é estranho chamar milagre. Arendt apresenta a idéia do milagre fora da ênfase religiosa, e sim como *infinita improbabilidade* de cada começo.

É a possibilidade de poder começar.

Nesses exemplos, fica claro que sempre que algo de novo acontece, de maneira inesperada, incalculável e por fim inexplicável em sua causa, acontece justamente como um

---

milagre dentro do contexto de cursos calculáveis. (...) cada novo começo é, em sua natureza, um milagre – ou seja, sempre visto e experimentado do ponto de vista dos processos que ele interrompe necessariamente.<sup>106</sup>

O milagre aqui entendido está fora dos cânones do mito religioso ou pseudo-religioso. O milagre diz respeito ao improvável como a própria forma de vida humana se desenvolveu entre as espécies na terra.

A aptidão que tem o homem na ação demonstra-se no desencadeamento de processos histórico-culturais. Seu conceito de ação se fundamenta na compreensão de uma atitude que possa possibilitar o convívio na *polis*. É desse modo que ela diz que devemos esperar milagres, se é no espaço da política que deve se realizar a liberdade, a própria liberdade se constitui num milagre. Não há em nós crença em milagres, mas expectativa de que os homens podem fazer o improvável e o incalculável, ainda que nem sempre saibam o que estão fazendo.<sup>106</sup>

A liberdade e a política acontecem para os humanos, quando retorna a pergunta pelo sentido da política. Entre os gregos agir era também dominar, ser livre, desencadear processos. A época moderna eliminou da esfera da vida social: a violência e o domínio direto do homem sobre o homem (exemplos: libertação das mulheres e da classe operária), mas fica em suspenso se isso é garantia de mais liberdade.

Como, no modelo ocidental, a política se tornou impossível pelo vínculo com o mito da criação, a história substitui a política como registro da necessidade. A idéia de pensar a universalidade como história fez com que ocorresse uma dissolução da pluralidade dos homens, sendo substituída pela idéia de Humanidade, *o indivíduo-homem*.

E comenta:

O que distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade. Mas isso não significa entender-se aqui a coisa política ou a política justamente como um meio para possibilitar aos homens a liberdade, uma vida livre. Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa. A propósito, apenas num certo sentido; posto que para poder viver numa *polis*, o homem já devia ser livre em outro sentido – ele não devia estar subordinado como escravo à coação de um outro nem como trabalhador à necessidade do ganha-pão diário<sup>106</sup>

Tais compreensões indicam o fundamento de um agir político consentido pela liberdade entre todos, aí aparece a isonomia no sentido de que todos têm direito à atividade política, sendo essa atividade um entendimento mútuo, pela conversa, pelo diálogo. Desse modo isonomia é liberdade de falar: os escravos não falavam, não tinham o direito à palavra, eram *aneu logon*<sup>106</sup>. É possível pensarmos que a democracia só poderia se realizar entre os livres, entre os que tinham direito à palavra e, em decorrência à ação. É verdade que esses direitos se cumpriam entre os iguais e entre os

---

gregos os iguais eram muito poucos, era uma igualdade seletiva. Hannah Arendt destaca que essa liberdade política não está associada à idéia de justiça, no ambiente grego.

Nos tempos modernos a força se deslocou da esfera privada do indivíduo para a esfera pública. O poder se concentra em torno da força monopolizada do Estado, que busca vigiar tudo e todos, usando o artifício do aparato legal.<sup>106</sup>

Não há qualquer estranheza pelo uso da força na ação política do Estado na atualidade, uma vez que os arranjos econômicos predominam sobre os acordos da boa política democrática, sem qualquer preocupação de que há vida em jogo, quando não se administra com justiça as riquezas sociais.

#### 4. Conclusão

A razão ética postula um Estado que respeite os valores éticos e não apenas discursive, construindo uma retórica vazia, recuada, que não se alargue para os interesses sociais. É nesta afirmação da racionalidade garantidora de direitos que se sustenta uma campanha mundial pelo novo ordenamento político, com expectativas éticas numa sociedade plural, mediada pelos valores da solidariedade e da democracia participativa.

Tal postulação enfrenta o problema da violência como um componente político da estrutura do Estado. Aí se instala a barbárie, externada desde a coerção física, passando pela hegemonia dos recursos econômicos e pela supremacia das informações aos seus protegidos, até o controle ideológico nas mais variadas aparições desse poder. Dessa forma, o acesso desigual dos sujeitos aos bens da cultura e de todas as instâncias de benefício público prova a ausência de valores, referidos a uma ética emancipatória, estimuladora da autonomia dos cidadãos. O que aparece é uma prática moral utilitarista, tensionada na polarização capital-poder e trabalho-cidadania.

Se é minimamente correto um eixo político de amplitude social, que vise levantar barreiras na escala da violência do Estado, é imediatamente necessário avançar na compreensão teórica desse eixo, não para o estabelecimento de mais diretrizes, mas para avaliar a teoria e a prática, na totalidade desse processo do estabelecimento de novas formas sociais de vida, na direção da condição existencial dos excluídos. Esse eixo deve estar assentado no significado ético da práxis social.

Esta práxis busca razões, orienta-se por objetivos, por utopias possíveis. Os direitos humanos se envolvem nesta práxis e buscam uma razão, que entendemos se caracteriza como uma razão ética, que deve ser pensada no movimento da história.

Falar em Razão Ética e construção de um novo tempo exige pensar as condições práticas desse construir. Aí, a estratégia pode ser outra que não a oficial. Pode e deve, pois se trata de enfrentar o instituído, estabelecendo os excluídos como o novo instituinte. Abre-se, pois, um tempo de enfrentamento e a *práxis* cobra ao *logos* a reconstrução do tecido social, que viabilize laços sociais capazes de construir um novo modo de vida que supere a lógica da eficácia, da qual estão imbuídos os gerentes do Estado. Somos desafiados a pensar, ir além das fórmulas, intervir nas circunstâncias históricas. Isto gostaríamos de postular: o projeto de uma democracia radical como uma nova possibilidade crítica, ancorada na ética, além do discurso e do fundamento. Uma ética da subversão cívica. Esta pode ser a ética que habita nosso mundo.

Na esfera da violência cotidiana, a luta pela vida tem que negar a idéia de desamparo e a atitude de resignação, elementos presentes no imaginário popular. A negação seria um esforço contínuo de organização, que sublinhe pequenas conquistas e avanços, como dados estimuladores da importância da resistência. Assim, se começa a

---

construir uma idéia ética, vivida a partir das diferenças de situações econômicas e sociais, que é uma ética de compromisso e de responsabilidade. Resgata-se, aqui, a noção de um *ethos* social, de uma prática cidadã, comprometida como respeito às diferenças.

Há uma urgência de ocupação de espaços, na interlocução civilizada com os diferentes atores sociais. Essa situação pode levar-nos à construção da democracia, além do ato da igualdade formal. A idéia de uma ética relacionada com a ação política proporciona não só a denúncia, mas a estratégia civil de enfrentamento. Essa é a nova face da totalidade a ser construída no resgate das conquistas intersubjetivas e interculturais, alentadas pela projeção maior do conceito de cidadania, pois a plena cidadania exige em plenitude as condições de exercício da cidadania.

As relações criadas no contexto social estabelecem desafios aos cidadãos desse tempo, filósofos ou não, que precisam urgentemente superar a visão historicamente criada, de um ideário de direitos legais que apenas legitimam o *status* estabelecido, mas não o transformam. É necessário lutar para a radicalização na realização do pacto, de modo a evidenciar seus limites e propiciar a emergência de propostas de superação desses limites, estabelecendo as novas alianças que construam um viver de novo tipo.

Para pensar na cultura da democracia, é imprescindível considerar os sujeitos portadores de todos os direitos. Neste quadro, devem ser pensados os direitos dos grupos e das minorias, em que avulta a questão da superação dos preconceitos raciais e sexuais, bem como do respeito à natureza, analisando o conceito de desenvolvimento sustentável, na idéia de que as etnias, os gêneros e as outras formas de agrupamento humano podem evoluir harmonicamente com a sociedade, seus segmentos produtivos e seus indivíduos.

É evidente que isto exige a organização da sociedade civil, envolvida em estudos e ações para a superação da violência, que trate da questão nas esferas sociais, políticas, econômicas, jurídicas, administrativas, para se pensar na reforma do Estado observando os interesses de todos os cidadãos e não apenas de um segmento social, que usufrui do Estado, de forma privada, como bônus e reparte, de forma pública, o ônus desse usufruto. A necessidade, talvez a mais urgente, é a de repensar o modelo de Estado e a forma de sua governabilidade, tentando, aí, apontar caminhos para o processo emancipatório dos sujeitos sociais.

A sociedade civil envolvida com a questão dos direitos humanos e com o poder partilhado, poderia ser motivada a recusar qualquer forma de ódio, para pensar em políticas e estratégias que cultivem a paz na experiência democrática. Eis um mundo ético possível de ser habitado.

### **Referência Bibliográfica:**

ARENDDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, Hannah. *O Que é Política?* Rio. de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

---

CALDERA, Alejandro Serrano. *Razón, Derecho y Poder. Reflexiones sobre la democracia y la política*. Nicaragua: Hispamer, 2004.  
MICHAUD, Yves. *La violence*. Paris, PUF, 1986.

### *Deudas de reconocimiento*

Rubinelli, María Luisa

Muchas veces se proclama un respeto de la diversidad de culturas de maneras que contribuyen a invisibilizar el agravamiento de las situaciones de desigualdad en que son colocadas las personas identificadas como protagonistas de culturas diferentes. Analizamos implicancias del “reconocimiento” desde las teorías de pensadores latinoamericanos, así como desde declaraciones de movimientos sociales que se vienen constituyendo como representantes de pensamientos alternativos. Consideramos la teoría de Honneth, revisando lo que entendemos como una de sus limitaciones, al colocarla en diálogo con concepciones acerca de la Naturaleza tanto del filósofo Arturo Roig, como del movimiento indígena. Nos parece que es éste un tema central a la hora de avanzar en el fortalecimiento de procesos de descolonización y de resistencia ante formas de perpetuación de asimetrías, que signifiquen un efectivo reconocimiento de la dignidad humana.

### DEUDAS DE RECONOCIMIENTO

Muchas veces se proclama un respeto de la diversidad de culturas -que se evidencia absolutamente insuficiente en el mejor de los casos, y cómplice de una legitimación de la exclusión en el peor- que contribuye a invisibilizar el agravamiento de las situaciones de desigualdad en que -ante los ojos de la sociedad general- son colocadas las personas identificadas como protagonistas de culturas diferentes.

Para Yamandú Acosta la interculturalidad debe ser un “universalismo incluyente, respetuoso de la heterogeneidad, que haga lugar a todas las particularidades” (Acosta, 2005:20).

Fornet Betancourt propone “una hermenéutica de la alteridad que part[a] del reconocimiento del ‘extraño’ como intérprete y traductor de su propia identidad, [y]...ha[ga] del trabajo hermenéutico un proceso de intercambio de interpretaciones...una tarea de comprensión participada y compartida entre intérpretes...porque...la comprensión profunda de lo que llamamos ‘propio’ o ‘nuestro’, es un proceso que requiere la participación interpretativa del otro” (Fornet Betancourt, 2003:178). Entiende a la interculturalidad como movimiento de pensamiento alternativo, con una propuesta programática comprometida con la transformación del mundo globalizado en que se naturaliza la desigualdad (Fornet Betancourt, 2005: 399,400). Por ello sostiene la necesidad de 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” (Fornet Betancourt, 1997: 365-382).

Arturo Roig, por su parte, sospecha de la posibilidad de un desarrollo de la interculturalidad que promueva condiciones de mayor justicia, en una sociedad que, sustentada en cánones capitalistas, pregona una explotación cada vez más irracional de

---

sus bienes y una distribución cada vez más asimétrica de los mismos (Roig, 2004:163,164).

**La reflexión crítica, desde el reconocimiento de identidades personales, sociales e históricas construidas a partir de una cultura de origen, implicará entonces asumir la importancia del esfuerzo de descentramiento de sí, capaz de generar la autocrítica y el respeto del otro y de nosotros mismos, tanto en la dimensión subjetiva como histórica y social.**

El reconocimiento de nuestra diversidad nos requiere una permanente práctica de desocultamiento que desnude la mayor cantidad posible de falsos prejuicios y discriminaciones, y es importante que la misma se plantee a partir de la problematización de la cotidianidad. La complejidad y conflictividad presentes en la cotidianidad, en tanto dimensiones autoconstituyentes de nosotros mismos como sujetos históricos concretos, no deben quedar invisibilizadas tras estereotipos funcionales al ejercicio de formas de dominación. La identidad autorreconocida y reconocida por los demás es una construcción socio-histórica y cultural, punto de partida del desarrollo de alternativas creativas y de elección de formas de vida en que la dignidad sea posible. Y ello – a su vez- compromete no sólo formas de pensamiento que se constituyan en alternativas, sino también –y simultáneamente- la gestación de programas participativos de acción, que impliquen avances en la concreción de esas alternativas.

Para Roig el discurso de una filosofía intercultural deberá ser entendido como conjunto de voces dentro de un universo discursivo en que se manifiestan presencias y ausencias, siendo estas últimas, expresión de la conflictividad social (Roig, 2004:164).

El reclamo de reconocimiento de la legitimidad de concepciones alternativas a las del capitalismo actual, ha sido expresado – entre otras producciones- en el Manifiesto de los Pueblos y Naciones sin Estado (Foro Social Mundial, 2009). Allí se ponen en juego dimensiones antropológicas, éticas y políticas, desafiando certezas epistemológicas consolidadas. No es posible abrir un diálogo que tienda al entendimiento con esos “otros”, si no se cuestiona la concepción de sujeto individual heredada de la modernidad, así como las implicancias éticas y jurídicas que de ella se derivan, y que fueron fundamentos de la organización de los Estados y del sistema capitalista.

Ricoeur afirma que el reconocimiento del otro es “el reconocimiento de su capacidad de obrar, en su forma mínima de capacidad para sobrevivir... capacidad de ser y... obrar..., capacidad real de elección de vida... [que] deviene una responsabilidad social... [siendo] criterio para evaluar la justicia social” (Ricoeur, 2006: 181-187). El reconocimiento por parte del otro, y mi autorreconocimiento me implican como responsable de lo que prometo y actúo. Es un doble reconocimiento del poder-hacer, de la capacidad de actuar en sentido positivo o negativo, según los valores vigentes en un grupo, mientras que el no reconocimiento reduce a las personas a la hetero-dependencia, degradándolas.

Por su parte, Roig sostiene el reconocimiento de la dignidad como necesidad primera de todo ser humano, y amplía el imperativo del reconocimiento de dignidad, a la naturaleza misma. “La *dignidad* juega como un principio ordenador y de sentido tanto de las necesidades, como de los modos de satisfacción de las mismas” (Roig, 2002: 117). Y niega que el criterio de satisfacción de las necesidades se asimile al reaseguro de tan sólo el nivel de subsistencia, a través del consumo de los productos necesarios para la

---

conservación de la vida biológica, reducción operada desde la concepción neoliberal. Oponiéndose a ella, las morales emergentes – en el pensamiento de Roig - sostienen la irrupción histórica de grupos humanos que demandan ser considerados como “fines” en sí mismos. En relación con ello, se plantea la cuestión de la satisfacción de las necesidades, que cobra una dimensión ética, por lo que “la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los...modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas” es la de la “dignidad plena”, que siempre implica como presupuesto, la dignidad de toda la humanidad<sup>106</sup>.

Los sectores que practican formas de dominación se legitiman mediante discursos con enunciados supuestamente universales, que tratan de prolongar indefinidamente el silenciamiento de los otros, hasta que las prácticas de la desigualdad logran hacerse visibles a través de las denuncias y reclamos de quienes las sufren.

El mutuo reconocimiento será posible sólo en tanto ningún sector se apropie de los bienes indispensables para la continuidad de la vida de todos.

Por la negación de reconocimiento, una persona resulta afectada en la relación consigo misma y en la relación con los otros. La descalificación a que es socialmente sometida, es asumida como autodescalificación, y desde esa disimetría se relaciona con los demás. La violencia que de este modo “se ejerce sobre el otro equivale a la disminución o la destrucción de [su] poder-hacer... a la humillación [y]...destrucción del respeto de sí” Ricoeur, 1996: 234).

Ello se inscribe en el que, en opinión de Ricoeur, se constituye en el más grave problema de nuestro tiempo: la acentuación del contraste entre la afirmación universal de igualdad de derechos y la desigual distribución de bienes.

Dussel afirma que para los sujetos oprimidos es fundamental mantener la sobrevivencia biológica, siendo ésta la verdadera condición de posibilidad de la argumentación. Entonces, un primer principio ético, que permita sostener las normas o principios básicos, como fuente de toda normatividad posible para lograr la transformación de la sociedad globalizada actual, es el reaseguro de la reproducción de la vida humana de toda la humanidad (Dussel: 1998).

Salas Astraín propone una *política del reconocimiento* que aborde el tratamiento de los conflictos (choque de racionalidades) que la fuerte irrupción de la economía globalizada ha exacerbado en las comunidades (refiere en especial a los pueblos mapuches chilenos), produciendo la desintegración parcial del sistema productivo tradicional. Descartando la idea de un pueblo mapuche aislado de la sociedad nacional, contextualiza históricamente sus permanentes interrelaciones con ella, las apropiaciones de técnicas y conocimientos que esos pueblos han realizado, así como las adaptaciones de las mismas a sus matrices culturales, y los aportes que han brindado a la sociedad mayor. El dinamismo de este tipo de procesos pone de manifiesto cómo los indígenas van consolidando un movimiento “que resiste cultural y políticamente a la forma homogeneizante de globalización económica” (Salas Astraín, 2006: 69-83)

En la *teoría del reconocimiento* de Axel Honneth, el reconocimiento, como implicación previa al conocimiento, sin la cual el segundo no sería posible, conlleva una

---

connotación ontológico existencial. La dimensión afectiva constituye a la persona como sujeto auto-valorado y reconocido como tal por los demás.

Las argumentaciones del autor recogen la preeminencia de un inicial contacto emocional que posibilita la posterior construcción de los objetos intersubjetivos de conocimiento (Honneth, 2007: 70). Afirma: “en la medida en que en nuestra ejecución del conocimiento perdamos la capacidad de sentir que éste se debe a la adopción de una postura de reconocimiento, desarrollaremos la tendencia a percibir a los demás hombres...como objetos...perdemos la capacidad de entender las manifestaciones de la conducta de otras personas...como requerimientos a reaccionar por parte de nosotros” (Honneth, 2007: 93,94), con lo que se pone en duda la legitimidad moral de un orden social semejante.

Refiriéndose a Honneth, Arpini sostiene: “en la esfera de los afectos el reconocimiento depende de la presencia corporal del otro ... en la atención de las necesidades; en la esfera del derecho depende de cualidades generalizables que constituyen a los sujetos como personas capacitadas para obrar autónoma y responsablemente con referencia a un sistema axiológico dentro del cual esas cualidades son valoradas; en la esfera de la valoración social, las cualidades y facultades que los sujetos poseen son apreciadas en el marco de su relevancia para la construcción de la vida en común, donde el concepto rector es el de «solidaridad», entendiendo [por] ésta “un tipo de relación de interacción en que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciadas, porque se valoran entre sí en forma simétrica” (Honneth, A., 1997: 157 – 159, cit. por Arpini, A: 2010:32,33).

En relación con lo que denomina el entorno físico, esboza Honneth la posibilidad de un previo acercamiento a su valor cualitativo. Sin embargo no considera afirmar la necesidad de un reconocimiento previo de lo no-humano, y al no constituir –a su entender- su *reificación* “un quebrantamiento de una condición práctica a la que se encuentra sujeta necesariamente la reproducción de nuestro mundo de la vida social ...[y] no quebranta[r] ninguna condición práctica de nuestra relación cognitiva con la naturaleza cuando adoptamos frente a ella una actitud sólo objetivadora” (Honneth, 2007: 106), postula que sólo en un sentido indirecto y de reconocimiento de la significación existencial que para otros hombres pueden tener los seres de la naturaleza, ésta podría no ser considerada sólo como conjunto de objetos. Si bien abre así una posible extensión del respeto a lo no-humano, éste estaría necesariamente mediado por la demanda del otro humano “diferente”. El reconocimiento de lo no-humano quedaría desplazado y, por consiguiente, limitado al respeto de la subjetividad de ese otro diferente, sin que sea posible obtener de ello principios que cobren validez intersubjetiva.

La significatividad de esta cuestión es especialmente importante si la analizamos desde Nuestra América, ya que los pueblos indígenas –que han tomado notorio protagonismo en las últimas décadas- sostienen su integración con la Madre Tierra, afirmando: “Nosotros, Pueblos indígenas originarios, practicamos y proponemos: la unidad entre

---

Madre Tierra, sociedad y cultura... Pertenece a la Madre Tierra no somos dueños, saqueadores, ni comerciantes de sus bienes: con el criterio de que “lo que no es útil no es necesario” el capitalismo imperialista ha demostrado no sólo ser peligroso por la dominación y violencia sino también porque mata la Madre Tierra y conduce al suicidio planetario” (Foro Social Mundial, 2009).

En estas concepciones, en que ni siquiera los dioses son omnipotentes, el hombre no se ubica como dominador de los seres de la naturaleza.

La teoría del reconocimiento de Honneth no parece contemplar aún esta posibilidad de descentramiento de una visión utilitaria de la naturaleza y de cuestionamiento de sus propios límites respecto a su comprensión de la misma, límite que tampoco pueden superar muchos de los planteos ecologistas. Ese cambio de visión influiría decisivamente en la reproducción de nuestro mundo de la vida social.

Ahora bien, nos parece importante abordar la complejidad y conflictividad que el tema del respeto a los seres de la naturaleza y a la Madre Tierra encierra en el pensamiento y en la vida cotidiana de los pueblos indígenas actuales, en que es posible observar prácticas concretas contradictorias de lo expresado discursivamente. Es preciso analizar las condiciones empírico- concretas en que se gesta esa cotidianidad. Es allí donde se hallan las contradicciones que hacen a una historia marcada por la continua renovación de modalidades de sometimiento y exclusión, así como por la construcción de visiones idílicas acerca de una historia prehispánica en que no se habría producido ningún tipo de conflicto entre los distintos grupos indígenas, los que habrían mantenido relaciones armoniosas, sólo quebradas por la llegada del europeo. Versiones deshistorizadas que pueden clausurar todo esfuerzo de investigación sobre las concretas condiciones de vida de los pueblos.

En el actual proceso de autoafirmación de los pueblos indígenas de Nuestra América, es preciso cuestionar visiones dicotómicas simplistas, falacias generalizadoras y estereotipos ocultadores de los conflictos existentes al interior de los grupos y en sus relaciones con la sociedad en su conjunto. Es asimismo necesario el abandono de enfoques proclives a caer en ingenuidades funcionales al reaseguro de la continuidad de las relaciones de exclusión, a favor de la cual actúan –aún cuando a veces sea posible reconocer honestas intenciones- posiciones fundamentalistas y radicalizadas, que proclaman la existencia de identidades incontaminadas y a-históricas, favoreciendo muchas veces el mantenimiento de relaciones asimétricas.

Por esta vía, y desde otra vertiente que puede actuar complementariamente, las creencias y creaciones de estos pueblos pueden ser fácilmente presentadas como formas organizativas residuales de un pasado superado, restándoles protagonismo como sujetos históricos actuales, convirtiéndolos en integrantes de grupos minoritarios o “minorizados”, requeridos de asistencialismo clientelista. Mientras, los bienes culturales por ellos creados, privados de significación y vida, podrían adquirir aceptable valor de cambio en el mercado. Transformando en objeto al sujeto cultural y en mercancía a sus producciones, se vacía a estas culturas del contenido histórico - vivencial y simbólico con que cotidianamente se nutren. Se empobrecen y estereotipan las pautas culturales, al tiempo que –como piezas “folclóricas”- se las puede ingresar en lucrativas operaciones comerciales para unos pocos.

La obstaculización del acceso de las comunidades rurales a la información -que pasa a ser manejada por quienes han logrado establecer lazos con sectores económicos poderosos y son generalmente cooptados por ellos-, la migración de sus miembros más jóvenes hacia las ciudades, la interesada participación de algunos actores en circuitos del poder político –lo que muchas veces incita al abandono de las convicciones de

---

promoción de sus representados, en pos de la consecución de beneficios personales-, favorecen los conflictos entre distintos sectores de los pueblos indígenas, lo que viene a ser coherente y funcional al mantenimiento y profundización de situaciones cada vez más injustas.

Las formas de organización de los pueblos indígenas, su resistencia al avasallamiento de sus derechos por parte de los Estados y actualmente de los grandes capitales, su concepción de las relaciones con la Madre Tierra, merecen el esfuerzo de un análisis permanente y de una discusión responsable y comprometida con los ideales emancipatorios de Nuestra América.

Los Zapatistas lo han expresado de manera bella y precisa: “Nuestra marcha armada de esperanza no es contra el mestizo; es contra la raza del dinero... No es contra un color de piel, sino contra el color del dinero...por los indígenas luchamos. Pero no solamente por ellos. Luchamos igualmente...por todos aquellos que tienen por presente la pobreza y por futuro la dignidad” (cit. *Le Monde Diplomatique*, 2010: 33).

En este sentido es preciso asumir la necesidad de analizar críticamente y de ampliar las propuestas de construcción de relaciones interculturales, a fin de que éstas se vean fortalecidas, siendo lo más inclusivas posible de quienes se ven privados de reconocimiento.

Aparece, en una dimensión institucional, pública, política, la necesidad de la inclusión duradera de quienes fueron excluidos, lo que implica la exigencia de justicia, basada en condiciones de equidad, núcleo y sustento de aquélla (Ricoeur, 1996: 211, 285).

Cuando las leyes no logran dar respuesta a los casos de disimetría e injusticia, sostiene Ricoeur la necesidad de recurrir al criterio de equidad, ya que el conflicto surge del no respeto de la alteridad. Y es éste el criterio ético que debe primar por sobre el de respeto a la norma, que no siempre es compatible con el reconocimiento de aquélla (Ricoeur, 1996: 285, 286).

Roig sostiene la necesidad de un *a priori*, que implica fundamentalmente “ponerse” a sí mismo, en tanto sujeto plural, como tema de la reflexión<sup>106</sup>, lo que requiere asumirse como valiosos desde la propia tarea cotidiana, desde la que cada *nosotros* se gesta a sí mismo en la historicidad, y reclama dar cumplimiento al deber de conocernos a nosotros mismos. Esa afirmación *a priori* en tanto punto de partida que sustente la construcción de normas que legitimen el auto-reconocimiento y la auto-valoración de la dignidad humana como fundamento de toda praxis política, social y cultural, es antropológico, en tanto profundamente humano, y cobra sentido en tanto histórico, y por tanto contingente (Roig, 2000).

La fuerza del *a priori* reside en que se constituye en punto de partida de la afirmación de la dignidad plena de todo ser humano, en tanto “principio ordenador de toda existencia” (Roig, 2002:119), sin que pueda ser sometida a restricciones. Por tanto, la dignidad humana “se constituye en principio ordenador de los derechos y de los sistemas de producción y distribución de bienes” (Roig, 2002:28).

Asimismo, el *a priori antropológico* se sustenta en un “deseo de perseverar en el ser” principio común a todos los seres vivos. “El principio del valor intrínseco del ser humano, no es excluyente respecto al...valor propio de todo ser vivo. La dignidad sería el modo como los seres humanos... [lo practican] en la medida en que no supone derechos de destrucción y degradación de la naturaleza” (Roig, 2002:87).

Así el sentido de la dignidad se amplía y se une al de la responsabilidad que como seres humanos nos compete en el “reconocimiento de la dignidad de todo otro” (Dussel, 1994). Ni el hombre ni la naturaleza deben ser entendidos como “recursos” disponibles para su instrumentación, con lo que - viniendo a coincidir con lo sostenido tanto por

---

Ricoeur -, se enfrenta a la concepción instrumental de la modernidad y a los postulados neoliberales.

**En relación con ello, y volviendo sobre las reflexiones cínicas y estoicas, nos recuerda que los primeros conciben a la naturaleza como “horizonte vital” de un sentimiento de “estar en casa”. El hombre –entonces- sólo puede preservarse y subsistir, “apropiándose” y “conciliándose” con ella y con los demás humanos (Roig, A. 2002: 81). De los estoicos rescata el postulado de que el oscurecimiento de la conciencia de nuestra animalidad oculta nuestra profunda igualdad con los otros seres vivientes (Roig, A. 2002: 97). Y propone: “tal vez el concepto que nos permitiría alcanzar nuevos niveles de comprensión sea...el de *oikéiosis*, el que implica...la aceptación de un orden inmanente propio de la naturaleza dentro del cual no somos lo que está “fuera”, ni “por encima”, sino plenamente dentro del mismo. ...Se trata de...una “dignidad” que se establece a partir de la responsabilidad que tenemos en cuanto seres “naturales”, de la cual debemos ser capaces de tomar conciencia” (Roig, A. 2002: 88).**

**Al reflexionar acerca de nuestra corporeidad, que asumida como dimensión constitutiva de nuestra humanidad, sustenta la afirmación de nuestra ineludible responsabilidad en la relación de lo humano con la naturaleza, sostiene la imposibilidad de pensar la dignidad humana si no se incluye en su consideración a la naturaleza, en tanto ésta nos hace humanos.**

Entendemos que uno de los más valiosos aportes que los pueblos indígenas han realizado a la humanidad es su visión holística y respetuosa de la naturaleza, acerca de lo cual haremos algunas precisiones.

En los pueblos indígenas encontramos el reconocimiento de la Madre Tierra, y junto con ella de cada uno de los seres existentes, los cuales son caracterizados por desempeñar funciones en relación con los demás seres, y en especial con el hombre. Pero ninguno de ellos es jerárquicamente superior, salvo porque pueda reunir en sí un gran potencial de energía, ante el cual es preciso actuar con prudencia, lo que generalmente se traduce en la recurrencia a rituales específicos, algunos de reconocimiento, otros preventivos, y otros terapéuticos, de restablecimiento de buenas relaciones, lo que se expresa en el logro de un provisorio equilibrio. La Madre Tierra, además de su riqueza genésica, suele aparecer como mediadora entre los distintos seres. En estas concepciones, por tanto, no se homogeneiza incluyendo a todos los seres en la macro-categoría “naturaleza”. Diferenciar y respetar las características de cada uno es importante para que sea posible colaborar al mantenimiento de las buenas relaciones con y entre ellos, así como entre los humanos. Esta trabajosa y muchas veces dura tarea de ser activo co-gestor del equilibrio, es valorada como sentido de la existencia. Desde y a partir de la interpretación de esta concepción de la vida, será posible la comprensión positiva de la diversidad y de la posibilidad de diálogo incluyente de lo humano y lo no humano.

Hemos hallado planteos que desde distintas disciplinas –en nuestro caso la filosofía crítica– resultan confluyentes con concepciones de los pueblos indígenas, en cuanto a la afirmación de la integración del ser humano en el orden de la naturaleza, y a la imperiosa necesidad de que el respeto de la misma sea asumido como reconocimiento de su dignidad, sin la cual es imposible pensar la de la humanidad.

Sin embargo, también hemos puesto de manifiesto la necesidad de ejercer una cuidadosa escucha interpretativa de los otros para poder avanzar en el fortalecimiento de procesos de descolonización y de resistencia ante las formas de perpetuación de asimetrías, que se profundizan en pos de una irracional acumulación de riquezas que niega posibilidades de vida a la mayor parte de los humanos y de los no humanos.

---

Acosta, Y. 2005. *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*. Montevideo. Norma- Comunidad.

Arpini, Adriana. 2010. "Integración e interculturalidad. Aportes para una reflexión sobre la enseñanza de las humanidades desde una perspectiva latinoamericana" en Rubinelli, María Luisa. (Comp.) *¿Los otros como nosotros? Interculturalidad y ciudadanía en la escuela. Reflexiones desde América Latina*. T. II. Universidad Nacional de Jujuy.

Dussel, E. 1994. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México. Siglo XXI.

1998. *Ética de la Liberación en al edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid. Trotta.

Fornet Betancourt, R. 1997. "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas". *Revista de Filosofía*. México.

2003. "Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente" en *Erasmus*. Río Cuarto. ICALA. Año V. Nº 1 / 2.

2005. "Filosofía intercultural" en Salas Astraín, Ricardo (Coord.) *Pensamiento crítico latinoamericano*. Vol II. Santiago de Chile. USACH.

Honneth, A. 2007. *Reificación*. Buenos Aires. Katz.

Ricoeur, P. 1996. *Sí mismo como otro*. México. Siglo XXI.

2006. *Caminos del reconocimiento*. México. FCE.

Roig, A. A. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México. FCE.

2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo.

2004. "Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana" en Fornet-Betancourt, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid. Trotta.

2000. "Filosofía latinoamericana y ejercicio de la sujetividad". Conferencia. Universidad de Playa Ancha. Chile.

Salas Astraín, R. 2006. "Éticas, políticas del reconocimiento y culturas indígenas" en Salas Astraín R. y Álvarez D. (Ed.) *Estudios interculturales, hermenéutica y sujetos históricos*. Santiago. Universidad Católica Silva Hernández.

Sauerwald, G. 2008. *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*. Berlin. Lit Verlag Dr. W. Hopf.

#### Documentos

Declaración de UNASUR. 2004.

Manifiesto de los Pueblos y Naciones sin Estado. Foro Social Mundial - Belen do Para 2009. <http://observatorio.cl>

"Comunicado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional" del 12-10-1994, cit. por Lemoine, Maurice en "Mitos, conflictos y verdades de la identidad". *Le Monde Diplomatique*. Nº 131. Mayo 2010.

Los relatos efectúan pues un trabajo que, incesantemente, transforma los lugares en espacios o los espacios en lugares. Organizan también los repertorios de relaciones cambiantes que mantienen unos con otros. Estos repertorios son innumerables, en un abanico que va de la instauración de un orden inmóvil hasta la sucesividad acelerada de las acciones multiplicadoras de espacios. (Michel de Certeau, 2007: 130)

Kant aborda el binomio “espacio/tiempo” desde una primera referencia al espacio. Paul Ricœur, en *La memoria, la historia, el olvido*, al tratar sobre el espacio habitado afirma que es particularmente elocuente el recuerdo de haber vivido en una determinada casa de tal ciudad. Esto teje una memoria íntima y una memoria compartida a la vez. La fenomenología del “sitio” o del “lugar” utiliza expresiones como emplazamiento y desplazamiento. En estas alternancias de reposo y de movimiento se inserta el acto de “vivir en” con sus polaridades propias: residir y desplazarse, cobijarse bajo techo, atravesar el umbral y salir afuera.

En *La debilidad de creer*, De Certeau, afirma que el cristianismo parte de un “no-lugar”: el de la experiencia de la “tumba vacía”, que nunca podrá llenarse de certezas absolutas, poseídas como fortalezas. Por el contrario, el desarraigo, la pérdida, el secuestro, el exilio, esto es, la situación de estar “fuera de lugar”, contribuye a la búsqueda de un lugar “propio” como el de la filosofía, la poesía, la escritura, el arte o la mística.

Esta contribución aborda, no sin temor, el paralelo entre la tumba vacía, el no-lugar, y el destino final de los desaparecidos y desaparecidas de la última dictadura cívico-militar argentina, especialmente el de aquellos y aquellas cuyos cuerpos han sido arrojados al río o al océano sin haber podido ser encontrados e identificados. Tales experiencias, duras y complejas, se tornan invitaciones para la práctica de la escritura filosófica y la movilización y desplazamiento que ésta conlleva.

A partir de la tercera parte de *La invención de lo cotidiano*, Michel de Certeau, y su distinción entre *lugares* – estables – y *espacios* – lugares practicados – aporta líneas metodológicas y conceptualizaciones que fecundan el trayecto y el tema propuesto en esta ponencia.

### El no-lugar de la desaparición como fundación de un espacio histórico

*El presunto sentido de la historia ya no depende de los historiadores que la escriben sino del ciudadano que prolonga los acontecimientos del pasado (la historia que los hombres hacen).*  
(Ricœur, 2000: 640)

## Introducción

Esta contribución aborda, no sin temor, el tema del destino final de los desaparecidos y desaparecidas de la última dictadura argentina; especialmente el de aquellos y aquellas cuyos cuerpos han sido arrojados al río o al océano sin haber podido ser encontrados e identificados, dialogando con algunos aspectos del pensamiento de Michel de Certeau y Paul Ricœur. Las experiencias citadas al comienzo, aberrantes y

---

complejas<sup>106</sup>, se tornan invitaciones para la práctica de la escritura filosófica y la movilización y desplazamiento que ésta conlleva.

Para Michel de Certeau el espacio constituye una práctica. A partir de la visión de New York desde el piso 110 del World Trade Center, en *La invención de lo cotidiano*, afirma que esta ciudad nunca ha aprendido el arte de envejecer, porque su presente se inventa en el acto de desechar lo adquirido y desafiar el porvenir. Desde esa mirada omnímoda de un ojo ubicado en las alturas, desciende al punto donde habitan los practicantes ordinarios de la urbe. (Certeau, 2007:103)

También es posible descender desde la superficie de la Av. Costanera al espacio subacuático del Río de la Plata. No hay allí ya caminantes, pero sí trayectorias – en el sentido de recorridos que son heterogéneos para los sistemas donde se filtran –, itinerarios de personas que continúan fabricando relatos, haciendo enunciaciones, escribiendo textos; aunque fueron muertos.

El arte de la memoria organiza espacialmente contenidos, tiempos, personas y situaciones, como el arquitecto lo hace a partir de sus técnicas urbanísticas. Éste fija lugares, como los cementerios, para lo que se degrada. Sin embargo, en Buenos Aires, hay una i-lógica in-humana, porque el río a cuyas orillas los transeúntes pescan, pasean, comen, se constituyó en tumba no sepulcral para miles de personas<sup>106</sup>; en lugar de muertos, sin ser cementerio. Es espacio que oculta lo que la memoria devela, constituyéndose en un ancho texto para acceder a la lectura de la influencia de esta ciudad metafórica.

A partir de la tercera parte de *La invención de lo cotidiano*, Certeau, y su distinción entre *lugares* – estables – y *espacios* – lugares practicados – aporta líneas metodológicas y conceptualizaciones que fecundan el trayecto y el tema propuesto en esta ponencia. La hipótesis de esta reflexión consiste en aplicar las tácticas<sup>106</sup> de resistencia de De Certeau, no ya al consumidor ordinario en su vida cotidiana, sino a los desaparecidos de la última dictadura cívico-militar argentina. La táctica es un arte del débil que se ve obligado por el poder a actuar en un espacio que no le es propio, que debe administrar relaciones impuestas desde una exterioridad.

¿Es posible que estos muertos que no han sido encerrados en la elemental dignidad de una tumba – ya hace más de treinta años – marchen, caminen, hilen pasos, practiquen tácticas de resistencia... todavía, dejando oír y ver aquello que la estrategia<sup>106</sup> de terror excluía? Obviamente, no es literatura escatológica la que se desea producir aquí, sino una cierta lectura de la anti-disciplina en Michel De Certeau en diálogo con Paul Ricœur, aplicada a una situación ética de dimensiones gigantescas. Si se recurre a un cierto lenguaje tanatológico es sólo para analizar el carácter turbio de aguas contaminadas por intenciones cobardes.

En primer lugar, se analiza el tema propuesto a partir de la relación espacio-lugar; en la segunda parte del trabajo se agrega la consideración del no-lugar como categoría de acceso al difícil concepto de “desaparición” y, finalmente, se buscan líneas de fundación de espacios históricos o de ciudadanía política a partir del uso de la memoria y el repertorio de relaciones espaciales estudiadas.

---

La indeterminación que conlleva la situación de “desaparecido/desaparecida” – esto es, de detenido o detenida ilegal con presunción de fallecimiento – y la imposibilidad del duelo consecuente, sigue extendiendo su secuela de terror y vacío en la sociedad argentina<sup>106</sup>. La representación conceptualizable de esta situación, su “representancia”<sup>106</sup>, en términos ricœurianos, se constituye en un modo de resistencia intelectual y política. “La representación historiadora es sin duda la imagen presente de la cosa ausente; pero la cosa ausente se desdobra a su vez en desaparición y existencia del pasado. Las cosas pasadas están abolidas, pero nadie puede hacer que no hayan sido”. (Ricœur, 2000: 360)

## I. Lugares y espacios

La operación historiográfica es articulada por De Certeau en tres dimensiones inseparables, cuya combinación asegura la pertinencia de un género específico. En primer lugar, es el producto del lugar social del que surge y en segundo término, la historia es una práctica y no una palabra desencarnada y desinteresada. Siempre es mediatizada por la técnica y su frontera se desplaza constantemente entre el dato y lo creado, entre el documento y su construcción, entre lo supuestamente real y las múltiples maneras de decirlo. Y, en tercer lugar, la historia es escritura. (Dosse, 2009:28-31)

En toda su obra de historiador, Michel De Certeau, colocó en el centro de su aproximación el análisis atento de las prácticas mediante las cuales los seres humanos se apropian, a su manera, de los códigos y los lugares que les son impuestos o subvierten las reglas comunes para conformar prácticas inéditas. “En un momento en que se privilegiaba la necesaria descripción de los dispositivos mediante los cuales los poderes, cualesquiera que fueran, pretenden producir control y coacción, fabricar autoridad y conformismo, De Certeau recordaba que “el hombre corriente” no carece de ardidés ni refugios frente a los intentos de desposeerlo y domesticarlo.” (Chartier, 1996:71-72). Presenta así otra visión que la de Michel Foucault en *Vigiliar y castigar* y a lo largo de su obra en general.

En cuanto al espacio, Paul Ricœur, en *La memoria, la historia, el olvido*, al tratar del “espacio habitado” afirma que es particularmente elocuente el recuerdo de haber vivido en una determinada casa de tal ciudad. Esto teje una memoria íntima y una memoria compartida a la vez. La fenomenología del “sitio” o del “lugar” utiliza expresiones como emplazamiento y desplazamiento. En estas alternancias de reposo y de movimiento se inserta el acto de “vivir en” con sus polaridades propias: residir y desplazarse, cobijarse bajo techo, atravesar el umbral y salir afuera. El acto de habitar se sitúa en los confines del espacio vivido y del geométrico. También el paralelo narración/construcción y operación historiográfica/ sepultura es desarrollado por Paul Ricœur en más de una oportunidad<sup>106</sup>. La trama de la narración se construye, para Ricœur, y la memoria redistribuye el espacio, para De Certeau. Desde la fenomenología de los lugares – que seres, como Ulises en *La Odisea*, ocupan, abandonan, pierden y encuentran – el discurso traza un recorrido por el cual el espacio es sucesivamente abolido y reconstruido.

Michel de Certeau, en su teoría de las prácticas, coloca en paralelo dos situaciones: el andar y el habla enunciativa. La enunciación peatonal opta por atajos o

---

desviaciones que cambian elementos espaciales y, más aún, se independizan de él. El caminar está relacionado con el espacio más que con los lugares. Un *lugar* es el orden según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Cada cosa tiene su lugar propio; éste distingue, separa e implica una cierta estabilidad que puede ser recogida en una huella gráfica, representada en un mapa. El *espacio*, por el contrario, es un “cruzamiento de movi­lidades” e implica la variable temporal. Tomando en cuenta, entre otros autores, el análisis de Merleau Ponty – en *Phénoménologie de la perception* – sobre un espacio antropológico, más allá del geométrico (“espacialidad homogénea e isotropa”), De Certeau reconoce – en el relato – determinaciones de lugares configurados por objetos inertes, por un lado; y por otro, la especificación de espacios mediante las acciones de sujetos históricos, quienes trasladan a la espacialidad su propia temporalidad.

En *La debilidad de creer*, De Certeau, afirma que el cristianismo parte de un “no-lugar”: el de la “tumba vacía”<sup>106</sup> de la mañana de la resurrección (Certeau, 2006:291). Aquí, la alusión es a ruptura instauradora, a una ausencia, a una falta, que nunca podrá llenarse de certezas absolutas, poseídas como fortalezas<sup>106</sup>. Por el contrario, el desarraigo, la pérdida, el secuestro, el exilio, esto es, la situación de estar “fuera de lugar”, contribuye a la búsqueda de un lugar “propio” como el de la filosofía, la poesía, la escritura, el arte o la mística.

## II. El no-lugar de la desaparición

No existe ningún grupo arcaico, por “primitivo” que sea, que abandone a sus muertos o que los abandone sin ritos. Así, por ejemplo, si los Koriaks del Este siberiano arrojan sus muertos al mar, éstos quedan *confiados* al océano, pero nunca desamparados. (Morin, 2007:23)

Edgard Morin, en su libro *El hombre y la muerte*, al estudiar el tema antropológico desde el paradigma de la complejidad, rescata la sepultura, junto con el uso de instrumentos, como uno de los primeros esbozos de la cultura propiamente humana. El hombre de Neandertal no sólo enterraba a sus muertos, sino que hasta los reunía en un mismo lugar. “No puede tratarse de una cuestión de instinto sino de la aurora del pensamiento humano, que se traduce por una especie de rebelión contra la muerte. No podremos comprender la humanidad de la muerte más que comprendiendo la especificidad de lo humano”. (Morin, 2007:23) Esta conducta es olvidada en la historia en algunos momentos de excepcionalidad, como el estado de guerra, donde lo social prevalece sobre la afirmación individual y provoca una regresión general que elimina la conciencia de la muerte. Todo lo humano se diluye en un estado bestial de agresión y de defensa.

El embrutecimiento bélico se patentiza en otro de los aspectos de este tema: en cuanto el lugar de nacimiento es una de las configuraciones de lo propio, lo tuvieron los desaparecidos – no, sin embargo, algunos de sus hijos e hijas – pero, ¿qué sucede con el lugar de la muerte? Lo tuvieron, pero no se conoce y, de ahí, el incesante vaivén de sus madres, para reclamar, para saber el lugar de su detención, de su muerte, del destino final<sup>106</sup>.

---

A partir de ese día comenzamos a recorrer todos los lugares posibles (...) íbamos al Ministerio del Interior, íbamos al Comando, al Departamento de Policía, y nada. Ahí, nos íbamos encontrando con otras madres (...) En julio de 1976 fuimos al Episcopado, ya éramos cuarenta personas (...) empezamos a recorrer, íbamos dos madres a ver a un obispo, dos a una iglesia, dos al ministerio, dos al manicomio, dos a Devoto... y así recorriendo lugares y más lugares estábamos todo el día en la calle. (Memoria Abierta, 2009: 6)

El periodista José Ignacio López le preguntó a Jorge Rafael Videla por los *desaparecidos*, a raíz de unas declaraciones del Papa, en una célebre conferencia de prensa de diciembre de 1979. El presidente de la Junta Militar dijo como respuesta: “El desaparecido es una incógnita, no tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo”. “Esa frase sintetizaba el devenir represivo y sus singularidades: la instalación de un estado de cosas no representable, no conceptualizable, no componible con la vida social; la sustracción de toda representación como dispositivo que garantizaría, para los perpetradores, la realización del plan de purificación ideológica y social que se propusieron llevar a cabo” (Kaufman, 2007: 236). La pérdida del lugar propio es, indudablemente, una de las consecuencias de la política del terror, consecuencia directa para el secuestrado o “chupado”, para quien “caía” – desde el lugar propio de su vida cotidiana, aún desde la fragilidad de la existencia clandestina – en un centro de detención; consecuencia indirecta para sus allegados y allegadas que, desde la distancia, comenzaban a recorrer lugares buscándolos. Los allegados son aquellos a quienes puede atribuirse una memoria distinta de la individual o de la colectiva, son aquellos que, por su relación de cercanía ocupan un lugar intermedio entre ambas. En la historia reciente argentina, el papel jugado por estos familiares, madres, padres, hijos, constituyó un importante aporte al uso público de la memoria. Los allegados “están situados en una gama de variación de las distancias en la relación entre el sí y los otros. Variación de distancia pero también variación en las modalidades activas y pasivas de los juegos de distanciamiento y acercamiento que hacen de la proximidad una relación dinámica en continuo movimiento”. (Ricœur, 2000:171) A través de las organizaciones de derechos humanos en los que se agruparon, estos actores sociales movilizaron la búsqueda de justicia, y en general, la vida y la acción política de la nación.

El sustantivo sepultura se refiere a un lugar físico, pero el verbo sepultar alude a un gesto cuya acción se continúa en el presente; no es por tanto, un acto puntual. En todo caso, el lugar es un *memorandum* del gesto de sepultura. Michel de Certeau, en su obra homónima, aborda la escritura de la historia como sepultura y Paul Ricœur, hace otro tanto en *La memoria, la historia, el olvido*. Por una parte, la escritura exorciza la muerte introduciéndola en el discurso, como un rito de enterramiento. Por otro lado, la escritura ejerce una función simbolizadora que “permite a la sociedad situarse dándose en el lenguaje un pasado”. La sepultura-lugar se convierte en sepultura-acto: “ella crea muertos para que haya vivos”. (Ricœur, 2000: 472). El ritual de enterramiento que configura el acto de dar un lugar en la memoria colectiva – por ejemplo a través de textos biográficos – a quienes fueron arrojados al no-lugar de la desaparición, hace pasar del trabajo de duelo y de memoria al imperativo de justicia. Es otro modo complementario que, sin reemplazar obviamente a los procesos legales, los complementa con el deber de la justa memoria. “Es la justicia la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y del

---

imperativo. Se puede sugerir, pues, que el deber de la memoria, en cuanto imperativo de justicia, se proyecta a la manera de un tercer término en el punto de unión entre el trabajo de duelo y del trabajo de la memoria”. (Ricœur, 2000:119).

**Breve reflexión conclusiva:  
La desaparición como fundación de un espacio histórico**

Primero fueron las personas, el “no estar” alimentando la esperanza en el familiar de que el secuestrado sería puesto en libertad y habría de retornar; luego el ocultamiento y la destrucción de la documentación – que indudablemente existió acerca de cada caso –, prolongando la incertidumbre sobre lo que sucedió; y finalmente los cadáveres sin nombre, sin identidad, impulsando a la psicosis por la imposibilidad de saber acerca del destino individual, concreto, que le tocó en suerte al ser querido.” (CONADEP, 1985:246)

¿Es posible que muertos – no despedidos en la elemental dignidad de una tumba – marchen, caminen, hilen pasos, practiquen tácticas de resistencia dejando oír y ver aquello que la estrategia terrorífica excluía? Ésta fue la pregunta planteada en la introducción. Aunque una tumba pareciera ejemplificar lo inerte por antonomasia, y en ese sentido, constituir un lugar; si en ésta no se yace, – aún desde la más elemental consideración física –, sino que (precisamente por este “no”) se interroga, se denuncia, se recuerda lo que aún no fue develado, esclarecido y juzgado; si esto es así, el lugar se constituye en espacio histórico. Retomando la práctica del caminante, puede decirse que los allí sepultados continúan subvirtiendo un orden fijo e indicando otras direcciones. En tanto haya relatos que transformen los lugares en espacios y tácticas que superen las estrategias impuestas, existe la posibilidad de superar la mera fijación de lugares de memoria. “El caminante transforma en otra cosa cada significante espacial. Y si por un lado, sólo hace efectivas algunas posibilidades fijadas por el orden construido (va solamente por aquí, pero no por allá); por otro, aumenta el número de posibilidades (por ejemplo, al crear atajos o rodeos) y el de las prohibiciones (por ejemplo, se prohíbe seguir caminos considerados lícitos u obligatorios)”. (Certeau, 2007:112)

El recorrido del pensamiento filosófico se manifiesta como nueva comprensión y desafío a cuestiones clásicas de la filosofía, de modo que el itinerario existencial se convierte en vector del pensamiento para la comprensión del mundo. Jean-François Lyotard, en unas conferencias dadas a los estudiantes de La Sorbona en 1964, dice – siguiendo en esto a Hegel –, que la filosofía nace cuando se ha perdido la unidad. La palabra filosófica no puede encerrarse en un discurso porque no dice lo suficiente pero, a la vez, dice demasiado. Por eso, identifica a la filosofía con el deseo. A la pregunta, “¿por qué filosofar?” responde con un “¿cómo no filosofar?”

Un(a) desaparecido(a), a pesar de lo que alguna vez se dijo, es alguien que está ocupando un tiempo y un espacio de referencia ante el desafío de búsqueda de sentidos y de construcción de democracia en Argentina. De allí la importancia aún de las polémicas concernientes al trabajo testimonial y reflexivo de la historia reciente<sup>106</sup>, de la gestión de los sitios de memoria y de otros debates actuales. El uso de la expresión “no-lugar” como sinónimo de lugar vacío, tal como se ha hecho en esta ponencia, no agota el significado de esa sugerente expresión de De Certeau, pero la alude y la comprende, según los textos citados sobre la tumba vacía del cristianismo:

---

A Alice Domon:

*Un espacio profundo, inmenso,  
que puede extenderse hacia arriba y hacia los lados.  
Ésa es tu tumba. ¿Tu tumba?  
Es un espacio fijo, ¿o es móvil?  
Es el sitio de tu reposo, ¿o de tu desplazamiento?*

*No hay tumba, no hay espacio fijo ni cerrado, ni limitado:  
Agua, Tierra<sup>106</sup>, Aire.  
Los elementos primeros de los presocráticos  
se conjugan en el lugar que ahora habitas.  
¿Y el Fuego? El Fuego dentro de tu alma,  
no el de las armas, sino el de la zarza ardiente.*

*Penetro en ese Fuego, me uno a él.  
Con reflexión y pasión  
se construyen la nación y la escritura.*

### **Bibliografía**

- BONILLA, A., “La biografía como género filosófico: construcción de subjetividad, memoria y responsabilidad”, *Stromata* Año LXIV- n° 1-2, Enero-Junio 2008, 39-52
- CASULLO, N., “Fragmentos de memorias, la transmisión cancelada”, GUELERMAN S. (comp.) (2001), *Memorias en presente. Identidad y transmisión en la Argentina posgenocidio*, Norma, Buenos Aires, 252-253
- CHARTIER, R. (1996), *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Manantial, Buenos Aires
- CHARTIER, R. (2007), *La historia o la lectura del tiempo*, Gedisa, Barcelona
- COMISIÓN NACIONAL SOBRE LA DESAPARICIÓN DE PERSONAS (1985), *Nunca más*, EUDEBA, Buenos Aires
- DE CERTEAU, M. et F. ROUSTANG (1967), *La solitude. Une vérité oubliée de la communication*, Desclée de Brouwer, Paris
- DE CERTEAU, M. (1982), *La fable mystique I. XVI-XVII siècle*, Gallimard, Paris
- DE CERTEAU, M. (1990), *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Gallimard, Paris [traducción al español: *La invención de lo cotidiano. I) Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México 2007]
- DE CERTEAU, M. (2006), *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires
- DE LA PEZA M. C. (coord.) (2009), *Memoria(s) y política: experiencia, poéticas y construcciones de nación*, Prometeo, Buenos Aires
- DOSSE, F. (2007), *La apuesta biográfica. Escribir una vida*, PUV, Valencia
- DOSSE, F. (2009), *Paul Ricoeur y Michael de Certeau. La historia: entre el decir y el hacer*, Nueva visión, Buenos Aires
- FABRE, P.-A. (2008), “Torture et vérité », AA. VV., *Penser l'impensable, autour de Jacques Le Brun*, Le Genre Humain, Paris
- KAUFMAN, A., “Los desaparecidos, lo indecible y la crisis. Memoria y ethos en la Argentina del presente”, FRANCO M. y F. LEVIN (comp.) (2007), *Historia*

- 
- reciente. *Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Paidós, Buenos Aires, 235-236
- MARIÑO, M., «Las aguas bajan turbias: política y pedagogía en los trabajos de la memoria», PINEAU P., M. MARIÑO, N. ARATA y B. MERCADO (2006), *El principio del fin. Políticas y memorias de la educación en la última dictadura militar (1976-1983)*, Colihue, Buenos Aires, 121-176
- MEMORIA ABIERTA (2009), *Memorias en la ciudad. Señales del terrorismo de estado en Buenos Aires*, EUDEBA, Buenos Aires
- MORIN E. (2007), *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona
- OBERTI, A., “Memorias y testigos, una discusión actual”, DE LA PEZA M. C. (coord.) (2009), *Memoria(s) y política: experiencia, poéticas y construcciones de nación*, Prometeo, Buenos Aires, 67-86.
- PERNASETTI, C., “Acciones de Memoria y Memoria colectiva. Reflexiones sobre Memoria y acción política”, DE LA PEZA M. C. (coord.) (2009), *Memoria(s) y política: experiencia, poéticas y construcciones de nación*, Prometeo, Buenos Aires, 41-63.
- RICŒUR, P. (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
- SARLO, B. (2005), *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires
- SARTRE, J.-P (2002), *Muertos sin sepultura. El diablo y Dios*, Losada, Buenos Aires
- VALLINA, C. (2009), *Crítica del testimonio. Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*, Beatriz Viterbo Ed., Rosario
- VEZETTI, H. (2009), *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires

## **Las religiones y los pueblos latinoamericanos**

### ***Culturas populares e Identidades Religiosas Latinoamericanas: Una aproximación en los sectores populares del Gran Buenos Aires***

Aldo Ameigeiras<sup>106</sup>

*El presente trabajo se propone presentar algunos de los aspectos centrales que caracterizan los procesos de afirmación y replanteo de identidades religiosas en los sectores populares Latinoamericanos a partir de llevar a cabo una aproximación a sus manifestaciones en los sectores populares del Gran Buenos Aires. Una situación en la cual en contextos fuertemente determinados por la desigualdad social y la pobreza a la vez que caracterizados por importantes cruces y flujos culturales se destacan no solo la búsqueda de identidades religiosas sino también los procesos de recomposición de las mismas a través tanto del pasaje de identidades cerradas a identidades abiertas como también de procesos de autonomización e individuación de las creencias.*

#### **Introducción :**

Los procesos de reafirmación y replanteo de las identidades religiosas en Latinoamérica están insertos en el marco general de las transformaciones socio económicas, políticas y culturales que atraviesan toda la región. Un conjunto de acontecimientos cuyas implicancias no solo han producido cambios materiales en la organización social sino también en el tejido y la urdimbre cultural de la sociedad. Las religiones, en cuanto constituyen “sistemas de sentido” producen modalidades diversas de “ver la realidad” conformando “uno de los lugares sociales importantes para la definición de la

---

identidad de personas y grupos”.<sup>106</sup> Sin embargo, si las identidades colectivas en general se han visto afectadas por las transformaciones de fin de siglo, más aún las identidades religiosas, generándose nuevos fenómenos, tanto a nivel de las creencias como de las instituciones.

Situaciones en donde conjuntamente con los replanteos de identidades se han generado profundas crisis de los mapas referenciales vinculados tanto con la trama de sentidos como con la memoria colectiva y en cuyo contexto ha emergido la relevancia de las identidades religiosas de los actores sociales en cuanto instancias relevantes vinculadas con las identidades sociales. Identidades que han transitado también por momentos de mayor o menor relevancia pero que de una manera u otra han permanecido y gravitado en la vida cotidiana de los sujetos. Una aparición renovada de las identidades religiosas en éste momento histórico que llama la atención de muchos observadores, en cuanto las mismas se constituyen en instancias que es necesario considerar adecuadamente para un abordaje integral de la problemática social. Un tipo de afirmación que sin embargo no implica desconocer la variedad de identidades presentes en la vida de los individuos en sociedades complejas como las actuales en donde si bien las identidades religiosas ya no poseen el carácter predominante que tenían anteriormente, conforman sin embargo un eje referencial clave en el despliegue de la vida cotidiana. Identidades religiosas que aparecen así acompañando manifestaciones populares, imbricándose con prácticas de los movimientos sociales, reinstalando tradiciones en los grupos migrantes, constituyendo instancias referenciales y de reconocimiento que otorgan sin duda un “plus” de sentido en la cotidianidad de los sujetos en su vida cotidiana, pero también articulándose con expresiones políticas. Identidades religiosas presentes en las fuertes pujas de poder que las instituciones religiosas despliegan en la sociedad pero Identidades que implican un sentido y un nosotros compartido vinculado con lo denominado como religioso, estrechamente relacionado con una trama socio cultural y con distintos movimientos históricos en que se ha desplegado las misma.

Una situación que en el caso de América implica considerar tanto la singularidad de las religiones de los pueblos originarios como el aporte de las religiones afroamericanas, la gravitación y establecimiento hegemónico del catolicismo, como la múltiple presencia de expresiones pentecostales o la fecundidad del universo simbólico presente en las múltiples expresión de la religiosidad y los cultos populares. Requiere especialmente tener en cuenta la diversidad de universos simbólicos religiosos que manifiestan tanto instancias de mantenimiento y resistencia de identidades como de recreación y resemantización. Identidades religiosas que emergen en las distintas expresiones de lo popular como en sus articulaciones con lo masivo, atravesadas plenamente por el proceso de secularización en la sociedad actual y que expresan la manera en que los pueblos Latinoamericanos explicitan sus vinculaciones con lo sagrado.

En ésta oportunidad nos interesa focalizar nuestra atención en los sectores populares del Gran Buenos Aires. Sectores sociales insertos en el área de conurbación más importante de la Argentina y una de las más grandes de Latinoamérica en donde convergen distintas corrientes poblacionales y se explicita una diversidad de cruces culturales. Un ámbito en relación con el cual emergen una serie de interrogantes relacionados tanto con la singularidad del proceso de transformación de la cultura popular en dicho ámbito territorial del Gran Bs. As. como sus implicancias en relación a las identidades religiosas y las características que adquieren las mismas en el seno de fuertes procesos de globalización e

---

hibridación cultural. De allí una serie de preguntas a las que trataremos de encontrar respuestas. ¿Cuál es la relación entre las culturas populares y las identidades religiosas? ¿Cómo se relaciona la misma con el proceso de secularización? ¿Qué características adquieren las nuevas identidades?

De ésta manera en el presente trabajo abordaremos tres momentos en particular. En primer lugar tendremos en cuenta las características y gravitación de la cultura de los sectores populares respecto a las identidades religiosas: En segundo lugar nos detendremos en la singularidad de las identidades religiosas en la actualidad para abordar finalmente el pasaje de identidades religiosas cerradas a identidades religiosas abiertas.

### **I. La cultura de los sectores populares**

Abordar las identidades religiosas de los sectores populares nos conduce necesariamente a considerar las características de las culturas populares y sus profundas implicancias en la religiosidad. Es que es precisamente en el marco de la trama socio cultural y la singularidad de las matrices culturales que se conforman las diversas modalidades de creencias y de prácticas sociales y simbólicas que acompañan las mismas. Una trama de significados compartidos por los sectores populares donde gravita tanto la presencia de tramas e imaginarios vinculado con la memoria colectiva como matrices culturales desplegadas históricamente junto a las nuevas configuraciones de sentido presentes en la sociedad. Pero una trama también caracterizada por su carácter dinámico, por los cruces culturales y las distintas manifestaciones de la hibridez cultural, por la mezcla de universos simbólicos como por la existencia de creencias por mucho tiempo “deslegitimadas” o “invisibilizadas”. Estamos haciendo alusión a una diversidad de prácticas y de cultos que por su carácter alternativo a la religiosidad dominante establecida en forma “unánime” en la sociedad, como por su sustento popular sufrió instancias de persecución y marcada descalificación.<sup>106</sup>-Situaciones en donde el costo de asumir y tener otra identidad religiosa, fue pasando de momentos fuertemente gravosos y condenados a instancias de tolerancia “relativa” a momentos de mayor tolerancia hasta llegar a la actualidad con la plena vigencia de la libertad de culto y un fuerte pluralismo religioso. Una situación que sin embargo no excluye la existencia de descalificaciones y prejuicios como también la carencia de una plena igualdad religiosa.

Se trata de una diversidad de expresiones religiosas que en un nuevo marco de desregulación y legitimación emergen con fuerza inusitada. Una trama en donde la hegemonía de la cultura masiva y la capacidad de los medios de producir y hacer circular sentido, se enfrenta con la múltiples mediaciones comunicativas de la vida cotidiana, constituídas también ellas en ámbitos productores de sentido. Debemos tener en cuenta las implicancias de las crisis que han afectado las relaciones sociales y el mundo del trabajo, y que hicieron eclosión especialmente hacia fines del década del 90, deteriorando marcos referenciales y soportes claves para la supervivencia en un momento de emergencia de nuevas subjetividades y de fuertes recomposiciones identitarias.

Es en ese marco de recomposición que se agudiza la relevancia de las matrices culturales presentes en las culturas populares y en el marco de las mismas de las identidades religiosas, como fuentes dadoras de sentido que, de una forma u otra inciden o gravitan en los procesos de reconocimiento e identificación que llevan a cabo los actores sociales. El caso del Gran Buenos Aires que nos ocupa en ésta oportunidad conforma una ámbito

---

sumamente interesante para analizar desde la perspectiva de su trama cultural. Se trata del conglomerado urbano más importante del país con una enorme heterogeneidad poblacional y la presencia de fuertes corrientes migratorias provenientes tanto de otras provincias argentinas como de los países limítrofes. En nuestros trabajos acerca de los migrantes santiagueños<sup>106</sup> como también hemos podido observar en otros grupos de migrantes Latinoamericanos como los bolivianos y paraguayos<sup>106</sup>, encontramos la existencia de una diversidad de fiestas populares, devociones y celebraciones vinculadas con expresiones simbólicas religiosas generadoras de procesos tanto de posicionamiento como de afirmación identitaria en manifestaciones que posibilitan instancias de fuerte reconocimiento social. Así lo religioso emerge constituyendo sentidos en forma estrechamente vinculado con múltiples acontecimientos presentes en la vida cotidiana de los creyentes<sup>106</sup>. Lo religioso aparece como un recurso simbólico unido a su bagaje cultural que se articula con una diversidad de prácticas sociales factibles de ser desplegadas en el medio urbano y que contribuyen a replantear y consolidar su identidad social en los ámbitos territoriales.

Es en dicha trama cultural de los sectores populares en donde las creencias religiosas conforman una instancia relevante, tanto por su vinculación con las tramas culturales como por la fluidez, la sincretización y los procesos de mestizaje que caracterizan dicha área del conurbano bonaerense. Una situación posibilitada por la porosidad de los universos simbólicos en un contexto en donde los sujetos reproducen, replantean y resignifican sentidos. Culturas populares que constituyen claramente el horizonte simbólico del grupo en el que emerge la relevancia de lo religioso.<sup>106</sup>

## II Identidades religiosas y secularización

**Las identidades religiosas se generan y recrean en los sectores populares, a través de procesos en los cuales existe, como hemos señalado, tanto una fuerte gravitación de la memoria colectiva como de recreación y recomposición de universos simbólicos. Es que en contextos de fuerte crisis social, la crisis de las identidades personales, enmarcadas en la crisis de las identidades colectivas, posibilita la construcción de nuevas identidades, a la vez que incrementa en dicho contexto, la relevancia de las identidades religiosas.”<sup>106</sup> Identidades que aparecen como un recurso permanente frente a las dificultades y problemas de la vida cotidiana de los sujetos, que se construyen y reconstruyen acorde a los cambios y transformaciones que los sujetos experimentan en su vida cotidiana tanto en vinculación con sus matrices culturales, como en relación a una diversidad de tramas simbólicas y comunicativas que se despliegan cotidianamente en el tejido social. De esta manera la consolidación de identidades religiosas tradicionales como la recomposición de nuevas se da en el marco de un proceso cuya importancia se ha incrementado en un contexto de ruptura del monopolio católico y de fuerte explicitación del pluralismo religioso. Es evidente que las identidades religiosas en Latinoamérica ya no constituyen el referente único (ni las instituciones religiosas poseen el predominio ni la gravitación que tenían en la vida social y política) sin embargo, lejos de declinar o de desaparecer como profetizaban algunas teorías ya superadas de la secularización sigue demostrando su vitalidad y relevancia en la vida de los sujetos y los pueblos. Una vitalidad que se explicita tanto en la persistencia y recomposición de viejas identidades como en la emergencia de nuevas. Al respecto resulta interesante considerar las singularidades del proceso de secularización en el contexto Argentino y en los**

---

sectores populares en particular. Una singularidad que no solo no implica la desaparición, ni el desplazamiento de lo religioso, sino la consolidación de identidades tradicionales junto a la adquisición de nuevas modalidades y formas de creencia en una sociedad que no solo se encuentra atravesada por las transformaciones que acompañan el comienzo del nuevo siglo, sino que ha sufrido a su vez profundas erosiones del tejido social. Estamos haciendo alusión a situaciones generadas como resultado tanto de las políticas represivas de la dictadura, como de las políticas neoliberales y sus secuelas de exclusión social y pobreza cuyas implicancias atravesaron tanto la trama social como cultural. Sin embargo al observar los guarismos existentes sobre la creencia en Dios como sobre otras creencias del universo religioso, nos encontramos con un 91 % de habitantes que se declara creyente<sup>106</sup>. Un guarismo que en regiones como las del NOA o el NEA alcanza el 98,4% y 97,3% respectivamente. Una situación que nos habla de la persistencia y vitalidad de lo religioso presente en la cultura y la sociedad y acompañada por la importancia e de la creencia en Jesucristo, el Espíritu Santo, la Virgen María, la energía o los santos. Resulta interesante observar a su vez como, si bien el catolicismo constituye claramente la religión mayoritaria de la población ha dejado de ejercer el monopolio simbólico o de constituir el parámetro fundamental de legitimación de las creencias. Al respecto debemos tener en cuenta dos instancias; Por un lado la gravitación del cristianismo que atraviesa de pleno las creencias manifestadas por los creyentes y por el otro la necesidad de considerar como las manifestaciones de los creyentes de determinada creencia no se acompaña sin embargo de prácticas y formas relevantes de asistencia al culto. Una instancia perceptible en los guarismos que señalan como un 76% de los creyentes no asistentes regularmente o lo hacen en forma escasa al culto que se acompaña a su vez de los guarismos que expresan como un 61,5 % de los creyentes se relacionan por propia cuenta con Dios, más allá de las instituciones. Una situación que nos habla de un marcado proceso de desinstitucionalización de lo religioso, propio del despliegue del proceso de secularización, o que lejos de implicar una disminución de las creencias, como hemos observado, se acompaña tanto de procesos de consolidación como de recomposición de las mismas, especialmente en los sectores populares de la población. En este punto es fundamental poder observar esa “transformación” de la modalidad de creencia a la que nos referimos, resultado tanto de la caída de universos simbólicos hegemónicos que establecían la “legitimidad” o ilegitimidad de las creencias como de la mayor fluidez y circulación de las mismas en un contexto de complejas relaciones entre lo global y lo local. Una secularización partícipe de procesos de individuación y autonomización pero inserta en las peculiaridades de las modernidades Latinoamericanas en las cuales la gravitación de la trama cultural constituye un aspecto *fundamental* a considerar. El notable incremento en nuestro país de la llamada religiosidad difusa (un 11 %) que aparece como una de los guarismos más relevantes luego de la adscripción al catolicismo, alude a su vez al proceso al que venimos haciendo referencia que nos habla de la forma que los actores sociales construyen la religiosidad a “su manera”.

### III. De identidades religiosas cerradas a identidades religiosas abiertas

Es en este punto en donde nos encontramos con uno de los aspectos más interesante que nos interesa compartir con los lectores. Estamos hablando de

---

**identidades religiosas que, lejos de atrincherarse en los universos simbólicos propios de cada religión o de cada construcción de creencias, avanzan hacia una dinámica de movilidad y apertura que acompaña los procesos de pluralismo religioso existente. Identidades conformadas sobre las base de tradiciones religiosas pero que se recrean y recomponen incorporando nuevos simbolismos y prácticas sociales que conforman un recurso simbólico que otorga un “plus de sentido” fundamental en la vida de los sujetos en sectores populares. Identidades religiosas que se explicitan vinculadas en forma mayoritaria con una cultura cristiana pero que se despliegan en una diversidad de creencias y pertenencias, desde el catolicismo popular hasta el pentecostalismo, desde las religiones afrobrasileñas hasta las neocristianas, desde los cultos populares hasta las distintas formas de religiosidad difusa. Un amplio espectro de manifestaciones que aluden a la existencia de una religiosidad popular dinámica, vital y presente en la realidad social en el marco de un campo religioso abierto que posibilita no solo la multiplicidad de creencias y expresiones religiosas sino también la puja entre las mismas en un ámbito con una presencia múltiple de bienes simbólicos. Un ámbito en donde, como señala C. Parker no solo se dá el pasaje de identidades religiosas cerradas a identidades religiosas abiertas sino también “una dinámica de producción de símbolos y signos abiertos” en la cual las identidades religiosas articulan tanto tradiciones consolidadas como marginadas y en lo cual el ámbito local posibilita distintas instancias de “autoproducción religiosa”.**

#### **A manera de reflexión final**

A manera de reflexión final nos interesa señalar algunas afirmaciones como hipótesis de trabajo y planteos motivadores para futuras investigaciones. Así no solo hemos considerado la relevancia de la vinculación entre las culturas populares y las identidades religiosas sino a su vez reafirmado el carácter inescindible de dicha relación en Latinoamérica explicitando como, la singularidad de las culturas populares a la vez que la heterogeneidad y mestización de universos simbólicos constituye un terreno fértil para dicha emergencia identitaria.

Una emergencia identitaria religiosa que otorga un carácter singular al proceso de secularización que atraviesan nuestras sociedades Latinoamericanas en cuanto los procesos de individuación y desinstitucionalización de creencias aparece acompañados tanto por la relevancia de los universos simbólicos religiosos como por la persistencia y recomposición de las modalidades de creencia y en donde el carácter de las nuevas identidades religiosas constituye claramente el aspecto clave a tener en cuenta. Nos referimos a la existencia de “identidades religiosas abiertas”, que no solo permiten construcciones religiosas “a la manera” peculiar de los sujetos creyentes, sino que posibilitan la fluidez de universos simbólicos y agudiza su carácter de recurso simbólico fundamental en contextos marcados por problemas y dificultades de todo tipo. (Larrain, 2003)

Identidades religiosas abiertas que facilitan los cruces culturales y la relevancia de los procesos de interculturalidad a la vez que en el marco de las culturas populares constituyen además de un recurso simbólico fundamental para los actores sociales, una instancia interesante desde donde abordar el conocimiento de la realidad social.

---

## ***Bibliografía***

- Ameigeiras Aldo (1996) “Religiosidad Popular” en J.Soneira y otros – Introducción a la Sociología de la religión – pp. 187-220- Edit. Docencia
- Ameigeiras Aldo ( 1992) “ Cultura y religiosidad-El entramado socio-cultural de una Fiesta santiagueña en el Gran Bs. As. “ – Stromata – pp.409/417-Diciembre 1992
- Bourdieu Pierre ( 1979) “Genése et structure du champs religieux/ Revue Francaise de sociologie, XII / pp.295/334
- Cardoso de Oliveira,R(1996)Identidade,etnia e estrutura social”,Sao Paulo,Pioneira Edit.
- Parker C ( 1993) “Otra lógica en América Latina/ Religión popular y modernización capitalista / FCE/
- Larrain J – Identidades religiosas, secularización y esencialismo católico en América Latina- pp-220-247- en Manuel Antonio Garreton-America Latina:un espacio cultural en el mundo globalizado- C.A.Bello-Santafe de Bogotá

### ***Fiestas de “africanos” en el afro-umbandismo del río de la Plata***

Luis Ferreira

#### **Resumen**

Se describen y analizan aspectos del ritual de Caboclos Africanos en la Umbanda de Montevideo y su expansión en Buenos Aires, mostrando su relación con el candombe, una práctica cultural de matrices africanas; el análisis apunta a un proceso de reelaboración del ritual a partir de elementos históricos locales. Un tal proceso tiene, por antecedente, la tendencia en Brasil a la imaginación mítica de las casas de Umbanda, con la regionalización y la actualización de tipos sociales en los rituales de Caboclos y otras entidades. Lejos de hallarse en un vacío social, esta tendencia se haya imbricada en la relación asimétrica entre los sectores menos favorecidos de la sociedad y los sectores de mayor poder. Sugeriré que en la configuración de elementos simbólicos de los rituales de Caboclos Africanos en la Umbanda del Río de la Plata puede advertirse un proceso similar al brasilero de incorporación simbólica y de dramatización, en el caso, de los afro-descendientes como sector históricamente marginalizado y estigmatizado en la sociedad nacional uruguaya.

---

#### **Introducción**

En esta ponencia presentaré una descripción y análisis introductorios de algunos aspectos novedosos del sistema religioso del Umbandismo en la región del Río de la Plata, donde entidades denominadas Africanos o Caboclos Africanos<sup>106</sup> han recibido destaque, nuevos significados y sentidos en los rituales de Umbanda Cruzada o Afro-Umbandismo. Mostraré cuánto vienen estableciéndose algunas aproximaciones con la tradición carnavalesca del candombe de los sectores populares negros de Montevideo. Mi intención, en el marco de las teorías antropológicas sobre el cambio cultural y la construcción social de sentidos y significaciones, es examinar este proceso de transformación y de reelaboración ritual, analizando algunos de los elementos que aparecen centralmente en las creencias y rituales de las entidades llamadas Africanos. Estas innovaciones se presentan en las casas que practican la Umbanda Cruzada en Montevideo y también en Buenos Aires, como advierte Alejandro Frigerio (2010), como parte de una tendencia relativamente reciente a la uruguayización. Se trata de un proceso de incorporación y de dramatización de las condiciones sociales de los afro-

---

descendientes, socialmente racializados como negros, históricamente marginalizados e invisibilizados en las representaciones sociales de ambas sociedades nacionales.

Las investigaciones realizadas en Brasil, como la de Lísias N. Negrão, han venido señalado en el Umbandismo una tendencia a una constante reelaboración e imaginación mítica. En las llamadas *terreras*, casas donde se realizan los rituales en las religiones afro-brasileras, nuevos mitos son producidos en torno a las entidades llamadas Bahianos (alusión regional al estado de Bahía, sede del Candomblé), además de los tradicionales Caboclos (asociados a entidades amerindias con poderes ctónicos), Exús (entidades trickster asociadas a un concepto de intermediación, ambigüedad y liminaridad), Pretos-Velhos (Negros Viejos, asociados al sufrimiento en la esclavitud), y Crianças (niños), los cuales “moralizados o no, continúan vigentes” (Negrão, 1996: 252, trad. L.F.). También en este sentido, en el caso del Umbandismo en el propio estado de Bahía, Jocélio T. dos Santos observa una tendencia a la regionalización y a la actualización social durante los rituales de los llamados Caboclos y Exús como factores que hacen comprensible un proceso de cambio continuo y caracterizable por su fluidez:

“Hay nombres como Caboclo Caipora ..., [Caboclo] Maruyo ..., etc., que se explican como signos de regionalismo brasileiro. El Caboclo sería así una de las variantes canónicas ... del sistema religioso afro-bahiano, en el cual hay ... diversas combinaciones, asimilaciones e integraciones, mezclando varias referencias culturales, a partir de un campo de significaciones abierto a procedimientos analógicos y comparativos.” (Santos, 1995: 146; trad. L.F.)

Este proceso, comprendiendo “diversas y variables combinaciones, asimilaciones e integraciones”, no parece producirse en cualquier dirección. Sobre todo, aspectos de moralización y de la doctrina del Umbandismo estarían en juego en el proceso de producción y de reproducción mítica.

En efecto, entidades que corresponden a aspectos morales del cotidiano de los sectores sociales más populares, alejados de la moral y de la doctrina idealizados en el Umbandismo, son los que reciben la mayor adhesión de los fieles, puesto que son considerados entidades potentes que ofrecen prototipos morales del cotidiano. Es decir, hay un proceso por el cual van siendo moralizados los mitos y comportamientos de las entidades más antiguas, mientras que por otro lado son creados nuevos mitos y entidades, aún no plenamente moralizados. De acuerdo a Negrão, esta creación respondería a la necesidad de sustituir a los primeros en sus funciones:

“... no es sin razón que Zés Pilintras, Bahianos y Marineros, al lado de los Exús y de las Pombas-Giras menos adoctrinados, tienen la preferencia [de los concurrentes] en las terreras. Son ellos que mejor expresan los anhelos y necesidades de su clientela afligida y carente” (Negrão, 1996: 252; trad. L.F.).

De acuerdo al análisis que propone José Jorge de Carvalho, esta expresión de ansiedades y de necesidades no se encuentra de modo alguno en un vacío social sino que se haya imbricada en el tejido social más amplio, caracterizado por relaciones asimétricas entre los sectores menos favorecidos de la sociedad y los segmentos de mayor poder:

“Sus espíritus dramatizan entonces muy directamente la forma en cómo los participantes son vistos por los segmentos de mayor poder dentro de la sociedad recifense [de la ciudad de Recife, capital del estado de Pernambuco, en el nordeste de Brasil], impregnados de valores clasistas y de prejuicios morales:

---

marginales, sin compostura, inmorales, anárquicos.” (Carvalho, 1990: 137; trad. L.F.)

En el ritual y en el mito, por lo tanto, esas nuevas entidades reflejan e invierten así el signo de estereotipos y estigmas que los sectores sociales populares reciben de los dominantes.

Para el caso de Uruguay y de Argentina sugeriré en esta ponencia un proceso similar de incorporación y de dramatización de las condiciones sociales de un sector social históricamente marginalizado en las sociedades nacionales: los afro-descendientes y la práctica del *candombe* en carnaval. Justamente, por su condición social liminal, su presencia en el cotidiano y en el carnaval proveyendo de riqueza de símbolos, pasa a ser considerada potente en términos rituales, siendo absorbida en el ritual de los Africanos. Símbolos como el tambor de *candombe* asociados a lo “negro” y a “África” en el carnaval uruguayo son potentes en el imaginario de Montevideo, proyectándose también en el de la cercana Buenos Aires, difundiéndose los Africanos en las casas de Umbandismo en Buenos Aires como parte de la mencionada tendencia reciente a la uruguayización.

Como parte de esa tendencia se encuentran incorporadas frecuentes diferenciaciones fonéticas en el habla de los afro-uruguayos de sectores populares, que me llamaron la atención en el trabajo de campo. Se trata de un conjunto de variaciones fonéticas respecto al castellano rioplatense tales como: supresión de la consonante doble en “ct”, “cl”, “pt”, “cs”, “fr” en trayeto por trayecto, cótel por cóctel, caboco por caboclo, aceto por acepto, relash por relax, aficano por africano. Otras variantes percibidas fueron de inserción epentética de “m”, o de desplazamiento, especialmente de la “r” para la “l”: trompezón por tropezón, comisería por comisaría, tambó o tamból por tambor, aflicano por africano.<sup>106</sup> En lo que aquí concierne mi interés es en destacar la fonética *caboco* por caboclo, y sobre todo, las dos acepciones de *aflicano* y *aficano* por africano, que es como también se utiliza más frecuentemente en Buenos Aires.<sup>106</sup> No obstante, utilizaré en este artículo la ortografía de la norma del castellano, salvo en los casos de citación textual.

Metodológicamente, realizaré una aproximación a los elementos del imaginario popular, o mito-historias, que refieren en Uruguay a los afro-uruguayos del *candombe* y a sus condiciones sociales en particular. Utilizaré también material historiográfico y etnográfico brasilero y propio, recolectado durante trabajos de campo que realicé en grupos carnavalescos de *candombe* (*comparsas*) y en las fiestas de las entidades denominadas Africanos en tres casas de religión que practican la Umbanda Cruzada en barrios populares de Montevideo, respectivamente el Cerro, Piedras Blancas y Manga.

La casa en el barrio Piedras Blancas, realiza principalmente rituales en Batuque, en torno a las entidades denominadas Orixás; en forma separada realiza rituales en Umbanda donde se destacan precisamente las entidades llamadas Caboclos Africanos, además de Ciganas (gitanas) e incluyendo al Exú como un Caboclo más; con menor frecuencia, también se realizan rituales en un tercer sistema llamado Quimbanda en torno a un conjunto de entidades englobadas como Exús. Mientras tanto, las otras dos casas de religión efectúan rituales en Umbanda a las entidades Caboclo (incluyendo muy excepcionalmente a Exú como un tipo de Caboclo), donde cobran especial importancia las entidades llamadas Africanos. Una de estas casas está vinculada a una matriz que migró en la década de 1970 al Conurbano de Buenos Aires, donde fundó una casa de Batuque y Umbanda en el Partido de San Miguel; las jefas de ambas casas intercambian visitas anualmente.

---

Todas estas casas se legitiman con las mismas genealogías de iniciación a mediados del siglo XX en el Umbandismo (conocida como línea de Caboclos) por un lado, y en el Batuque (conocido como Nación, o línea de Santo, equivalente desarrollado en el sur de Brasil del más conocido Candomblé del estado de Bahía). Por la primera línea, la genealogía remite a la fallecida Mãe Teta, en la ciudad binacional Uruguay/Brasil de Rivera / Santana do Livramento; por la segunda, remite al también fallecido Pai João de Bará, de la ciudad de Porto Alegre, establecido en Livramento e iniciador a su vez de la Mãe Teta en el Batuque.

### **(1) La creencia en los Africanos: potencia mítica y de curación**

En entrevistas y conversaciones en el cotidiano de las casas de religión referidas, los fieles definen a los (Caboclos) Africanos como espíritus de poderosos hechiceros y curanderos africanos establecidos en América, conocedores de la herboristería y perseguidos por sus poderes. Una definición pública con este mismo significado había aparecido en la editorial del mensuario *Nuestra Umbanda*, publicado por un periódico capitalino de tiraje masivo, en junio de 1994. El editorial fue redactado por el (fallecido) Pai Armando Ayala, conocido autor y editor de libros en Montevideo sobre las religiones de matrices africanas e importante activista cultural religioso con programas de radio y organización de eventos de difusión pública del Batuque y del Umbandismo en las décadas de 1980 y 1990.

Este carácter de entidad poderosa atribuido a los Africanos, supuestamente temibles por sus hechicerías, por su carácter de fiereza, su dominio y proximidad con la naturaleza, aparece en su caracterización narrada y simbolizado en las imágenes en el altar (denominado *congá*) de estas casas de religión: una figura en yeso pintado de un guerrero negro de pie, con el torso y las piernas al descubierto, parcialmente cubierto por un cuero de leopardo (fondo amarillo con redondeles negros) y con una lanza en una mano;<sup>106</sup> un leopardo o jaguar con una similar figura de Africano montado encima;<sup>106</sup> una máscara (no usada como tal) en yeso o en madera pintada en negro con marcas rojas representando “la máscara fiera de un hechicero” por medio de labios remarcados, círculos como ojos, trazos simétricos pintados en las mejillas (representando escarificaciones como marcas de status y de potencia mágica).

El origen referenciado en Brasil del poder de cura de los Africanos y una memoria de que fueron objetos de persecución por parte del Estado brasileiro son representaciones compartidas por los fieles con quienes conversé en Montevideo. Son coincidentes con el estudio de Lísias Negrão quien señala que en el proceso de medicalización en Brasil a partir de la virada del siglo XIX al XX,

“los milagros, las terapias de los curanderos, relacionadas a los conocimientos tradicionales sobre las hierbas y las raíces, o inclusive a concepciones religiosas, debieron ser combatidos y criminalizados” (Negrão, 1996: 62; trad. L.F.).

Por su parte entidades tradicionales, los Pretos Velhos, implican, como han señalado varios autores, una forma de memoria del pasado histórico de la esclavitud y el sufrimiento simbolizados en los ancianos africanos esclavizados, referidos por su procedencia en Angola, Congo, Cabinda, la región del Mina, o de Mozambique.

En comparación se podría entender a los Africanos como una inclusión social y simbólica, dentro del propio ritual Umbandista, de negros libertos o cimarrones con conocimientos y poderes de curación, perseguidos en el Brasil luego de la abolición de la esclavitud y, al parecer, hasta la primera mitad del siglo XX por curandería. Esta persecución habría tomado varias formas: el marco jurídico de la represión policial,

---

institucionalizada con la figura de ejercicio ilegal de la medicina, Código Penal de 1890 (Maggie *apud* Negrão, 1996: 44); las difamaciones y campañas en los periódicos de las prácticas de curanderismo, denunciadas por ejercicio ilegal de la medicina (Negrão, 1996: 430).

Estos estudios apuntan a que, si históricamente hubo el antecedente de la persecución a las prácticas religiosas de los sectores sociales negros en Brasil, después se suma otro objeto de persecución y estigmatización por parte del control del Estado y de los medios masivos. En efecto, las prácticas de salud de esos sectores subordinados debían deslegitimarse respecto al proyecto de medicalización e higienismo de las elites, como parte del proyecto de modernización eurocentrado y de emblanquecimiento de las sociedades nacionales. En esas persecuciones y campañas periodísticas, en Río de Janeiro y San Pablo, aparece la frecuente referencia a San Cipriano asociada con las nuevas entidades, los Africanos, al parecer antes de la difusión del Umbandismo en el estado de Río Grande del Sur y luego en Uruguay y Argentina.

Actualmente, las entidades de los Africanos concentran, según sus fieles, el poder de cura, dando “consulta” a la asistencia, inclusive a distancia cuando dan “pases” con sus manos a fotografías o a ropas de una persona enferma ausente; también aconsejan realizar ofrendas o “trabajos” específicos a los consultantes sobre asuntos amorosos. Esto ocurre ritualmente cuando hay fiesta para ellos, en el momento de la “caridad” – fase del ritual en que las entidades, paradas y alineadas, atienden individualmente los pedidos de la asistencia y realizan “limpieza con ‘pases” (gestos) corporales, especialmente de las manos. Aparece también aquí la semejanza con la entidad del Bahiano que, en algunas casas en Brasil, es considerado un especialista en curas, o en la resolución de conflictos amorosos, o inclusive en la solución de demandas (Negrão, 1996: 218).

Esta dimensión de poder de curación del Africano se encuentra relacionada a la figura del San Cipriano, y como veremos, tiene una historia de larga data en Brasil. En dos de las casas de Montevideo en consideración, sus jefas “incorporan”, en el ritual de Africanos, justamente al San Cipriano – lo denominan “São Cipriano das Matas” (del monte) – quien “trabaja” no sólo curando, sino también separando, desligando y cortando cintas con tijeras, simbolizando con las cintas el vínculo del consultante con aquello que lo aflige. En el plano colectivo, el “punto” (canción) de alabanza a la “llegada” del Africano en el ritual (que transcribiré más adelante) presenta una segunda parte contrastante, donde expresa en dos estrofas que se repiten:

“São Cip(r)iano, ele é Pai,  
ele é Rei, da falange do Af(r)icano”.

Sin más, la canción expresa que San Cipriano es una entidad (Pai) que se hace presente y es rey de la falange del Africano.

Esta asociación proviene sin dudas desde la Umbanda en Brasil. En la investigación de Jerusa Pires Ferreira, el pai-de-santo y estudioso carioca Fernandes Portugal provee una antigua referencia a “... la iglesia de los Negros, la de Uruguaiana, en Rio [de Janeiro], donde se entierran hermanos de cofradías negras, tiene la imagen de San Cipriano” (Pires Ferreira, 1992: 129; trad. L.F.). La antigua Iglesia de Nuestra Señora de la Lampadosa,<sup>106</sup> en la zona llamada Uruguaiana (actual estación de metro) cerca del centro de Río de Janeiro, fue sede de la hermandad homónima fundada en 1747, “en su mayoría por esclavos náufragos de la isla de Lampadosa en el mar Mediterráneo” como declara una placa en su interior. Cuando visité esta Iglesia en 1999, presidía al interior de la entrada un altar con una imagen de San Cipriano, junto a

---

Baltasar, “el Rey Congo”, patrón negro de esta iglesia,<sup>106</sup> y a otros santos populares. Cabe recordar que Río de Janeiro fue hasta 1870 el principal entre-puerto del Atlántico Sur en el tráfico de africanos hacia dentro de Brasil y hacia el sur y el Río de la Plata (Santos, 1995: 16) llegando a ser, hasta fines del siglo XIX, la ciudad con más africanos negros del mundo.

El antropólogo Arthur Ramos mencionaba, a fines de la década de 1930 – en una época en que las casas de religión o *terreras* se fueron llamando “Centros” y tomaban nombres de santos – a los Centros São Cipriano, São Jorge, São Jerônimo y otros, “donde se mezclan los cultos de las líneas nagô, jeje, angola, cabinda” (Ramos, 1942: 252). La popularidad del “Cipriano del Crucero de las Almas”, el “Viejo Cipriano”, el “Pai Cipriano”, hace que en las casas de Umbanda, según consigna Jerusa Pires Ferreira, “... se encuentren innumerables libros de San Cipriano más algunas variedades de estatuillas, hasta inciensos y jabones, con la figura y el nombre del santo antioqueño” (Pires Ferreira, 1992: 129). Esta autora concluye cuánto en este santo coinciden lecturas africanas, europeas y orientales de las nociones de brujería y de poderes sobrenaturales:

“... la línea 7, la línea africana, va a corresponder a San Cipriano. En el detalle fundamental de «africano» y en la recuperación de este santo están las nociones de brujería, poderes sobrenaturales, etc. Creo que es africano, a causa de la confusión con el otro santo africano de Cártago. Todas estas traducciones, orientales, europeas, negras, contribuyen para formar la gran figura que es el San Cipriano de Antioquia, tan vivo hoy como antes, en las esperanzas de los grupos en las márgenes de la cultura oficial” (Pires Ferreira, 1992: 130; trad. L.F.).

En varios libros conocidos entre los umbandistas en Brasil como *A Umbanda através dos Séculos*, de Aluizio Fontenelle en 1953, encontramos, una explícita jerarquía de las divinidades de la “Umbanda de la Corte de Aruanda” (Aruanda simboliza un más allá cercano y a la tierra mítica de origen, probable referencia a San Pablo de Luanda en África), divididas en siete líneas, cada una en siete legiones y éstas a su vez en siete falanges; la séptima es la “Corte de Ángeles y Serafines – Línea Africana de San Cipriano – Línea de la Magia” (Fontenelle, 1953: 134, 137). En 1974, el *Catecismo do Umbandista*, de Pompílio P. de Eufrazio, presenta esa misma definición de las siete líneas de la Umbanda entre las que destaca a la séptima, la Línea Africana, la cual tiene el cometido de “realizar la gran catequesis para la religión, de la cual son considerados grandes hechiceros, pues usan todos los rituales, teniendo como fin la practica del Bien”. Estos libros precedieron varios otros que popularizaron los sistemas míticos del Umbandismo en el sur de Brasil y en Uruguay, como la popular colección de libros de N. A. Molina, a la venta en ferias populares y locales de santería en Montevideo. Se encuentra en esta relación entre San Cipriano, Antioquia, Aruanda, y los Africanos, el poder de síntesis y de aglutinación simbólica, tanto en el plano sensorial como ideológico, que presentan estas religiones populares.

Por otro lado, en las denuncias de los periódicos de la época podemos ver descrito los elementos que esgrimieron las elites para reprimir al Otro interno de la nación, en la categorización de ilegalidad adjudicada a estos curanderos, en su demonización como hechiceros, o en su descalificación como “charlatanes”, asociadas todas estas categorías con la de negro como racialización de las categorías de relacionamiento social:

“... la acusación más frecuente era la de hechicería asociada a curanderismo, siendo la acusación aislada de hechicería también muy común, pero no la de curanderismo. La acusación de charlatanería o de ejercicio ilegal de la medicina

---

apareció en cinco casos. Según los diarios, se trataba de negros libertos o de esclavos, hechiceros dedicados a prácticas ilegales de cura; charlatanes, por lo tanto.” (Negrão, 1996: 45-46; trad. L.F.)

En particular, curanderos negros asociados a San Cipriano aparecen en una campaña periodística, publicada a partir del 7 de junio de 1910, en el diario conservador *O Estado de São Paulo*, con el título de “En el Reino de los Avivados”<sup>106</sup>, que continuó durante seis ediciones más a lo largo de ese mes y una al siguiente. La investigación de Lísias Negrão muestra en este sentido que,

“Esa campaña [periodística] hacía una serie de denuncias, especialmente contra el «Dr. Negro», curandero adepto de la «magia negra», que atendía en el Templo de San Cipriano, situado en la plaza General Osório.... Aunque el acusado era negro, el «Templo» no era una terrera de Macumba, no obstante algunos elementos africanos pudiesen ser identificados en el mismo ...” (Negrão, 1996: 51; trad. L.F.)

A la represión policial de las prácticas religiosas de los afro-brasileros, se sumó y actuó como legitimador la represión amparada en la denuncia de prácticas de curandería, persecuciones que aparecen simbolizadas en la asociación San Cipriano – Africanos en el Brasil, antes de la introducción de la Umbanda en Uruguay hacia mediados del siglo XX.

En Montevideo, algunas memorias de afro-uruguayos que recogí sobre prácticas de curandería en la década de 1960 y hasta mediados de la de 1980, refieren a artículos que aparecían en la gran prensa, en términos en todo comparables a los que documenta la historiografía en Brasil. Esto es, con reportes favorables a la actuación policial y al procesamiento jurídico por “ejercicio ilegal de la medicina”, así como la demonización generalizada de este sistema religioso bajo la categoría de “sectas”. A inicios de la década de 1990 algunas memorias de la juventud hacían referencia a prácticas de curanderismo en las décadas de 1940 y 50, al parecer independientes a la difusión del Umbandismo. En un caso inclusive, se recordaba de la niñez en 1960 un incidente en un “conventillo” de Montevideo, cuando una curandera afro-uruguaya fue llevada detenida en averiguación por la policía aunque luego soltada por falta de evidencias.

## (2) El ritual y fiesta de los Africanos

El carácter de entidad poderosa atribuido a los Africanos presenta otro lado, complementario con el expuesto, que es su carácter festivo y liminal. Examinaré ahora la dimensión ritual de estas entidades donde este carácter se manifiesta en la música, la danza, el comportamiento y la vestimenta.

Una parte central del ritual de Umbanda en las casas de Montevideo en consideración, es la denominada “roda [rueda] de Africanos”, caracterizable por la efervescencia colectiva desenvuelta en la danza y la música de percusión. Un aspecto que me llamó la atención fue que en los momentos de intensificación del ritual, reconocí en los tambores un patrón musical tradicional de la percusión del candombe afro-uruguayo de carnaval, denominado *repicado*, patrón que no se encuentra en el repertorio afro-brasileño del sur con el que he tenido contacto ni releva tampoco en los estudios etnomusicológicos sobre el mismo (Braga, 1998). Este patrón era especialmente tocado cuando cada entidad Africana danzaba frente a los tambores saludándolos.

Algunas diferencias pueden ser observadas en la respectiva práctica musical de las tres casas. En dos de ellas, lideradas por Mães, el patrón musical de Umbanda

---

(denominado *toque madre* por los músicos tamboreros) es tocado en uno de los tambores, mientras el *repicado* es tocado alternativamente en un segundo tambor. En contraste, en la casa liderada por el Pai, la culminación de cada cántico ritual de Africanos es marcada por una expansión en intensidad sonora y velocidad de la danza con dos o más tambores tocando el *repicado* en la forma vigorosa y de amplios movimientos de brazos que se acostumbra en las *comparsas* de carnaval de Montevideo cuando los *repicados* “llaman a subir” la velocidad e intensidad de la música (Ferreira, 2002).

La rueda comienza con la “llegada” de cada entidad, presentándose a través de la danza, la gestualidad y la palabra; la entidad “baja” en un fiel, acción que es promovida y enseguida festejada por la letra de un “punto” (canción ritual) anunciando que el Africano “viene llegando con su algarabía”:

“vem chegando vem chegando / o o ó, o ó  
vem chegando da Bahia / o o ó, o ó  
vem chegando o Af(r)icano / o o ó, o ó  
com sua algarabía / o o ó, o ó.”

Esta cuarteta se repite muchas veces mientras las entidades “van bajando” una a una.

Al final de cada repetición de la cuarteta se realiza un corte en la música. Junto con el último silabeo del coro, “o o ó - o ó”, un tambor hace un *repicado* para indicar el final sobre la última sílaba, en donde el coro y los instrumentos hacen silencio.

Enseguida, el músico de tambor más antiguo y el/la jefe/jefa de la casa, como solista vocal, inicia la primera frase de la cuarteta. Los tambores y los *agé* (maraca grande con semillas o cuentas en una malla externa) vuelven a tocar recién al final de la primera estrofa junto con la respuesta del coro. El corte o interrupción marca un carácter diferente a esta música y danza, en contrastante con cualquier otro “punto” (canción) del repertorio de Umbanda y de Batuque de estas casas. En los demás canciones rituales, el tamborileo se mantiene ininterrumpidamente durante cada canción, y su persistencia es entendida como elemento que facilita el pasaje al trance, referido como “hacer bajar el pai”.

Por otra parte, ese corte musical, manteniendo el tiempo de la ejecución, es una característica de muchas músicas populares de matrices africanas, como algunos *candombes* y *milongones* de las comparsas afro-uruguayas de carnaval, la *milonga* rioplatense en general, el *samba pagode* en Rio de Janeiro, la *conga* en La Habana, el *stomp* del jazz, entre otros. El corte provee sorpresa musical y puede dar lugar al destaque en este caso, junto con la parte vocal, del toque *repicado* para dar entrada a los demás tambores y *agés*. Es decir, un músico hace el *repicado* para indicar el cierre y él mismo, sobre el silencio del corte, vuelve con ese toque o una variante improvisada del mismo, para marcar el reinicio.<sup>106</sup>

El corte es un elemento que no sólo contribuye a marcar el carácter del ritual por su referencia a géneros musicales populares, sino sobre todo, porque por sí mismo contribuye al carácter festivo al generar sorpresa musical y permitir la improvisación, en vez de la persistencia y continuidad en las demás canciones del repertorio ritual. En este mismo sentido el silencio momentáneo de los tambores y de los *agé* deja en evidencia el bullicio de fondo de este ritual: gritos de exclamación de alegría, risas de los Africanos, donde expresan su carácter festivo y alegre; a la vez, manifiestan su potencia en los pasos saltados y sonoros (por los talones de los pies resonando en el suelo) con que “bajan” a este mundo en el cuerpo físico del fiel.

---

Otro aspecto concierne a un momento muy especial del ritual, cuando los Africanos danzan juntos la “Cadena de Bará”, sin cánticos y al son de un patrón de percusión, el denominado “toque de Nación” también llamado “toque yeyo” (jêje en la caligrafía portuguesa). Para orientación del lector, se trata de un patrón similar al denominado “Afro” en la música y danza populares en Montevideo, Buenos Aires y sur de Brasil. Los Africanos forman un círculo y se mueven en vaivén hacia su centro, extendiendo un brazo por vez y encontrándose; enseguida, en el mismo movimiento, retroceden y alejan hacia el borde del círculo; un movimiento de vaivén, una y otra vez simultáneamente todos juntos. Se trata aquí de prácticas rituales desplazadas del Batuque a la Umbanda, no sólo por el “toque yeyo” de los tambores, sino también por las formas gestuales y de la danza. En Porto Alegre, Norton Corrêa ha señalado que la danza de jêje, no muy frecuente, es muy distinta a la danza de los otros “lados” (naciones africanas). No obstante, se practica la “roda” consistente en un gran círculo de personas que danzan como en los otros “lados”, realizando los participantes todos una única coreografía (Corrêa, 1992: 53). Las genealogías dobles del Umbandismo en Montevideo y en Buenos Aires responden a ese “lado” por la iniciación de los fundadores con el Pai João de Bará, reconocidamente del “lado jêje”. La continuidad de los linajes, por otro lado, es una forma de dignificar la memoria de estos ancestrales, a la vez que de legitimación de los oficiantes en el presente.

Las entidades genéricamente llamadas Africanos tienen identidades específicas que refieren a su potencia como Arranca Nuvens (Arranca Nubes), Arranca Estrela (arranca estrella), Arranca Toco (arranca raíz de árbol). En el ritual de los Africanos se presentan también las entidades llamadas Bahianas que “bajan” en las fieles mujeres, si bien hay algunas “hijas de la casa” que pueden recibir un Caboclo Africano. Entre las Bahianas se distinguen las Meninas (Niñas). En cuanto los Africanos comparten las características generales de la categoría de los Caboclos varones – seres corajudos, fuertes y viriles – el ritual de los Africanos se configura con la presencia de las entidades femeninas de las Bahianas y por el carácter festivo de los primeros. En efecto, con la presencia de los Africanos parece producirse un aflojamiento de las reglas de conducta, imperantes en la gira de las otras líneas de Caboclos, y cierta licencia, evidenciada por su bullicio, sus carcajeos estrepitosos, y comportamientos seductores y de picardía: hacen provocaciones a las mujeres de la asistencia, miran de reojo descubriendo “intenciones ocultas” en algún asistente y hacen bromas luego al respecto.

Todo esto hace que los Africanos y su fiesta reciban la preferencia entre los iniciados y la asistencia a los rituales, manifestándose en la expectativa de las fechas y la intensidad y dedicación a los preparativos, configurando un cuadro comparable al de los denominados Bahianos, en el sudeste de Brasil (desde Río de Janeiro a San Pablo), del cual señala Lísias N. Negrão:

“El modo de ser de los Bahianos, relajado y jocoso, así como su forma familiar de comunicarse, además de su accesibilidad, los vuelve extremadamente populares. Después de los Caboclos, son ellos quienes más aparecen como guías destacados en las terreras, atrayendo clientes y simples asistentes.” (Negrão, 1996: 218-219; trad. L.F.)

La semejanza de los Bahianos en la Umbanda de Brasil, descritos por Negrão (1996: 217) con los Africanos en el Río de la Plata se presenta también en la indumentaria, vestidos con sombreros de paja, en general con el ala vuelta hacia abajo, si bien algunos dan vuelta una parte del ala hacia arriba como los Bahianos brasileiros. Las Bahianas

---

usan vincha blanca alrededor de la cabeza. Las Meninas llevan flores enganchadas en la vuelta de un pañuelo que envuelve toda su cabeza.

También distinciones lingüísticas aparecen como marcas rituales de identidad de los Africanos respecto a las demás entidades. En efecto, los Africanos y las Bahianas hablan en un “portuñol” más cercano al castellano uruguayo del norte,<sup>106</sup> en comparación con el portuñol de los Pretos Velhos y de los demás Caboclos. Similarmente, los Bahianos en la zona sureste de Brasil también se diferencian lingüísticamente, aunque en este caso, por las características nordestinas que toman (Negrão, 1996: 216).

Los Africanos toman vino tinto y se jactan cuanto más oscuro y de menor calidad sea; fuman charutos (habanos y habanillos o en su defecto cigarrillos de tabaco negro), que se convidan entre sí. A veces, uno de ellos trata de tomarse todo el vino de una “garrafa” (botella) hasta que otro lo descubre y hace pública su intención; entonces el primero es perseguido por los demás hasta que consiguen que la botella circule entre todos los Africanos presentes. También utilizan recipientes especiales de cuero, objetos de uso ritual denominados *botas*, – otro elemento regional – de donde toman el vino. Los Africanos convidan a los músicos y a la asistencia con vino y tabaco – “¡bebe tres golos!”, “¡pita!” – y desafían y hacen chanzas con la reacción del convidado por la pésima calidad del vino, o las dificultades para tomar de la “bota”, o lo espeso y fuerte del humo del tabaco: todo es motivo de su jolgorio y diversión. También pueden invitar a tocar en su tambor cuando tienen uno en mano (se trata de tambores ornamentales, pequeños y livianos como para niños). Las Bahianas toman los vinos más claros o, si hay disponible, vino blanco dulce.

Las características del ritual de Africanos, provocadores, bromistas, con su fiesta de jolgorio y alegría, su indumentaria, su simultaneidad con las Bahianas como lado femenino, hacen aún más semejante la comparación con el ritual de los Bahianos en el sudeste brasileiro, como entidades de alegría y desacato: “siempre con sus sombreros típicos, juguetones y bromistas, provocan a las mujeres, de quienes gustan especialmente, y beben batida [jugo] de coco” (Negrão, 1996: 217). Una diferencia se presenta aquí con la bebida, atribuible no tan sólo a la disponibilidad regional sino, como veremos, a la simbolización operada: el vino tinto en vez de la cachaça (caña) y el jugo de coco.

Los Africanos, proclives a los eufemismos y hablar con adivinanzas, por su carácter bullicioso, bromista, seductor y astuto, los aproxima al carácter liminal de tricksters de los Exús. En una de las casas visitadas en Montevideo que no realiza rituales a los Exús, según los fieles el “lado más izquierdo” es justamente el de los Africanos: “es el lado más parecido a los Exú” me dice la Mãe, agregando “ya que no hacemos Exú”. Los Africanos son denominados “quimbandeiros” por sus poderes de hechicería africana, a la vez que perseguidos en Brasil y vinculados a los poderes mágicos del San Cipriano de las hermandades negras.

El carácter más extremadamente festivo y ostensivo del ritual de Africanos que pude observar fue en una de las casas de Montevideo en fiestas especiales realizadas los 24 de junio, día de San Juan en el santoral católico. Después de una fase ritual considerada como más sagrada – la llegada y el saludos a las entidades – fueron agregándose músicos que se encontraban entre los asistentes, munidos con instrumentos heterogéneos: pandeiros, grandes tambores surdo de samba carioca; mientras, tamborines de mano, pitos, triángulos, matracas, bongós, pequeños tambores de souvenir turístico, circulaban entre los fieles y asistentes de la casa y las entidades de los Africanos en el centro del espacio, puesto que a “los Af(r)icanos les gusta tocar

---

tambo(r)”. El Africano “bajó” en el Pai (sacerdote y jefe) de la casa tocando durante unos minutos una acordeona verdulera pequeña de la zona fronteriza y vistiendo un sombrero gaúcho también del sur brasileiro. Un músico trombonista, amigo e hijo de la casa, llegó con su instrumento luego de un servicio de orquesta y, vestido aún con el traje de banda azul oscuro y corbata, tocaba la melodía de los “puntos” con su trombón a vara. La fiesta creaba un ambiente de baile de carnaval, sin duda alguna.

Para finalizar el ritual de Africanos, se canta y danza un “punto” de despedida:  
“Áf(r)ica te chama, Af(r)icano vai embora,  
fique com ele Nossa Senhora”<sup>106</sup>

Esta fase de cierre del ritual es comparativamente tan prolongada (a veces hasta más) que las de apertura y las centrales del ritual, debido a que las entidades “no quieren irse”. En una de las casas, el Africano que “baja” en la Mãe es el último en “retirarse”, luego de acompañar y comprobar la retirada de los demás Africanos y Bahianas de la casa.

A partir de esta fase continúa la forma común de finalización de ritual de caboclos, con los cánticos de despedida y saludos al “congal” (altar), a la Mãe, a los músicos y entre los hermanos (fieles).

### (3) Análisis comparativo y conclusiones

La aglutinación y condensación de características sociales marginalizadas provenientes de Brasil – quimbandeiro perseguido, fiestero, bromista y seductor, bebedor – aproxima a Africanos y Bahianas a las características de liminaridad que han sido apuntadas en los Exús y Pombas-Gira, y como tales (“lado izquierdo”) son entendidos en las casas en donde estas otras entidades no son cultuadas. En los Africanos también son condensados símbolos como el leopardo, asociados con la idea de naturaleza y de potencia de la hechicería. El carácter de hechicero del Africano es representado en sus imágenes de fiereza de expresión facial, máscaras, simbolización del dominio y cercanía a la naturaleza: guerrero negro con su lanza montado sobre un leopardo o jaguar. Su africanidad aparece representada en un momento central del rito con la coreografía colectiva (Africanos y Bahianas juntos) del toque “yeyo” del Batuque de Nación, similar al que se conoce en la música popular como toque “Afro”. Asimismo, en el Africano se simboliza la categoría mítica del negro liberto y hechicero en contraste con los Pretos Velhos, que simbolizan al africano esclavizado y su sufrimiento.

Analizaré ahora los aspectos de “afro-uruguayización” de estas entidades y de su ritual a los que me he venido refiriendo. En términos generales, son incorporados símbolos centrales asociados en el imaginario dominante a la participación de los afro-descendientes en el carnaval uruguayo. El tambor como símbolo dominante en las comparsas de candombe; el *toque repicado* del candombe; el vino tinto; el carácter festivo; la semejanza con ciertos cuadros de candombe de la representación de un hechicero africano.

Distintos aspectos como patrones musicales, intensidad sonora y potencia corporal, efervescencia, tambor, vino tinto y carácter bebedor, apuntan hacia un mismo sentido racializado y de identificación afro-uruguayo en la entidad y el ritual del Africano. Pero si en estos aspectos hay una semejanza de familia compartida, en algunos de ellos se trata de una concreta incorporación al ritual de prácticas de performance musical. Es el caso del tamborileo intenso (expansión gestual e intensidad en el movimiento de brazos) y el sonido potente del *toque repicado* del candombe. La presencia de este elemento musical puede ser entendida sógnicamente como una

---

incorporación a un espacio religioso de un elemento tomado de un espacio secular, el carnaval, si bien cargado a su vez de signos de trance y de religiosidad en los músicos tamborileros que lo practican (Aharonián 1990; Ferreira 2002).<sup>106</sup>

La efervescencia colectiva, el bullicio y la intensidad sonora en las fiestas de los Africanos son condicionantes favorables para la inclusión de elementos musicales provenientes de fuera de los repertorios afro-brasileros de la Umbanda y el Batuque, como es el caso del patrón de repicado del candombe. Pero la inclusión de este elemento no parece ser arbitrario. Formando parte del repertorio musical en los grandes desfiles de carnaval, se trata de un elemento en la cultura carnavalesca de los sectores populares de Montevideo notorio por su potencia sonora y velocidad, y por su producción gestual a partir de movimientos muy amplios de los brazos, a la vez que interactuando (en términos de un juego) con otros tamborileros y los danzantes del candombe. En la fiesta de los Africanos en la Umbanda, la inclusión de este patrón contribuye a la efervescencia colectiva en el ritual, en particular la de los músicos y las entidades Africanos, así como en su mutua interacción. Constituye a la vez un signo y una manifestación de potencia sonora y corporal, asociando carnaval e identidad negra a la entidad del Africano.

En términos sociales, el conocimiento práctico de este toque en las casas de religión consideradas proviene, más que de una relación directa de las casas o sus jefaturas con las comparsas de carnaval, de la relación directa de algunos de los músicos tamboreros con grupos de tambores de las comparsas. Especialmente en una de las casas, varios de sus fieles participan de una comparsa del barrio vecino; los hijos de la Mãe, jefa de la casa, son los músicos tamboreros de la casa así como del grupo de tambores de candombe de ese barrio, siendo uno de ellos, por su destreza musical, jefe de tambores de la comparsa. En otra de las casas, para la fiesta anual de Africanos en junio así como en el aniversario del jefe de la casa, fueron invitados tres de los tamborileros afro-uruguayos más prestigiosos en el ámbito de las comparsas, participando con sus tambores de candombe de colgar y de tocar parados o caminando. En la tercera casa, su jefa era “madrina” de una comparsa de carnaval.

Los Africanos dramatizan su gusto por tocar y compartir con la asistencia sus tambores en la fiesta; similarmente, en las salidas de tambores de candombe en la calle, frecuentemente un mismo tambor es compartido con un amigo. En Uruguay, tanto para los afro-uruguayos como para la sociedad envolvente, el tambor ha sido históricamente un símbolo racializado de negritud. Mientras, en el ritual de los Africanos este símbolo es tan importante que, para su fiesta, las entidades llegan a pedir un tambor de obsequio, y el momento de mayor intensidad de su danza ocurre cuando danzan frente a los músicos que tocan el *repicado*. Ambos aspectos los diferencian del ritual de los demás caboclos. Otras características del carnaval asociados a las presentaciones de las comparsas de afro-uruguayos son tomados en el ritual de los Africanos como el jolgorio, el bullicio y la zafaduría.<sup>106</sup>

La frecuente representación figurativa del Africano cubierto con una piel de leopardo o su representación conjunta con la de un leopardo, así como su dramatización en el ritual se corresponden con un cuadro que hacen en carnaval las comparsas: la danza de un hechicero africano representado por el gesto facial fiero, la indumentaria simple y suelta con un faldín de piel o de diseño de piel de leopardo,<sup>106</sup> el movimiento de los brazos hacia adelante en vaivén, la danza con el toque “afro” en la percusión.

La incorporación ritual del vino tinto y la exaltación con valor positivo del carácter “bebedor” de los Africanos tiene también importante significación en Montevideo, en cuanto hace referencia, con signo invertido, al estigma social que

---

durante buena parte del siglo XX asoció negro, vino, tambor y carnaval como formas de exotización y de marginalización de la diferencia (Frigerio, 1996).

La ingestión de vino tinto por los Africanos presenta al análisis la oposición de dos órdenes de realidad racializados, el del ritual-religioso y el del cotidiano-secular. La Mãe de una de las casas, en respuesta a personas de la asistencia que habían bebido vino excesivamente durante un ritual, les explicó que, “es el Africano que es negro, es la entidad, la que pide tomar vino”, independientemente a que la persona en quien “baje” el Africano o que se encuentre en la asistencia, sea negra o no y le guste tomar vino o no. En términos analíticos, el Africano opera una racialización como negras de las personas en quienes “baja”; a la vez, invierte con signo positivo el estigma social que asocia en Uruguay negro, vino, tambor y carnaval (fiesta, ética del no-trabajo), durante parte del siglo XX. Estar “incorporado” con el Africano es ser racializado, en el ritual, como negro y tomador de vino con un sentido no-profano; esto es categóricamente diferente a una persona socialmente racializada como negra en el cotidiano y que tenga por hábito la ingestión de alcohol.

El ritual de los Africanos presenta una abertura a la innovación de sus participantes en la música, la danza, inclusive en la indumentaria. Las representaciones que los miembros del culto realizan del Africano provienen no sólo de una tradición recibida sino de símbolos enraizados en la sociedad envolvente montevideana. La identidad negra, la asociación al vino tinto, los tambores de candombe, el carnaval como fiesta, el atributo de curandero – hechicero con conocimientos “secretos” – reflejan simbólicamente la posición social que la sociedad envolvente dio a los sectores populares negros así como representó sus prácticas.

La simbolización condensatoria del Africano asociando negro-vino-tambor-fiesta-hechicería, sería así una respuesta naciente en los sectores populares, simbolizando en el ritual la respuesta histórica que los afro-uruguayos dieron, en los lugares que pudieron ganarle a la dominación simbólica, al proyecto de invisibilizar, excluir, minimizar y exotizar lo diferente, así como de secularización de la visión de mundo. En la esfera pública se manifestaron con tambores, comparsas, cuadros de candombe en carnaval; en la esfera doméstica con prácticas de magia y curandería. Estas mismas prácticas y símbolos fueron tomados como estigmas de otredad por la sociedad envolvente, asociando a los afro-uruguayos con el carnaval, el vino y el tambor, con la ética del no-trabajo y de lo pre-moderno. Justamente son estos símbolos los que aparecen ahora incorporados al ritual y al mito en sentido positivo, en tanto emblemas de los Africanos, junto con otros aspectos también estigmatizados en la sociedad envolvente, como la hechicería y la salvajería o proximidad a la naturaleza, re-significados aquí en la imagen de potencia que asocia poderes de curación, el leopardo y al Africano con su lanza.

Los rituales de Africanos consiguen ofrecer en el Afro-Umbandismo una forma de relación y de poder liminar entre este y el otro-mundo, el poder de la magia referido en términos nativos como “lado izquierdo” y Quimbanda; es este poder que es movilizado en la resolución de conflictos y demandas impuestas por las relaciones sociales del cotidiano – laborales, familiares, amorosas – a los fieles y consultantes. Estas entidades operan por tanto una ruptura en el espacio sagrado con respecto al modelo tradicional recibido de ritual y mito de Caboclos en el Umbandismo, a la vez que dramatizan e incorporan la forma en cómo los participantes se ven y son vistos, en tanto blancos y negros, por la sociedad envolvente y la clase media, por las anteojeras de los prejuicios y las formas de racismo histórico configurado en la región.

---

Por otra parte, el culto a los Africanos mantiene la vinculación con el catolicismo popular y prácticas europeas antiguas – como el San Cipriano y los libros referentes – establecida tradicionalmente con entidades de los sistemas míticos africanos (por ej., San Sebastián con Oxossi, Iansã con Santa Bárbara) – pero tratándose ahora no de una entidad surgida en África, sino contemporáneamente en tierra sudamericana. Esta entidad hace referencia, precisamente en su nombre, a un concepto de la modernidad como es el de África; mientras, en el siglo XIX, la referencia transatlántica era dada en naciones de origen como Congos, Cabindas, Nagós, Magises, Angolas, Benguelas, entre otras; una referencia general aparecía en la Kalunga como representación del gran mar por el cual se vino desde Aruanda, el mundo otro, donde van los ancestrales y a la vez tierra de origen. Una dimensión de memoria se presenta, por lo tanto, sobre África y el Pasaje Atlántico simbolizados como Aruanda y Kalunga respectivamente, el mundo de origen y el mar que comunica uno y otro mundo.<sup>106</sup> Los Pretos-Velhos aparecen como memoria del período de esclavitud, mientras que los Africanos y el San Cipriano como memoria del periodo pos-abolición y de la persecución de la modernidad contemporánea; los Africanos y el tambor como memoria regional acerca de los afro-uruguayos.

Finalmente, quiero destacar un sentido vital comunitario del ritual Umbandista, puesto en valores en torno a lo “nuestro” y su constitución por medio de prácticas como la música, la danza, el gesto, las sustancias compartidas y su simbolismo, así como en el carácter frecuentemente festivo. Es sobre todo en el ritual de Africanos que este carácter tiene mayor destaque, promoviendo un sentido de fraternidad, alegría y jubileo, que podemos entender como formas de utopía performadas. La eficacia simbólica de sus rituales y fiestas contribuye a superar ya no el sufrimiento en el pasado sino la amenaza del nihilismo que, como ha apuntado el filósofo social Cornel West (1994), es la peor de las consecuencias del racismo junto con la muerte social. Si las instituciones cristianas afro-norteamericanas y sus rituales en EUA han sido eficaces en superar la falta de propósito y la pérdida de esperanzas que caracteriza el nihilismo (West, 1994: 31), no menos lo han sido las instituciones religiosas y festivas de matrices africanas en América del Sur y el Caribe, las cuales, como los rituales de Africanos, han superado camuflajes históricos, y operado analogías y traducciones entre sistemas míticos africanos y afro-americanos con los del catolicismo y el protestantismo.

En los límites de este artículo quiero dejar sugerida una reflexión sobre la concepción religiosa implicada en estos rituales, pues si entre los guaraní “la palabra es su religión y su religión es la palabra” como advierte Bartolomé Meliá (1995: 7), donde “la palabra es todo y todo para ellos es palabra”, en la concepción religiosa africana y de la diáspora es el movimiento por la danza, el gesto en sonido y música, el fundamento de todo, de la conexión entre este y el otro mundo. Interesa en este sentido la observación que plantea Paget Henry (2000: 60-61) respecto al estatuto de la filosofía en África y la diáspora. Se trata de una epistemología que se fundamenta, reclamando y verificando sus verdades, a partir de estados alterados de conciencia (descentramiento del ego y suspensión del logos) promovidos por la eficacia de técnicas sagradas basadas en formas musicales y de danza polirrítmicas. Si entre los guaraní la “fiesta” es el lugar de la “palabra”, en las prácticas de la diáspora africana la “fiesta” es el lugar del sonido y de la corporalidad del gesto musical danzado. En prácticas religiosas como el Afro-Umbandismo y en prácticas de performance como el candombe nos encontramos con formas de pensamiento cuyos enunciados de verdad y formas de verificación, es decir, su epistemología, se basan en el descentramiento del ego y la suspensión del logos por medio de la percusión polirrítmica y de la danza policentrada.

---

## BIBLIOGRAFIA

- Ayala, Armando (editorial): 'Entrevista a la Mãe Teta y reseña del Pai João de Bará'. En: *Nuestra Umbanda*, 2da. Epoca, año 1 nro.2, V, Ed. La República, Montevideo, 1994.
- Braga, Reginaldo Gil: *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: a música no culto aos orixás*. Secretaria Municipal da Cultura, FUMPROARTE, Porto Alegre, 1998
- Carvalho, José Jorge de, y Segato, Rita Laura: 'Sistemas abertos e Territórios fechados: Para uma nova compreensão das interfaces entre música e identidades sociais'. *Série Antropologia*, 164, Brasília, 1994.
- Carvalho, José Jorge de: 'Jurema'. En: Assunção, Leilah Landim (org.), *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. ISER, Rio de Janeiro, 1990.
- Chnaiderman, Miriam: 'Racismo, o estranhamento familiar: uma abordagem psicanalítico.' En: Moritz Schwarcz, Lilia y da Silva Queiroz, Renato (orgs): *Raça e diversidade*. EDUSP, São Paulo, 1996.
- Corrêa, Norton F.: *O Batuque do Rio Grande do Sul*. Ed. da UFRGS, Porto Alegre, 1992.
- Eufrázio, Pompílio Possera de: *Catecismo do Umbandista*. Ed. Eco, Rio de Janeiro, 1974.
- Ferreira, Luis: 'An Afrocentric Approach to Musical Performance in the Black South Atlantic: The *Candombe* Drumming in Uruguay'. En: *Revista TransCultural de Música*, 11, 2007. Disponible en: [<http://www.sibetrans.com/trans/trans11/art12.htm>]
- Ferreira, Luis: *Los tambores del candombe*. Colihue, Buenos Aires, 2002.
- Fontenelle, Aluizio: *A Umbanda através dos séculos*. Ed.Org. Simões, Rio de Janeiro, 1953.
- Frigerio, Alejandro: 'Política y drama en el trance de posesión'. En: *Horizontes Antropológicos*, (3):39-56, 1995.
- Frigerio, Alejandro: 'Imagens do negro no Uruguai: carnaval e reprodução de mitologias de exclusão'. En: *Estudos Afro-Asiáticos*, xxi (30):7-40, 1996.
- Frigerio, Alejandro: 'Tendencias actuales en las religiones de matrices africanas en Buenos Aires. En: *Jornada África en la Argentina del Bicentenario: Religiones Afro en el multiculturalismo*. UNSAM, n/e, Buenos Aires, 16 de septiembre, 2010.
- Henry, Paget: *Caliban's reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Routledge, New York, 2000.
- Meliá, Bartolomé: 'Teologia e cultura guarani'. En: Fonet Betancourt (comp.), *A teologia na historia social e cultural da América Latina*. Libro 1. Edit. Unisinos, São Leopoldo, 1996.
- Mello, Marco António Lirio de: *Reviras, Batuques e Carnavais: A cultura de resistencia dos escravos em Pelotas*. UFPEL, Pelotas, 1994.
- Molina, N.A.: *Antigo Livro de São Cipriano – o gigante e verdadeiro capa de aço*. Rio de Janeiro, Espiritualista, 1973.
- Negrão, Lísias Nogueira: *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. EDUSP, São Paulo, 1996.
- Pires Ferreira, Jerusa: *O livro de São Cipriano: Uma legenda de massas*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1992.
- Ramos, Arthur: *A Aculturação Negra no Brasil*. Nacional, S.P., 1942.
- Santos, Corcino Medeiros dos: 'Atlântico e o Comércio Triangular: Lisboa - Angola – Brasil'. En: *IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1996.

- 
- Santos, Jocélio Teles dos: *O Dono da Terra - O Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Sarah Letras, Salvador BA, 1995.
- Segato, Rita Laura: 'Frontiers and Margins: The untold story of the afro-brazilian religious expansion to Argentina and Uruguay'. *Série Antropologia*, UnB, Brasília, 1996.
- Segato, Rita Laura: 'Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos Afro-Brasileiros na Argentina como processo de re-etnização'. *Série Antropológica* nro.99, Ed.UnB, Brasília, 1990,
- Thornton, John: *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge University Press, New York, 1992.
- Trindade, Liana: 'Exú: reinterpretaciones individualizadas de um mito'. En: *Religião e Sociedade*, VII (8):29-36, 1982.
- Velho, Otávio. 'Religiosidade e antropologia'. En: *Besta-Fera: Recriação do Mundo*. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1995.
- West, Cornel: *Questão de Raça*. Companhia Das Letras, São Paulo, 1994.
- 
- 

### ***Catecumenado y religiosidad popular en América Latina***

Carlos Pérez Zavala.

Partiendo de la base de que el cristianismo se identifica con la Buena Noticia del Reino de Dios, preanunciada por los profetas y proclamada por Jesús de Nazaret, y de que este evangelio se encarna en cada cultura y no se identifica con el poder, nos preguntamos si, en el proceso de Conquista y Evangelización de América, los dueños de la tierra abrazaron el cristianismo o si lo suyo fue – como dice Leonardo Boff- un “catecumenado inconcluso”.

#### **1. Catecumenado.**

Nos dejamos guiar, en esta parte, por ideas de Dussell 1983, en una lectura crítica y amplia de dichos materiales.

Además de aclarar qué entendemos por evangelización, necesitamos conocer mejor el tema de las *mediaciones*.

Llamamos «mediaciones» a las “instituciones, escritos, ritos, liturgias, sacramentos: la corporalidad de una religión”. Nos situamos, según esto, al nivel de la «comunicación», de la «comprensión», del «simbolismo». Esto referido a toda religión, sea expansiva o receptora. (Dussell 1983).

Con respecto a la penetración de la Iglesia en el ámbito de la cultura y civilización grecorromana, se adoptaron muchos «símbolos» de dicho mundo para «comunicar» el contenido de la fe cristiana. “Así nace la mediación sacramental de la liturgia oriental o latina, o mucho después mozárabe”.

Los evangelizadores, en América Latina, podrían haber elegido, entre los modos de expresión propios de las altas o primitivas civilizaciones prehispánicas, ciertos

---

elementos expresivos, simbólicos, que hubieran podido ser el puente a través del cual se les hiciera llegar el contenido de la fe que se les quería transmitir.

Los recipientes debían entender el signo propuesto, es más, debían ser introducidos por un proceso *catecumenal* a la comprensión de los signos; es decir, era necesaria una *iniciación*. Los habitantes de América tenían el derecho a escuchar las palabras *ámense unos a otros*, pero estas palabras se anuncian, no se imponen. Tampoco tenían por qué aceptar la imposición de formas culturales adheridas a la religión que se proponía.

La religión indígena era agraria principalmente, su cosmovisión tenía una referencia a la tierra. Los misioneros con frecuencia olvidaron la relación hombre-naturaleza. “El indio se sentía así desprovisto del apoyo de la sacralidad continua que le ofrecía su antigua religión”. (Dussell 1983).

El misionero -dado que no podía reorganizar el año litúrgico- ideó un sinnúmero de *paraliturgias*. Esto es, incorporó a la práctica de la religión cristiana danzas, saltos y malabarismos que eran formas de expresión, símbolos, mediaciones usados por los indios para comunicar a la divinidad su respeto, su entusiasmo, su sumisión.

Pero no se permitió el nacimiento de una liturgia propiamente adaptada a la realidad americana. En el hemisferio Sur se festeja la Pascua, la fiesta de la vida de Cristo resucitado, al comienzo del otoño, cuando todo muere en la naturaleza.

Además, la Inquisición de la Iglesia latinoamericana perseguía con suma dureza todas las expresiones culturales autóctonas, como formas de magia o hechicería.

Se adoptó el método de la *tabula rasa* (no se reconocía sustrato cultural alguno) para evitar los sincretismos. Así, no se pudo lograr una evangelización profunda, por cuanto se destruyeron los símbolos de la cultura que hubieran permitido justamente la transmisión del mensaje.

Comprender existencialmente la religión prehispánica significa identificarse con el «núcleo ético-mítico» de las culturas aborígenes. Para llegar a transformar este núcleo, debería haberse dialogado largamente con él, mostrar sus deficiencias, las ventajas de una creencia en un Dios creador y redentor, en la fraternidad, en el amor mutuo, al modo como lo hicieron los Padres apologistas y los Padres de la Iglesia con respecto a la civilización grecorromana. Para esto habría sido necesario conocer claramente los elementos que constituían la conciencia indígena. Pero esto se fue haciendo cada vez más difícil, porque los estudios sobre la conciencia colectiva de la sociedad indígena fueron disminuyendo con el paso del tiempo. *La generación inicial, persiguió y sepultó la conciencia mítica primitiva como intrínseca y absolutamente perversa. La segunda y tercera generación de misioneros -entre ellos Acosta y Sahagún- comprendieron que para realmente evangelizar era necesario conocer profundamente el sistema de pensamiento del indio; pero era ya un poco tarde: las antiguas tradiciones habían sido volcadas en nuevos moldes, los ritos habían sido aniquilados, los antiguos «sabios» morían paulatinamente, el «mimetismo de protección» de la conciencia india hacía muy difícil la investigación.*

El tercer período, que va del siglo XVII al XIX y que incluye ya a los gobiernos de las nuevas Repúblicas americanas, la conciencia autóctona es relegada también por la oligarquía criolla en el poder y por el ciudadano propietario con derecho a voto.

El cuarto y último período comenzó con los movimientos de recuperación de sus derechos y de su cultura, por parte de las etnias americanas y con la fenomenología de la religión, por parte de los estudiosos sensibles a los problemas indígenas.

**La ignorancia de lo que el aborígen era, producía una devaluación de la importancia del elemento mítico primitivo. El misionero no se ocupaba en refutar**

---

**en regla sus creencias, sino que se aplicaba directamente a la exposición de la doctrina.**

“El conquistador destruyó las estructuras de la civilización y del «núcleo ético-mítico» de las culturas prehispánicas. Se produjo una *ruptura*, un corte radical, una aniquilación del corazón de las antiguas culturas. Se impidió así una normal y auténtica evangelización”. (Dussell 1983).

**Poco a poco, privadas las comunidades indígenas de sus últimos contenidos fueron adoptando la cultura hispánica, a veces; otras, en cambio, aceptaron por conversión la comprensión existencial (la fe) cristiana, al nivel cultural que les era factible aprehenderlo, asumirlo.**

**Es decir, al nivel más profundo del grupo -de las estructuras intencionales últimas- los misioneros llegan tarde, y con más o menos éxito, a imprimir en la conciencia indígena los grandes elementos de la comprensión cristiana: la Creación, la persona de Jesucristo redentor, la contingencia de las cosas.**

Para acelerar el paso de los aborígenes al cristianismo, los misioneros pensaron acelerar el proceso «aislando» las comunidades indias que aceptaban el cristianismo. Esta es la explicación de las *reducciones*. “El indio inmolaba a sus dioses porque los temía; los temía porque creía en su existencia. No por ello dejaba de creer en Jesucristo, en un Jesucristo comprendido en la medida de sus posibilidades, de conciencia semipagana”. (Dussell 1983).

En el nivel de las «mediaciones», podemos decir que *oficialmente*, y creada por los misioneros de manera consciente, “hubo una transformación del fondo ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias. De hecho, sin embargo, y es inevitable, el pueblo indio pudo seguir durante mayor o menor tiempo, en ciertas regiones más, en otras menos, practicando sus antiguos cultos en la forma cristiana «americanizada». Sin embargo, se produce paulatinamente un cambio sustancial: una catecumenización progresiva”. (Dussell 1983).

El aborígene se encuentra -tanto en el siglo XVIII como en el XX- “*en un catecumenado iniciado pero no terminado*, y cada comunidad o persona se encuentra más próxima: o al polo de la simple iniciación catecumenal, o al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente e ilustrada. A medida que el indio se acerca al polo de la «reciente iniciación catecumenal los elementos paganos de su conciencia serán mayores”.

Aquellos que se iban incorporando a la cultura urbana hispánico-criolla, tomaban su propio modo de ser cristiano. Por su parte, los que continuaban su vida semiprimitiva, “permanecían en un estado *catecumenal* de mayor o menor conciencia de su fe, con mayor o menor grado de instrumentos o estructuras sacramentales cristianas”. (Dussell 1983).

### **¿Encuentro de culturas?**

Según Leonardo Boff, “no hubo encuentro de culturas sino un violentísimo choque”, (Boff 1996: 95) siendo las Iglesias cómplices de este proyecto de sometimiento, y, para colmo, casi todos los testimonios escritos de los indígenas fueron destruidos. Los colonizadores no querían que los indígenas se alimentasen de su propio pozo, siendo así que para estos la religión era parte de su identidad. Por suerte “una combinación entre etnografía e historia, una recopilación de los grandes mitos, el estudio del folclore, de

---

las fiestas y tradiciones, así como la escucha de la cultura oral, pudieron rehacer la imagen de la historia de Abya Ayala (nombre para América Latina en la versión indígena: *tierra madura*, Boff 1996: 96). Hubo, según este autor, un esfuerzo enorme de resistencia pasiva y activa frente a un enemigo enormemente más poderoso, originándose un sincretismo racial, cultural y religioso. “A nivel popular se gestó el cristianismo mestizo, popular y místico, confluencia de experiencias religiosas cristianas, indígenas, negras y mestizas” ((Boff 1996: 97). A lo largo de los años creció la conciencia de nuestra situación oprimida y de la urgencia de la liberación, se creó un pensamiento autóctono y emergieron expresiones culturales típicamente latinoamericanas

¿Cómo restablecer el diálogo? Ayuda lo que dice el autor mencionado: “Los pueblos tienen el derecho de volver a las razones de vivir de sus abuelos, en la convicción de que estas razones vinieron y vienen imbuidas por la luz del Verbo eterno y por la fuerza vital del espíritu”. (Boff 1996: 104). Y agrega: “de este encuentro podrá nacer una nueva evangelización, un rostro nuevo del cristianismo, que aquí tendrá rasgos indígenas, negros, blancos, mestizos, occidentales y autóctonos”. Insistiremos sobre el tema, remitiendo al trabajo de Bartolomé Meliá sobre la teología guaraní. (Meliá 1995: 63-92)

## **2. La religiosidad popular**

Este tema lo libramos a la discusión, en la conciencia de que hay que ser muy cautos y no cerrarla demasiado pronto. Tenemos en claro que lo fundamental del cristianismo es el ingreso de Dios en la historia, el Verbo hecho carne y la redención. La religión que nos da paz, esperanza, sentido comunitario, que representa la vuelta a las fuentes, que se expresa en las utopías renacentistas, que es recuperada por el Concilio Vaticano II, nos obliga a preguntarnos por las formas de religiosidad popular, como se da de hecho en muchos sectores del país y del continente, tema tratado por teólogos, sociólogos y antropólogos, entre otros.

¿Cómo podemos caracterizar la religiosidad popular?

El teólogo Guillermo Juan Morado dice que no se trata de elegir entre una religiosidad popular y una fe ilustrada. No se trata, dice, de “*o esto o lo otro*”, sino de “*esto y lo otro*”. El pueblo necesita expresar su fe en forma intuitiva y simbólica, imaginativa y mística, festiva y comunitaria.

Según el Catecismo de la Iglesia Católica, hay formas variadas de piedad tales como *la veneración de las reliquias, las visitas a santuarios, las peregrinaciones, las procesiones, el via crucis, las danzas religiosas, el rosario, las medallas.*

Según el Documento de Puebla, la religiosidad del pueblo...es un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. La sabiduría popular, que conlleva lo divino y lo humano, alma y cuerpo...es un humanismo cristiano que afirma *la dignidad de toda persona humana como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y a proporcionar las razones para la alegría y el humor.* (Puebla, 1979, n° 448).

Para el teólogo Víctor Fernández, *la piedad popular ha sido un instrumento providencial para la conservación de la fe allí donde los cristianos se veían privados de la atención pastoral.*

---

Tanto artículos como documentos oficiales advierten que la gran tentación de la religiosidad popular es la superstición, *deriva indeseada de lo religioso* (Morado). La Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II dice que *la Iglesia debe velar para purificar, fortalecer y elevar todas estas manifestaciones de fe* (cf. *Lumen Gentium* 13). Ellas prolongan la vida litúrgica de la Iglesia, pero no la sustituyen-

De acuerdo al Catecismo de la Iglesia Católica, *se necesita un discernimiento pastoral para sostener y apoyar la religiosidad popular y, llegado el caso, para purificar y rectificar el sentido religioso que subyace a estas devociones y para hacerlas progresar en el conocimiento del misterio de Cristo.* (CT 54).

Antes de exponer nuestra opinión sobre la religiosidad popular, recordamos algunas expresiones de Erasmo de Rotterdam, que arrojan luz sobre el tema.

Escribe: *Veneras a los santos y gustas de tocar sus reliquias, pero desprecias lo mejor que ellos nos dejaron, esto es, sus ejemplos de vida santa. Ningún servicio más grato a María que la imitación de su humildad.* (Erasmo 1995: 154)

*Te consideras afortunadísimo de tener en tu casa un pedacito de la cruz de Cristo. Pero no es nada en comparación de esto otro, como es llevar el misterio de la Cruz metido en tu corazón.* (Erasmo 1995: 157).

*Yo no reprendo el celo de la gente sencilla ni prácticas externas cristianas... Dada la necesidad que tienen de ellas los que todavía son niños en Cristo, hasta que crezcan y se hagan perfectos...*(Erasmo 1995: 159).

*Y no me vengas ahora diciéndome que la caridad está en frecuentar la Iglesia, en hincarse de rodillas ante las imágenes de los santos, en encenderles velas o en repetir determinado número de oraciones. Dios no necesita de estas cosas. San Pablo llama caridad a edificar al prójimo, tener a todos por miembros del mismo cuerpo, pensar que todos somos una misma cosa en Cristo, gozarse en el Señor de los bienes del hermano como si fueran tuyos. Corregir con mansedumbre al que yerra, enseñar al que no sabe, levantar al que está abatido, consolar al triste, ayudar al que está en dificultades, socorrer al necesitado; en suma, dedicar todas tus riquezas, celo y esfuerzos a esto por encima de todo: servir en Cristo al mayor número posible de personas. Como él no nació ni vivió para sí, ni murió para sí, de la misma manera nosotros debemos servir el provecho del prójimo, no al nuestro.* (Erasmo 1995: 169).

*La práctica de la vida espiritual consiste no tanto en el ritualismo como en el amor a nuestros prójimos...*

Y cita a Isaías: *“¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero?: desatar los lazos de maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados y arrancar todo yugo. ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa? ¿Qué cuando veas a un desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes?”* Is. 58, 6-7. (Erasmo 1995: 169)

Avanzamos ahora en exponer nuestra opinión sobre la religiosidad popular: Mantenemos el núcleo de la revelación cristiana, no las adherencias históricas, como pueden ser marcas del catolicismo antiecuménico de los años 40.

¿Qué hacemos con el exceso de novenas, imágenes, velas, promesas? Habría que ser muy delicados y no condenar por principio esas manifestaciones. El pueblo ama el altar y lo besa, ama a los santos y les prende velas. ¿Hay algo de mágico, de pagano en esto? Si el centro del cristianismo es Cristo, es evidente que todo debe confluir a él y a sus misterios. Por tanto, si las devociones y prácticas piadosas ayudan para acercarse a estos misterios, serían una especie de caminos y no tendrían nada de reprobables. Pero serían, como dice San Pablo, como la leche para los infantes, un alimento provisorio, ya que la

---

obligación es madurar, llegar a la adultez cristiana y ello supone alimentos fuertes, como la eucaristía y la Palabra. En ese sentido, ¿puede suceder que el pueblo y algunos de sus conductores, se engolosinen con la leche de las devociones o las imágenes, y demoren el paso, porque las cosas del espíritu cuestan más?

Si esas manifestaciones externas se quedaran ahí y no se lograra avanzar hacia el espíritu, ciertamente no se estaría haciendo avances hacia el cristianismo.

En el cristianismo, que tiene su origen en oriente, en medio de un pueblo pobre y perseguido (aunque después aquel haya recibido una carga de espíritu dominante, no esencial, descartable) hay elementos que pueden iluminar el camino, promover la vida digna, defender lo justo. Este es el presupuesto desde el cual partimos: si el Evangelio es luz, creemos que no debe ocultarse esa luz, no compartiendo la idea de antropólogos que piensan que las culturas son intocables.

La otra pregunta que nos formulamos es si el esfuerzo de muchos teólogos y antropólogos actuales en orden a rescatar y valorar la religiosidad popular, en especial de pueblos del Norte argentino y de Bolivia, significa también un intento de *rescate* del “núcleo ético-mítico” de los pueblos originarios. Esta pregunta la hacemos al grupo en que está ubicada esta ponencia, conscientes de que se encuentran en este recinto personas capacitadas para emitir su opinión y para arrojar luz sobre el tema.

### **3. Bartolomé Meliá y la cultura guaraní.**

Finalmente formulamos la cuestión de si estamos a tiempo para incorporar a nuestra concepción religiosa los elementos valiosos de las culturas precolombinas – destacados por Bartolomé Meliá en la cultura guaraní- , con el mismo derecho con que el cristianismo primero incorporó elementos de las culturas griegas y romanas.

En los Guaraní “la palabra es su religión y su religión es la palabra”. (Meliá 1995: 7). La palabra es todo y todo para ellos es palabra. Nos lo dicen constantemente, a través de sus mitos, cantos y ritos.

El contacto de los misioneros con los Guaraní muestra cierta perplejidad y lleva al desconocimiento de la realidad. Se llegó a decir que los Guaraní eran “finos ateos”. Una observación más atenta deja entrever las estructuras fundamentales que se perpetúan hasta hoy.

“El profetismo como movimiento de libertad... el canto y la danza en las llamadas ‘borracheras’, los sueños y ciertos cultos en las sepulturas de algunos hechiceros fallecidos...no son sino la constante manifestación de contenidos y formas religiosas auténticamente guaraníes”. (Meliá 1995: 67).

Conocen la inmortalidad del alma y temen mucho las *anguerra*, almas salidas de los cuerpos, que andan espantando y haciendo el mal.

Por más paradójico que parezca, el sacerdote tuvo dificultades para captar una religión de *palabra*, no sustentada por imágenes o templos. Gracias a los aportes de la ciencia, hemos podido en la actualidad tener acceso a los rasgos fundamentales de la religión guaraní. Esto ha sido posible partiendo de *experiencias análogas* que permitieron *reactualizar* el espíritu existente en la palabra guaraní. (Meliá 1995: 68- 69)

---

El alma no está enteramente hecha sino que se hace con la vida del hombre y el modo de hacerse y de decirse; “la historia del alma guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forman el himno de su vida”.

Meliá sostiene que entre ellos “la palabra es un don que se recibe de lo alto y no un conocimiento recibido de otro mortal”. (Meliá 1995: 73-74),

La religión guaraní es una religión de la palabra inspirada. Es este modo y forma de ser de la religión lo que la caracteriza frente a otros tipos de religión incluida la cristiana, por lo menos tal como se presentaba en los templos, religión más de doctrina que de inspiración, más de sacerdotes que de profetas. La palabra guaraní se dice y se hace; los caminos de la palabra, sus “sacramentos”, son el canto y la danza.

En el IX Encuentro del Corredor de las Ideas (Asunción, 2008 en la Mesa 7) Meliá regaló citas y observaciones muy valiosas.

“Lo patético es que los misioneros no captaron el indio porque ellos mismos no captaron su religión”. Al exagerar lo doctrinal, al olvidar el carácter físico de la misma religión cristiana, ya que, por ejemplo sus propios ritos son corporales, se incapacitaron para comprender lo que podían haber comprendido.

Y recordó lo que los Guaraní les decían a los hispanos: “Nosotros somos árboles, ustedes son papel”. Y lo que a cada uno recomendaban: “No pises tu palabra”.

Con respecto a la religiosidad popular advirtió que hay mucha distancia con respecto a la teología indígena. Creemos entender esta afirmación recordando que su intención es rescatar la religión Guaraní en su mayor pureza, en tanto que la religiosidad popular paraguaya contiene elementos de diversas culturas.

Nuestra reflexión.

La cultura guaraní es una cultura de la palabra. El cristianismo en lo fundamental es proclamación de la palabra, del Verbo, que no excluye los ritos, los símbolos,

Hemos preguntado si estamos a tiempo para incorporar a nuestra concepción religiosa los elementos valiosos de las culturas precolombinas como por ejemplo los de la cultura guaraní, con el mismo derecho con que el cristianismo primero incorporó elementos de las culturas griega y romana.

Cuando el desconocimiento de la religión-cultura guaraní era total, la distancia entre el nivel de la cultura greco-romana y la guaraní parecía abismal. Hoy somos conscientes de que el cristianismo no sepultó la conciencia greco-romana, como no sepultaron los portugueses la cultura de la India, pero sí sepultaron los hispanos el fondo mítico de la conciencia guaraní. La consecuencia es que el cristianismo actual puede incorporar elementos valiosos de la cultura guaraní redescubierta. Estamos descubriendo el valor del cuerpo por aportes europeos, en la ignorancia de que estos valores eran propios de una cultura milenaria en la nación guaraní. Nos inspiramos en aportes marxistas y en algunos casos cristianos para redescubrir la solidaridad, cuando ella era moneda corriente en las culturas precolombinas.

En vez de una mala mezcla de creencias de los dueños de la tierra con elementos cristianos y adherencias culturales hispano- árabes proponemos la tarea para antropólogos, sociólogos y fenomenólogos de la religión, de rescatar con la mayor nitidez los elementos positivos de las culturas de América, en tanto que a los teólogos corresponde no entretenerse tanto en los vericuetos de la religiosidad popular sino en

---

incorporar a la teología basada en las Escrituras, los Padres, los Concilios los elementos valiosos de nuestras culturas. Ayuda saber que la Palabra es fundamental para el cristianismo y que la religión guaraní es una religión de la palabra, sin ignorar por eso el valor de los mitos, de los ritos, de la profecía.

Al cristiano Jorge Busch, abanderado de la lucha contra “el eje del mal”, no le hubiera venido mal conocer que un pueblo paciente, musical, solidario, sigue soñando con la “tierra sin mal”.

### **Referencias bibliográficas:**

Boff, L. 1996 “A utopia missionaria franciscana na America Latina como impulso para nova evangelização inculturizada” en Fonet Betancourt (comp.) San Leopoldo. Brasil.

Fernández, Víctor Manuel 2004 “Una interpretación de la religiosidad popular” *Revista Criterio*, N° 2300, diciembre de 2004, Buenos Aires.

*Catecismo de la Iglesia Católica* 1993. Conferencia Episcopal Argentina.

Dussell, Enrique 1983 *Historia general de la Iglesia en América Latina. T. II.* Sígueme/CEHILA. Salamanca).

*Documento de Puebla* 1979. Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, marzo de 1979. Puebla, México.

Erasmus de Rotterdam 1995. *Enquiridion. Manual del caballero cristiano.* BAC. Madrid.

Fonet Betancourt (comp.) 1995 *A teologia na historia social e cultural da América Latina.* Libro 1. Edit. Unisinos. San Leopoldo. Brasil.

1996 *A teologia na historia social e cultural da América Latina.* Libro 2. Edit. Unisinos. San Leopoldo. Brasil.

Meliá, B. 1995 “Teología e cultura guarani” en Fonet Betancourt (org.)1995.

Morado, Guillermo Juan. “Religiosidad popular”. En red.

### ***Relación entre racionalidad sapiencial y religiosidad popular latinoamericanas en el pensamiento de Juan Carlos Scannone***

Guillermo Recanati

En el pensamiento de Scannone se puede percibir un profundo vínculo entre la racionalidad sapiencial y la religiosidad popular latinoamericana. Según el filósofo argentino la religiosidad popular resistió y superó los embates de la Ilustración y su consiguiente secularismo, aunque en muchos casos logró una verdadera “fusión cultural” con aportes de la Modernidad. Además en dicha religiosidad encontramos componentes posmodernos: un mayor protagonismo de la mujer, formas flexibles y no piramidales de organización en red, importancia otorgada a la experiencia y al testimonio religioso personal, la revalorización de lo místico, lo mágico y lo milagroso, el nuevo arraigo en las relaciones inmediatas de grupo, etc.

#### **Introducción**

Según el filósofo argentino Juan Carlos Scannone es válido hablar de “otra lógica” cuando hacemos referencia a la “racionalidad sapiencial latinoamericana”, aunque dicho

---

filósofo no considera que la “racionalidad sapiencial” sea propiedad exclusiva de los latinoamericanos, entiende, no obstante, que la misma se manifiesta aquí de manera particular.

Uno de los ámbitos en que mejor se evidencia dicha racionalidad es el religioso, y dentro de éste experimentamos en América Latina un fenómeno denominado por muchos como “religiosidad popular”, la cual se manifiesta en numerosas expresiones de fe de los pueblos latinoamericanos.

En el presente trabajo intentaremos un acercamiento al concepto de *racionalidad sapiencial latinoamericana* y su relación con la *religiosidad popular* en el pensamiento de Scannone. A fin de lograr este objetivo analizaremos en primer lugar algunos textos de dicho filósofo sobre la racionalidad sapiencial, para luego abocarnos a la temática de la religiosidad popular y concluir con la relación que él mismo establece entre ambas realidades.

Cabe aclarar que nuestro abordaje de las reflexiones de Scannone sobre estos temas se encuentra limitado tanto por la evolución permanente del pensamiento del filósofo, como por la brevedad de la presente comunicación.

## **1. Racionalidad sapiencial**

Para Scannone 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 racionalidad instrumental y la “racionalidad sapiencial latinoamericana”.<sup>106</sup> 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<sup>106</sup> 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”.<sup>106</sup>

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–.”<sup>106</sup> 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, en numerosas oportunidades 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.<sup>106</sup>

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”.<sup>106</sup>

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.

“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”<sup>106</sup>

Para Scannone también 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”.<sup>106</sup> 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.<sup>106</sup> 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.<sup>106</sup>

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.<sup>106</sup> “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.”<sup>106</sup>

En síntesis, para Scannone la racionalidad sapiencial latinoamericana es propia pero no exclusiva de este continente y no resulta antagónica con la razón instrumental.<sup>106</sup>

## **2. Religiosidad popular**

### **2.1. Religiosidad latinoamericana y realidad sociocultural actual**

Frente a las teorías propias del secularismo que auguraban el fin de la religión, algunos filósofos, sociólogos y teólogos latinoamericanos reivindicaban, en la década

---

de 1970, la religiosidad de América Latina. Su interés estaba puesto de manera especial en el catolicismo popular como una manifestación particular de la fe católica.

Después de tres décadas, la situación socio-cultural ha cambiado, y con ella la reflexión acerca de la cuestión religiosa latinoamericana. Hoy –con Scannone– podemos describir el marco socio-cultural con características propias, inexistentes en aquella época. Ellas son: la *posmodernidad*, la *globalización*, la *exclusión social* y los *gérmenes de novedad*.

La *posmodernidad* implica, entre otras cosas, las pérdidas de sentido, el pluralismo de ideas –tanto filosóficas, ideológicas o políticas–, la crítica y el abandono de los metarelatos y de las grandes instituciones. También es propio de la *posmodernidad* el pensamiento débil y transversal y el relativismo.

La *globalización*, producto de las nuevas tecnologías de la información y comunicación, dio lugar a la difusión de diversas culturas y a la exposición y proselitismo de innumerables creencias religiosas, a punto tal de convertirse –en algunos casos– en un verdadero mercado religioso. Como contraposición, han surgido posturas fundamentalistas tanto culturales como religiosas.

También encontramos en nuestra época la llamada *exclusión social*, producto del neoliberalismo que provoca el individualismo, el libre mercado, la acumulación de riquezas en pocas manos y, como consecuencia, la marginalidad dentro de las sociedades.

Más allá de las características negativas de nuestro tiempo, Scannone considera que hay *gérmenes de novedad* o “semillas de futuro”, que consisten en: el surgimiento de la sociedad civil como diferente del Estado y del mercado por medio de redes de solidaridad; la aparición de numerosos organismos no gubernamentales, nuevas agrupaciones populares; el particular giro copernicano que reemplaza al “ego cogito” por el “nosotros estamos”,<sup>106</sup> el valor otorgado a nuevas racionalidades, tanto sapienciales, espirituales, simbólicas, etc.<sup>106</sup>

Se puede afirmar que se está gestando un nuevo mestizaje cultural que tiene como epicentro (aunque no exclusivo)<sup>106</sup> a los suburbios de las grandes ciudades: allí se observa una verdadera fusión entre culturas tradicionales y modernas, donde la religiosidad popular ocupa un lugar preponderante.

## **2.2. Características generales de la religiosidad actual en América Latina**

Los latinoamericanos experimentamos en las últimas décadas un resurgir de lo religioso provocado por la búsqueda de sentido, consecuencia de las profundas crisis que hemos vivido. A causa de tales crisis también experimentamos el pluralismo religioso que terminó con la antigua hegemonía de la Iglesia católica y el surgimiento de “nuevos movimientos religiosos”, como el llamado movimiento pentecostal.

Además, otro fenómeno propio de nuestra época es “el reforzamiento de las religiosidades tanto indoamericanas –que acompaña así la renovada autoconciencia de las etnias aborígenes– como, sobre todo, afroamericanas”.<sup>106</sup> En las religiones que pertenecen a estas últimas etnias se ubica a lo religioso en un lugar central dentro de la propia cultura. Poseen una tendencia monoteísta, un entrecruce más o menos sincrético con el fenómeno cristiano, con el moderno y con diferentes tradiciones ancestrales. Numerosos cultos con estas características experimentan un éxito creciente sobre todo en Brasil, y desde allí se expanden a otros países como Uruguay y Argentina. El umbandismo –según el parecer de algunos estudiosos de estas religiones– se presenta con mayores posibilidades de manipulación o de penetración ideológica (a veces por

---

motivos extrareligiosos) que, por ejemplo, el Candomblé o la Macumba, los cuales conservan expresiones más auténticamente africanas.<sup>106</sup>

Según Scannone, la religiosidad popular resistió y superó los embates de la Ilustración y su consiguiente secularismo. En muchos casos logró una verdadera “fusión cultural” con aportes de la Modernidad. En la religiosidad popular encontramos una unidad entre el sentido de la trascendencia y la cercanía divina, de la fiesta y los dones gratuitos de Dios, de las devociones a los santos y la sapiencialidad de nuestras tradiciones junto con elementos modernos: una mayor responsabilidad y participación de los fieles (que no sólo se queda en el ámbito de lo religioso, sino también en lo histórico y social), la búsqueda de mediaciones eficaces, el aprecio por nuevas organizaciones religiosas del pueblo, la interpretación popular de la Palabra de Dios escrita (no sólo transmitida oralmente), nuevos estilos más participativos de ejercicio de la autoridad en las iglesias, etc. A ello se añaden componentes posmodernos: un mayor protagonismo de la mujer, formas flexibles y no piramidales de organización en red, la importancia otorgada a la experiencia y al testimonio religioso personal, la revalorización de lo místico, lo mágico y lo milagroso, el nuevo arraigo en las relaciones inmediatas de grupo, etc.<sup>106</sup>

Existen, además, algunas notas características de la religiosidad popular que son comunes a las diferentes religiones: a) su cosmovisión, la cual acentúa la importancia de la tierra. Es entendida como “Pacha Mama” en las culturas andinas, como “tierra sin mal” en los pueblos guaraníes, como “terreiro” sagrado en las expresiones culturales y religiosas afroamericanas, o como el barrio o la villa en los sectores suburbanos de las grandes ciudades. b) Su capacidad de síntesis vital de los diferentes ámbitos de la existencia. c) La relación que establece entre la vida cotidiana, lo sobrenatural, lo social y lo familiar, donde se incluyen a los difuntos. En dicha religiosidad popular subyace, también, el valor otorgado a lo “nuestro” (más que a lo “propio”) y a la solidaridad, junto con los instrumentos de manifestación del sentido comunitario: la música, la danza, el aplauso, el abrazo, etc.

Scannone, citando a expertos en temáticas religiosas, afirma que la religión es un elemento simbólico indispensable en la vida del ser humano, sobre todo en momentos de crisis, y que hoy el fenómeno religioso, en permanente reorganización, puede seguir dando esperanzas al hombre sumido en la desesperación de las crisis y sin sentido de la vida.<sup>106</sup>

### **3. Relación entre Racionalidad sapiencial y religiosidad popular**

#### **3.1. Mediación simbólica**

Unas de las fuentes que toma nuestro filósofo para elaborar su propia reflexión acerca de estos temas es el Documento de Puebla.<sup>106</sup> Para él, el concepto de sabiduría popular está ligado en dicho documento al de religiosidad popular. Según Scannone en el documento se entiende dicho concepto como “...ese momento contemplativo, profundo, de relación última con el sentido último de la vida que está relacionado con la religiosidad popular: en sus ritos, actitudes, culto, etc...”<sup>106</sup>

Scannone tomando de Cullen el tema de la sabiduría popular como experiencia (abordado por Cullen desde la “fenomenología hegeliana”), afirma que uno de los ritmos estructurales de esa experiencia es la mediación, cuyo sujeto ético-religioso es el nosotros, el “nosotros estamos” el “nosotros pueblo”. La mediación se da entre el

---

arraigo al “lugar”, simbolizado por la tierra (Pacha Mama) y por la sabiduría del “nosotros-pueblo”, cuya lógica se mueve en el elemento del símbolo.<sup>106</sup>

Dicha mediación entre estos ámbitos es posible a través del diálogo –ético– en sentido vertical (ético-religioso) y horizontal (ético-político). Por eso la sabiduría popular con arraigo en la tierra y orientada éticamente posee su propio logos en el elemento del símbolo. Dicho de otra manera: “la mediación –a nivel fenomenológico– se da entre la dimensión del estar y la del logos sapiencial del símbolo, ocupando el lugar mediador el nosotros como ético y religioso”.<sup>106</sup> Teniendo en cuenta esto es posible comprender que el centro de la cultura del pueblo latinoamericano –que se expresa simbólicamente– sea tanto mítico, ético como sapiencial, o sea lógico, y por eso mismo con valor universal, aunque geográfica, histórica, cultural y éticamente situado.<sup>106</sup>

En el ámbito religioso el símbolo nos descubre lo *santo*. Un símbolo sublime es la tierra; ella simboliza “lo numinoso, sagrado, ctónico, materno de la religiosidad (que no se reduce a lo ético, escatológico, uránico y paterno),”<sup>106</sup> e incluso del mismo misterio divino. Pero con esto no niega la trascendencia, todo lo contrario, la ratifica desde otro punto de vista: como núcleo del “nosotros estamos”. “El simbolismo de la Pacha Mama (...) apunta a ese aspecto del Absoluto, que se manifiesta en la dimensión simbólica de lo religioso.”<sup>106</sup> El mismo es asumido desde el catolicismo<sup>106</sup> a través de la Encarnación, de los sacramentos, la devoción a la Virgen María, etc. Dogmas y prácticas culturales que tanto tienen que ver con la religiosidad popular latinoamericana. “El catolicismo, sobre todo en su forma ibérica, pudo encontrarse más fácilmente que otras formas cristianas con el alma religiosa precolombina y con su religiosidad de cuño ctónico. De ese encuentro surgió el núcleo ético-simbólico de la cultura latinoamericana, básicamente impregnada de sentido religioso...”<sup>106</sup>

### **3.2. Inculturación del Evangelio, sabiduría popular y religiosidad**

Según Scannone la pastoral que propone Puebla para evangelizar la cultura está unida a la opción preferencial por los pobres. Estos han sido –y son– los actores de la resistencia a la alienación cultural y quienes han preservado la propia cultura; la misma posee elementos comunes en todos los pueblos latinoamericanos y ha sido fruto de la primera fusión cultural, “la cual de hecho ha sido evangelizada en su núcleo de sentido último y de valores, de modo que en el catolicismo popular se da un fruto precioso de inculturación de la fe”.<sup>106</sup> La pastoral actual debe tener en cuenta dicha inculturación que ya se ha llevado a cabo en la cultura popular latinoamericana y que tiene que ver con su sabiduría de la vida y su religiosidad. Es por ellas que el pueblo latinoamericano ha sido capaz de resistir la irreligiosidad y la alienación cultural. Y no sólo eso, sino que también tiene la virtud de orientar y continuar con su propia reevangelización adoptando nuevos valores, conductas y símbolos provenientes de diversas culturas. Además posee la capacidad de inspirar desde su propia hermenéutica la evangelización y la inculturación de las formas culturales modernas, estableciendo un replanteo a partir de los valores, las actitudes y la óptica sapiencial latinoamericanas.<sup>106</sup>

Por último, refiriéndose a la religiosidad popular cristiana afirma Scannone que la misma puede llegar a ser factor de evangelización de la propia cultura (una evangelización liberadora de la opresión) e incluso evangelizadora de la cultura moderna. Esto es posible por la sabiduría de la vida que posee y porque es la principal forma de religiosidad en América Latina.

---

“Pues su afirmación de identidad cultural y su implicancia de opción preferencial por los pobres responden directamente al desafío provocado por la modernidad; pero además, y sobre todo, porque su racionalidad sapiencial, por ser humanamente más abarcadora y por orientarse al sentido último del hombre y de la vida puede servir para resituar sapiencialmente los aportes positivos de la modernidad en un horizonte más global y más integralmente humano de vida y comprensión de la vida”.<sup>106</sup>

### **A modo de conclusión**

Coincidimos con Scannone en el reconocimiento de una racionalidad propia de América Latina y que dicha racionalidad, marcada por la sabiduría de la vida, se expresa –entre otros ámbitos– en la religiosidad popular. No obstante, consideramos que la postura de Scannone sobre este tema está demasiado sujeta al pensamiento católico y a sus intereses pastorales. Es más, entendemos que lo filosófico no logra desprenderse de lo teológico en sus escritos. Aunque no nos referimos a este hecho como negativo ya que, tal vez, sea propio del *sabio* establecer dicha relación.

Como ya hemos afirmado, Scannone cita a Puebla, asumiendo el sentido de sus conceptos, al menos en algunos de los temas planteados, como el de la religiosidad popular, la opción por los pobres, la sapiencialidad, etc. Sin embargo, creemos posible el intento de abordar dicha problemática desde la filosofía misma, sin necesidad de recurrir a conceptos teológicos o demasiado emparentados con una religión o movimiento religioso determinados. Esto posibilitaría una mayor apertura al diálogo, y sin caer en desmedro del lugar que cada persona ha tenido –y tiene– en la historia latinoamericana, implicaría un mayor reconocimiento de la diversidad en la unidad de una misma racionalidad.

### **Bibliografía**

- Ireland, R., “Comunidades de base, grupos espiritistas y profundización de la democracia en Brasil”, en *Sociedad y Religión*, 6, 1988, 51-81, citado en J. C. Scannone, “Situación religiosa actual en América Latina”, en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 54, 2006.
- Larraz, J., *Identidad y modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004.
- Scannone, J. C., “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática”, en *Stromata* 40, 1978.
- Scannone, J. C., “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 43, 1981.
- Scannone, J. C., “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, en Colegio Máximo de San José, Facultad de Teología, Universidad del Salvador, *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1988.

---

Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

Scannone, J. C., *Evangelización, cultura y teología*, 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 *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 46, 1997.

Scannone, J. C., “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003.

Scannone, J. C., “Situación religiosa actual en América Latina”, en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 54, 2006.

### ***El protagonismo de los pueblos en el catolicismo popular latinoamericano***

Juan Carlos Scannone S.I.

Primeramente aludiré a cómo, desde Medellín (1968) la Iglesia Católica oficial comenzó a valorar el catolicismo popular, considerado antes una forma inferior e impura de religiosidad católica, y cómo, gracias a la elaboración teológico-pastoral de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral, en la Argentina), después de Medellín se fue reconociendo el *protagonismo* del pueblo fiel en dicha piedad popular y en otras dimensiones de la cultura del pueblo. La mencionada teología influyó, luego, directa o indirectamente en el Documento de San Miguel, del Episcopado Argentino, en *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI y, sobre todo, en el Documento de Puebla (1979), que revaloraron la piedad popular y tuvieron en eso su prolongación en los de Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). En éste se llega a reconocer el hecho de una “espiritualidad popular” (DA 259) y una “mística popular”, llenas de “rico potencial de santidad y de justicia social” (DA 262).

En esta comunicación trataré del *protagonismo* del pueblo en el catolicismo popular latinoamericano, primero, en la misma dimensión *religiosa*; luego, en segundo y tercer lugar, en las dimensiones *cultural* y *social*; y, por último, de cómo también se da o puede darse en el ámbito *político*, no necesariamente partidista.

Antes de la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) muchos en América Latina (AL) consideraban al catolicismo popular como una forma inferior y no pocas veces impura de religiosidad católica. Aun Medellín, aunque inicia el camino de su valoración, tiende a confundirlo con la religión de masas. En cambio, después de los trabajos teológico-pastorales de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral, en Argentina), del Documento de San Miguel (del Episcopado Argentino) y de la constitución post-sinodal *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI, el Documento de Puebla, aunque reconociendo deficiencias en el catolicismo popular, lo valoró profundamente, como la fe cristiana inculturada en nuestros pueblos,

---

aunque sin emplear todavía esa expresión. El influjo, indirecto o directo, de la teología de la COEPAL en esos tres últimos documentos está históricamente comprobado.

Para nuestro propósito es de notar el papel de sujeto *protagónico* que dicha reflexión teológica les reconoce a los pueblos, no sólo en el nivel religioso de la piedad popular, sino también en el cultural y social, y aun en el político, aunque esto último no se trasluce tanto en los documentos oficiales, pero sí en escritos de la COEPAL. Más tarde, no sólo las conferencias de Santo Domingo y de Aparecida prosiguieron en la misma tónica, sino que Benedicto XVI reconoció a la religiosidad popular como “el precioso tesoro de la Iglesia católica en AL” (DI 1; DA 258) y Aparecida llegó hasta tomar conciencia de que no pocas veces se trata de verdaderas “espiritualidad popular” (DA 259) y “mística popular”, llenas de “rico potencial de santidad y de justicia social” (DA 262). Notemos la mención no sólo de lo religioso sino de lo social.

En esta comunicación trataré, primero, del protagonismo popular que la religión del pueblo muestra en la dimensión específicamente *religiosa*; en segundo y tercer lugar, su protagonismo en las dimensiones *cultural* y *social*; y, por último, cómo dicho papel protagónico también se da o puede darse en el ámbito *político*.

### 1. Protagonismo religioso

Éste se deriva de que dicha religión del pueblo no es una desfiguración de la religiosidad oficial, ni una simple derivación simplificada de ésta, sino que el pueblo se muestra en su piedad religiosamente *creativo* y no como objeto, sino como auténtico *sujeto* de los símbolos, devociones, ritos que conforman el catolicismo popular latinoamericano. No pocas veces hasta logró imponerse a la desconfianza de los pastores, como pasó, por ejemplo, con el rito del Tinkunaco en La Rioja, que primeramente era sospechado por el arzobispo de Córdoba (del cual dependía entonces La Rioja) y por sacerdotes no riojanos, hasta que -después de años de práctica perseverante puramente laica- fue plenamente aceptado, asumido y aun teológicamente interpretado. O como sucede en las peregrinaciones juveniles a Luján, que se auto-organizan, habiendo desbordado a sus primeros impulsores. Por su lado, Leonardo Boff, aunque usando una terminología quizás no del todo adecuada, reconoce que el pueblo sencillo mismo se apropió -en su piedad popular- de los “medios de producción” simbólica dentro de la Iglesia. Ésta misma lo aceptó al reconocer, en Puebla, que “la religiosidad popular no sólo es *objeto* de evangelización; sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una *forma activa* con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (DP 450, el subrayado es mío; cf. *ibid.* 446). Tal condición de *agente* de su propia religiosidad ya había sido reconocida en la sección inmediatamente anterior, en la cual se asevera que “la religión del pueblo” “no sólo [ha de ser] asumida como *objeto* de evangelización, sino también, por estar ya evangelizada, como *fuerza activamente* evangelizadora” (DP 396; subrayado mío). Se trata de lo que, en otro lugar, se denomina “el potencial evangelizador de los pobres”, no sólo tomados individualmente, sino también, sobre todo, como un colectivo (DP 1147). Aquí no nos interesa la relevancia teológico-pastoral de esas afirmaciones, sino el reconocimiento del *protagonismo* religioso del pueblo.

Aún más, el mismo documento le atribuye a la religiosidad popular una “sabiduría cristiana” por la que el pueblo responde “a los grandes interrogantes de la existencia”, con “una *capacidad de síntesis vital*” “que conlleva *creadoramente*” (los subrayados son míos) “lo divino y lo humano..., espíritu y cuerpo, comunión e institución, persona y comunidad, fe y patria, inteligencia y afecto”, sabiduría que le sirve también como “principio de discernimiento”. Como se ve, esas y otras expresiones

---

suponen al pueblo como actor de todas esas acciones, aun usando la palabra “creadoramente”.

Asimismo devociones extranjeras, que no prosperaron mucho en su lugar de origen, fueron asumidas *creativamente* por nosotros, porque respondían a nuestros intereses existenciales propios, como se dio, en Buenos Aires y sus alrededores, con la de San Cayetano, patrono del pan y del trabajo; y, en los últimos años, con la de la Virgen que desata los nudos, las que, respectivamente ni en Nápoles (donde está enterrado el santo) ni en Augsburgo (ciudad en que se halla el cuadro original) han despertado el fenómeno religioso masivo que provocan aquí, porque nuestro pueblo ha sabido interpretar, desde una fe viva y una hermenéutica espontánea, el poder profundamente simbólico de ambas devociones.

Por su parte, sociólogos de la religión, como Aldo Ameigeiras, han estudiado cómo el mismo pueblo supo adaptar *activamente* una religiosidad campesina como la del Señor del Mailín, al medio urbano, y llevarla desde un nivel local típicamente santiagueño, a otro nivel más universal, de manera que pudo ser aceptada por muchas otras subculturas, aun muy diferentes, como es, por ejemplo, la de los correntinos del Gran Buenos Aires.

## 2. Protagonismo cultural

La tesis doctoral de Carlos Galli “El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo” se sitúa en estrecha continuidad creativa con la teología de la COEPAL, es decir, con la así llamada “teología del pueblo” o “escuela argentina de pastoral popular”, reconocida por Gustavo Gutiérrez como “una corriente con rasgos propios de la teología de la liberación”. Pues bien, el mismo título de la obra intenta sugerir el protagonismo de los pueblos, sobre todo el cultural, pues los considera como *agentes históricos en la historia*, comprendiéndolos como *creadores y portadores de cultura*, y concibiéndola a ésta como histórica y en continuo cambio.

Aunque los documentos arriba mencionados no lo dicen tan claramente, sus dichos suponen ese protagonismo cultural de los pueblos, por ejemplo cuando, después de haber comprendido “la cultura [como] actividad creadora del hombre” (DP391), se dice que ella “se va formando y se transforma en base a la continua experiencia histórica y vital de los pueblos” (DP 392), entendiéndolos, por consiguiente, a éstos, como sujetos de experiencia compartida. De ahí que luego, cuando se habla de la “civilización urbano-industrial” (DP 415), que “produce una acentuada aceleración de la historia”, se exprese que “exige a todos los pueblos gran esfuerzo de asimilación y *creatividad*” (DP 416; subrayado mío); o bien, cuando el documento afirma que “lo esencial de una cultura está constituido por la *actitud* con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos” se está sobreentendiendo a dicho pueblo como *sujeto* de esa actitud y de la actuación que ella encuadra (ver también DP 413, sobre las actitudes de la religión del pueblo). Asimismo, se define la cultura aludiendo *indirectamente* al pueblo como su actor, pues se dice: “Con la palabra ‘cultura’ se indica el modo particular como, *en un pueblo*, los hombres *cultivan* su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios”, de modo que ella “es ‘el estilo de vida *común*’ que caracteriza a los diversos pueblos” (DP 386, subrayados míos).

Más arriba, refiriéndome a Puebla, usé la palabra “inculturación”, que ese documento *no* utiliza, aunque *sí* lo emplea más tarde el de Santo Domingo. Pues ambas conferencias, al tratar del protagonismo religioso de los pueblos de AL en su catolicismo popular, están también reconociendo su papel protagónico en lo *cultural*, ya

---

que para ellas la religión es parte esencial, y aun el sustrato más profundo, de su cultura. Así es como la Segunda Conferencia afirma que la piedad popular es “la forma o... la existencia cultural que la religión acepta en un pueblo determinado” y que “la religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica” (DP 444). Por eso habla del “Evangelio encarnado en nuestros pueblos”, comprendidos como sujetos de cultura (DP 446), refiriéndose a lo que Santo Domingo va a llamar luego “inculturación”. Y, así como Puebla ve “la identidad” y “originalidad histórica cultural” latinoamericana “simboliza[da] muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe” (DP 447), Santo Domingo citando al Juan Pablo II asevera que la misma Virgen “ofrece un gran ejemplo de Evangelización perfectamente inculturada” (DSD 15; cf. DI 24).

Por ello no es de extrañar que, según Manuel Marzal, en los quechuas del Sur peruano, el *sujeto de la inculturación* de la fe en la cultura andina no fueron los misioneros, sino el pueblo quechua mismo, especialmente, cuando, durante las guerras de la independencia, no venían más misioneros de Europa y no se ordenaban nuevos sacerdotes por la falta de obispos. El sujeto activo no sólo de la trasmisión del Cristianismo, sino también de la acción de repensarlo a partir de las categorías y símbolos culturales propios fue, según dicho antropólogo, el pueblo mismo, aunque luego extraños confundieron ese proceso histórico-cultural con sincretismo. Por otro lado, la misma Iglesia oficial acepta, en la encíclica *Redemptoris missio*, que, si se da una auténtica inculturación, no se debe a los misioneros extranjeros o a los expertos y teólogos, sino a los pueblos que asimilan el mensaje, la vida y la celebración cristianas a partir de sus propias culturas.

Corroborar el protagonismo cultural de los pueblos el hecho del “mestizaje cultural” (DP 409), concebido como encuentro de culturas, es decir, de pueblos, pues, por más conflictivo que haya sido, dio origen a “pueblos nuevos”, como lo dice el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro. Hoy el teólogo venezolano Pedro Trigo habla de un “segundo mestizaje cultural” que se está dando en los suburbios de las grandes ciudades de AL -como Caracas-, ya no entre culturas de diferentes naciones, sino entre la cultura tradicional latinoamericana y la cultura moderna.

Por su parte, el filósofo argentino Jorge Seibold, se refiere al mestizaje cultural entre distintos imaginarios colectivos, el tradicional, el moderno y el postmoderno, no sólo en la religiosidad popular, sino, en general, en las distintas dimensiones de la cultura popular, por ejemplo, del Gran Buenos Aires. Pues bien, el sujeto que está realizando ese *nuevo mestizaje cultural de imaginarios* es el pueblo. Pues ha ido aprendiendo a unir sus tradiciones orales y rituales con caracteres modernos y aun postmodernos, como son la lectura *popular crítica* de la Sagrada Escritura, el compromiso *social*, el protagonismo *laical y femenino* en las comunidades, la organización flexible en forma no piramidal y subordinada, sino de *redes solidarias coordinadas*, etc.

### 3. Protagonismo social

Todo lo dicho de lo cultural, se aplica a lo social, porque la cultura es un fenómeno histórico y social.

Con respecto al catolicismo popular y su relación con la liberación social, primeramente -bajo el influjo del marxismo-, muchos lo consideraban “opio del pueblo”, por lo tanto, como enemigo de un protagonismo popular liberador. Pero, ante todo la “escuela argentina” y, luego, otras corrientes de la teología de la liberación reconocieron el potencial social y aun político liberador, que anida en la religiosidad popular latinoamericana.

---

Pensadores como Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O'Farrell, Gerardo Farrell y otros miembros de la COEPAL lo afirmaron desde el inicio. Luego también lo reiteró el padre de la teología de la liberación, el peruano Gustavo Gutiérrez, sobre todo, inspirándose en las Comunidades Eclesiales de Base. Pues todos ellos supieron distinguir una religión auténtica y, por ello, socialmente liberadora en un sentido humano integral, de otra inauténtica, que funciona como opio. Así es como, en un nivel filosófico, Enrique Dussel hizo la distinción entre una religión supraestructural fetichista y otra, infraestructural, que sería la genuinamente bíblica y cristiana, cuyo culto radica principal, aunque no únicamente, en el servicio a los pobres, oprimidos y excluidos. El documento de Puebla lo expresa magistralmente: "la religiosidad del pueblo latinoamericano se conviert[e] muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Ésa es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte, el pueblo movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada" (DP 452). Recordemos que este texto fue escrito en 1979, en plena vigencia de los regímenes militares, y que uno de sus principales redactores fue el chileno Joaquín Alliende, quien se inspiraba en la teología argentina del pueblo.

Además, advirtamos que el documento considera esos "espacios para ejercer la fraternidad", no como yuxtapuestos sin interrelación mutua, sino como "creados" o "utilizados" *activamente* por el pueblo.

#### 4. Protagonismo político

El jesuita argentino Fernando Boasso, miembro de la COEPAL, puso por escrito muchas de las reflexiones de todo ese grupo, en su obra: *¿Qué es la pastoral popular?* Pues bien, allí se habla no sólo de la vertiente religiosa, sino también de la vertiente *política* de dicha pastoral y de la religiosidad popular que la inspira. "Política", pero no en el sentido *partidista* de esa palabra, sino en cuanto la política de suyo se orienta o debe orientarse hacia el *bien común*. Y así es que se descubre en esa religiosidad un motor para luchar por conseguirlo, con orientación hacia la liberación humana integral. Por consiguiente, se da o puede darse un influjo religioso hermenéutico e indirecto que apuntala positivamente el protagonismo político que tiene o debería tener el pueblo.

Con una inspiración semejante, Jürgen Habermas habla de la función de las religiones en la sociedad post-secular. Pues bien, sin conocer los textos de la COEPAL, coincide con ellos, tanto cuando pone la función social de aquellas *no* en el nivel del Estado -tratando de influirlo o presionarlo-, sino en el nivel de la *sociedad civil*, influyendo en ésta y su cultura; como también porque reconoce el papel imprescindible de las religiones en el plano de las *motivaciones* a fin de que los pueblos no obren por intereses mezquinos, sino según virtudes *ciudadanas* y en procura del *bien común*. Pues otras motivaciones meramente patrióticas o éticas, solas, no serían suficientes -según Habermas- y, de hecho, no lo son en la sociedad post-secular actual.

### La tarea educativa y cultural

#### *Educação e formação: uma perspectiva contemporânea*

Carina Botton Deschamps

---

A finalidade deste trabalho é pensar uma proposta de educação para esta contemporaneidade através dos processos de subjetivação, por entendê-la como meio para a oferta de diversos tipos de materiais, pretende-se, com isso, estabelecer um ambiente formativo propenso à constituição de uma maneira de ser distanciada dos padrões identitários e representativos, a fim de que cada indivíduo apreenda de maneira singular o que lhe é oferecido.

Buscam-se, também, novas formas de conceber a noção de formação, assim como, o formato das pesquisas e a maneira como se apresenta o pensamento acadêmico. Pensar a educação, neste contexto, a partir da produção de outros modos de existência, oferecendo ferramentas para colaborar com a construção de um processo pelos quais indivíduos se transformam ou são transformados por dispositivos culturais. Preocupa-se em entender as formas de vida contemporânea, por isso, se detêm nos mecanismos de individuação, os quais não ocorrem apenas nas instituições de ensino.

Ademais, propõe-se a interlocução de diferentes áreas de conhecimento, como a educação a filosofia e as artes, a fim de propiciar um meio capaz de fomentar práticas da diferença, as quais escapam do instituído, do estratificado no seu território de origem, fortalecendo a criação de possibilidades para que venham a experimentar ideias afastadas de procedimentos, universais e objetivos do conhecimento moderno. Mais do que isso, pretende-se que essas práticas estejam afastadas de procedimentos os quais normalizam e selecionam configurando um processo de hierarquização e centralização. Por fim, que se utilizem de ideias que sirvam como ferramentas para auxiliar em assuntos incisivos nesta contemporaneidade, sendo encaradas nos diversos tipos de saberes, com maior possibilidade de exercício da criatividade.

Este estudo utiliza como metodologia de pesquisa, a cartografia, a qual se configura enquanto uma metodologia de pesquisa qualitativa - desenvolvida a partir das idéias dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari - por entender que este método se faz condizente com o referencial teórico escolhido e, com a concepção de educação contemporânea aqui proposta. Pode-se entender por cartografia o registro dos saberes de experiência. O método cartográfico exige criação, invenção, fabulação. Ele conta como nós vamos respondendo àquilo que nos atravessa e como damos sentido a esses atravessamentos. Ademais, esse método procura descrever o percurso da escrita, ou seja, a narrativa de um processo de subjetivação - o processo de subjetivação de si - que se faz pelo agenciamento (reunião de formas, expressões e conteúdos) de alguns materiais, no caso desta pesquisa, o cinema e a literatura.

### **Processos educacionais e formativos através da constituição da subjetividade**

O conceito de subjetividade pode ser entendido como o estado de constituição de si ou o modo de ser e de viver ou, ainda, a maneira de existir (PELBART, 2000). São os fluxos que vão constituindo os indivíduos através do encontro com o contexto sócio-cultural ao seu redor, configurando-se processos de individuação. Não é algo que está dado previamente, porque está em constante elaboração, podendo transformar-se em uma estética da existência a partir de si. Não se trata do conceito de subjetividade ancorado no pensamento moderno que o entende enquanto o estudo do “[...] sujeito essencialmente representativo, coerente, ativo, autônomo, consciente, racional,

---

submetido ao Princípio da Identidade Universal, capaz de exorcizar toda forma de diferença” (CORAZZA, 2002, p.11).

Partindo da noção de subjetividade acima mencionado, pensa-se que a educação, neste contexto, está preocupada com a produção de outros modos de existência, oferecendo ferramentas para colaborar com a construção de um processo pelos quais indivíduos se transformam ou são transformados por dispositivos culturais. Preocupa-se em entender as formas de vida contemporânea, por isso, se detêm nos mecanismos de individuação, os quais não ocorrem apenas nas instituições de ensino.

Nesta perspectiva educacional, a composição de um saber não surge pronta, é um processo que se dá pelas experiências ou saberes de experiência (LARROSA, 2002). Esses saberes só são possíveis em um contexto particular, subjetivo, encontrando sentido no momento em que constitui uma forma de existência. O caminho para a formação, nesta concepção, não faz a utilização da prescrição de fórmulas e receitas previamente elaboradas e nem segue modelos prontos, mas sim oportuniza a experiência, fazendo a oferta de materiais que possam estimular o exercício do pensamento. Trata-se de uma pedagogia de si.

Os saberes de experiência se constituem a partir da relação entre o conhecimento e a vida. Dizem respeito à forma como se responde e se produz sentido ao que vai acontecendo no decorrer da vida. Essa experiência é particular, subjetiva, contingente, relativa e pessoal. Não pode separar-se do indivíduo concreto, pois constitui um processo de subjetivação, que não pode ser exterior, já que é algo singular.

As teorias pós-críticas em educação visam conceber a esfera da educação partindo da dimensão da subjetividade, porém, refutando a subjetividade moderna que consiste na normatização das condutas humanas por meio de doutrinas definidoras daquilo que “é certo”. Tais teorias não estabelecem uma política subjetivadora prescritiva, cujas práticas nos conservam encarcerados às próprias identificações, diversamente disso, o pensamento pós-crítico visa:

[...] afrouxar os laços que amarram uma subjetividade demasiadamente solidificada, uma subjetividade dotada de uma identidade demasiadamente compacta, uma subjetividade, digamos, demasiadamente idêntica a si mesma. [...] destrói certezas, Especialmente aquela certeza que constitui a consciência enclausurada: a certeza de si. Mas só na perda da certeza, no permanente questionamento da certeza, na distância irônica da certeza está a possibilidade do devir. (LARROSA, 2010, p.180-1).

Outro componente que pode ser acrescentado a essa perspectiva pedagógica é a alegria, constituindo dessa maneira uma pedagogia da alegria, já que o conhecimento advém dos encontros alegres (bons encontros). No entanto, apesar da possibilidade de um vínculo profícuo através da utilização de práticas alegres na educação, percebe-se o pouco uso dessa na pedagogia, pois o que predomina é a utilização de:

Tais práticas educacionais servem como ruptura, configurando-se dissonantes dos conceitos predominantes e preestabelecidos. Um pensamento educacional que cause estranhamento e suscite dúvidas, questionamentos, novas formas de sentir e pensar, os quais se preocupem menos em dar as respostas, encontrar as verdades e lançar hipóteses passíveis de verificação para obtenção de resultados. Isso só se faz possível através de um processo de movimentação do indivíduo consigo mesmo. Esta visão possui a característica de “[...] ter pouco a ver com o racional, o sistemático, o acadêmico, com a

---

teorização científica, grave, séria da Educação” (CORAZZA, 2002, p.13). Deste modo a:

[...] “seriedade” do discurso pedagógico, conseqüência talvez de seu caráter essencialmente moral e moralizante, e numa crítica à ideia de que a formação tem um final que poderia ser entendido como a consecução de uma identidade entendida como o pleno conhecimento e o pleno domínio de si mesmo [...] compreendendo esse “si mesmo” como um atributo ou uma propriedade: a ideia de que o final da formação seria uma autoapropriação. Frente a essa ideia de ter a si mesmo de uma forma estável, ou de ser alguém de uma forma definitiva, frente a pretensão de uma identidade própria sem desvios e sem fissuras, frente à tirania desse modo de ser enclausurado sobre si mesmo que os filósofos denominaram substância [...]. (LARROSA, 2010, p.15).

Esta formação pedagógica está em desacordo das prescrições e pregações dogmatizantes, propiciando a possibilidade de criação de outros modos de pensar estimulando a abertura para mudanças. Visto que: “um dos grandes perigos que rondam a teoria educacional é perder a capacidade de criar suas próprias ideias” (CORAZZA, 2002, p.95). Deste modo a pedagogia pode servir para provocar estranhamentos e inquietudes, capazes de gerar uma torção no pensamento, e servindo como resistência:

A formação é uma viagem aberta, uma viagem que não pode estar antecipada, e uma viagem interior, uma viagem na qual alguém, se deixa influenciar a si próprio, se deixa seduzir e solicitar por quem vai ao seu encontro, e na qual a questão é esse próprio alguém, a constituição desse próprio alguém, a o prova e desestabilização e eventual transformação desse próprio alguém. Por isso, a experiência formativa, da mesma maneira que a experiência estética, é uma chamada que não é transitiva. E, justamente por isso, não suporta o imperativo, não pode nunca intimidar, não pode pretender dominar aquele que aprende, capturá-lo, apoderar-se dele. O que essa relação interior produz não pode nunca estar previsto [...] (LARROSA, 2010, p.52).

Essa educação mostra-se diferenciada de uma formação reprodutora daquilo que lhe é emitido, ou seja, pretende-se um ensino que ofereça meios para fomentar o pensamento, servindo como suporte, mas não determine um modo de conduta, mas que “ajude o educando” a encontrar por ele mesmo, o seu modo de agir, para que dessa forma, não precise reproduzir os padrões hegemônicos, os quais lhes foram determinados.

Dessa forma, o entendimento pedagógico possui uma visão dissonante daquelas determinadoras de modelos, os quais enfraquecem a potência de viver, essa percepção pretende afectar, criando no pensamento a possibilidade de fuga das dualidades, das máquinas binárias, estabelecendo-se em um “entre”, não situado no ponto fixo das extremidades de um pólo ou de outro. Objetivando, com isso, um deslocamento a partir de uma abertura para o sensível, gerando novos modos de perceber, agir e existir.

Esse contexto formativo produz a possibilidade de ler o mundo de uma maneira renovada, por isso o ensino não se apresenta apenas de forma transmissiva, na qual o educador repassa o conhecimento fazendo uso de modelos, os quais definem condutas e,

---

esperam converter o aprendiz em algo. O professor pode ser pensado como “[...] alguém que conduz alguém até si mesmo. É também uma bela imagem para alguém que aprende: não alguém que se converte num sectário, mas alguém que, [...] volta-se para si mesmo, encontra sua própria forma, sua maneira própria” (LARROSA, 2010, p.41). De tal maneira:

[...] na formação, a questão não é aprender algo. A questão não é que, a princípio, não sabíamos algo e, no final, já o sabíamos. Não se trata de uma relação exterior com aquilo que se aprende, na qual o aprender deixa o sujeito imodificado. Aí se trata mais de se constituir de uma determinada maneira. De uma experiência em que alguém, a princípio, era de uma maneira, ou não era nada, pura indeterminação, e, ao final, converteu-se em outra coisa. Trata-se de uma relação interior com a matéria de estudo, de uma experiência com a matéria de estudo, na qual o aprender forma ou transforma o sujeito. (LARROSA, 2010, p.52).

Assim, na perspectiva aqui proposta, a educação não tem a intenção de consertar ou salvar os indivíduos e nem formá-los para refletir, contrapondo-se, portanto, com as percepções dominantes. Esta concepção educacional está para além dos muros institucionais, atravessando todos os domínios da vida, afastando-se dos modelos e das prescrições. A constituição de um saber viabiliza-se por meio de vivências, por isso trata-se de um processo de criação, configurando-se em um contexto particular e subjetivo, proporcionando outros modos de existência. Em suma, a educação enquanto possibilidade de contraponto aos fluxos instituídos serve como um ato de singularização produtora da diferença.

### **Suporte teórico e metodológico**

Para tanto, como referencial conceitual, analítico e metodológico, esta pesquisa utilizar-se-á da corrente de pensamento pós-estruturalista ou pós-moderna derivada da filosofia da diferença, especialmente através de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Parte-se desse referencial a fim de estabelecer um vínculo entre a educação contemporânea e a vertente teórica acima citada, a qual serve como ponto de partida para a elaboração de uma pedagogia que objetiva o estudo dos modos contemporâneos de subjetivações e de constituição de saberes, distanciando-se dos modelos hegemônicos vigentes.

O procedimento metodológico proposto para este estudo, a cartografia, a qual se configura enquanto uma metodologia de pesquisa qualitativa – desenvolvida a partir das idéias dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari – por entender que este método se faz condizente com o referencial teórico escolhido e, com a concepção de educação contemporânea aqui proposta. Pode-se entender por cartografia o registro dos saberes de experiência. O método cartográfico exige criação, invenção, fabulação. Ele conta como nós vamos respondendo àquilo que nos atravessa e como damos sentido a esses atravessamentos. Além disso, esse método procura descrever o percurso da escrita, ou seja, a narrativa de um processo de subjetivação – o processo de subjetivação de si – que se faz pelo agenciamento (reunião de formas, expressões e conteúdos) de alguns materiais, no caso desta pesquisa, o cinema e a literatura, ou mais especificamente, o livro *Lavoura Arcaica* de Raduan Nassar e o filme homônimo de Luis Fernando Carvalho.

Cartografar constitui a descrição das ressonâncias produtoras de intensidades obtidas a partir das experiências vividas por parte de um pesquisador. A cartografia não

---

pretende encontrar respostas definitivas para perguntas previamente elaboradas, mas produzir novos conhecimentos através do uso da experimentação de novas ferramentas que ativem o pensamento pela ampliação dos estímulos sensíveis.

A cartografia estabelece o desenho de um movimento, o acompanhamento e o registro de um processo. Dessa forma, as etapas de uma pesquisa não estão dissociadas e nem são estanques. Neste modo de pesquisa, os dados não estão prontos eles são fabricados (BARROS; KASTRUP, 2009).

Optou-se nesta pesquisa, pela utilização tanto da obra literária quanto da versão cinematográfica de *Lavoura Arcaica*, pois se tratam de expressões artísticas que compõem linguagens diferentes, com possibilidades narrativas diversas, neste caso, complementares. O filme, um desdobramento do livro, permite a utilização de metáforas visuais (dada a sua natureza estética) que são importantes para os objetivos deste trabalho, pois somente a leitura do livro não permite toda esta abrangência. Literatura e cinema, neste contexto, são pensados como meios de comunicação e de expressão, capazes de incitar pensamentos e sensações.

Pretende-se através do encontro com o cinema e a literatura, é que estes materiais estimulem a criação de novas imagens de pensamento, compondo uma maneira singular de agir e pensar. Funcionando, também, como dispositivos para que se estabeleçam práticas inventivas de si, cujo resultado ajude a constituir um estilo de escrita:

[...] pensar no estilo a ser utilizado na grafia do trabalho de pesquisa ganha importância ímpar, uma vez que o mesmo precisa deixar-se atravessar, necessariamente, pelas nuances éticas, estéticas e políticas conceitualmente associadas ao referencial teórico-metodológico subjacente à cartografia; preocupada com a possibilidade de invenção de novas imagens no pensamento que possam, irreparavelmente, romper com a política de reconhecimento orientada à aplicação técnica de esquemas lógico-representativos que possam confirmar a ilusão das verdades absolutas. (LOPES, 2008, p.3).

Não se objetiva neste trabalho fazer uma interpretação do livro e do filme tentando entender o que o autor e o diretor quiseram dizer com suas obras, procurando assim significados, mas de usá-los como um dispositivo que sirva de meio para a vivência de uma experiência a partir do encontro com a literatura e com o cinema, pois estas linguagens possuem a capacidade de gerar, através da emissão de signos, a produção de novos sentidos. Desta maneira, o que se propõe é “[...] tomar tais imagens não mais como representações de uma realidade espacial, exterior, numérica e logicamente inteligível; mas como puras imagens, isto é, como impressões grafadas em nossas almas pelos afetos, signos e sentidos experimentados no encontro” (LOPES, 2008, p.10). Também não se almeja fazer uma mera coleta de dados através do manuseio deste material, mas produzi-los, estabelecendo um campo problemático entre o si e o mundo, por meio do tensionamento do pensamento a partir de processos de diferenciação para que se produzam novos saberes.

A partir da escolha de trechos do livro e da seleção de cenas do filme serão feitas transcrições das sensações obtidas em um diário de campo que tem como objetivo servir de registro enquanto o processo de pesquisa estiver em curso. As anotações feitas serão utilizadas como referência e não como modelo “[...] indicando os modos de ver e de dizer permitindo novos regimes de enunciação e de subjetivação” (BARROS;

---

KASTRUP, 2009). Trechos do diário serão utilizados para composição da redação do artigo, estas notas serão conectadas com os conceitos escolhidos como base teórica para este trabalho.

A possibilidade de intercessão entre a cartografia e o cinema é a de que aquele que pesquisa tenha a possibilidade de fazer de si parte constituidora da mistura de sensações da qual se faz inerente à investigação, deixando-se afetar pelo movimento dos signos nos emaranhados transterritoriais, os quais se consegue provocar. A partir disso, busca-se alterar o modo como as coisas estão dispostas, estabelecendo-as de um outro jeito, no qual o pensamento pode experimentar-se na linguagem cinematográfica, através da edição, dos enquadramentos, das cores, da música e de toda sorte de sensações que um filme pode proporcionar (LOPES, 2008). Como um meio de expressão artística, há, no cinema, o potencial para estimular a produção de saberes e subjetividades, através de suas diversas dimensões, em especial, as estéticas, cognitivas e psicossociais (DUARTE, 2002).

### **A reunião do cinema e da literatura: experimentando a obra *Lavoura Arcaica***

*Lavoura Arcaica*, livro escrito por Raduan Nassar em 1975 e adaptado para o cinema com o mesmo nome por Luis Fernando Carvalho em 2001, trata-se da história de um filho (André), jovem pertencente a uma família de origem libanesa bastante tradicional, conservadora e hierárquica, marcada por regras de conduta bem definidas, e que deviam ser seguidas por todos os membros da família. Ao sair de casa – a fazenda de sua família – o personagem André, mergulha na estrutura familiar e faz disto uma experimentação de vida, buscando para si a criação de outra(s) possibilidade(s) de existência, que não aquelas pré-estabelecidas e impostas pelo seu círculo familiar, sobretudo por seu pai (Iohána). Além disso, queria também fugir da paixão incestuosa que sentia por uma de suas irmãs, Ana.

O romance – *Lavoura Arcaica* – está dividido em duas partes: A partida e O Retorno. Na primeira parte, André decide abandonar sua família mudando-se para um quarto de pensão em uma cidade próxima. Tempos depois, é encontrado por seu irmão mais velho (Pedro), o qual é designado para levá-lo de volta à fazenda, com o objetivo de reconduzi-lo para que a família pudesse se restabelecer. Neste reencontro, marcado por um denso diálogo entre os irmãos, André conta a Pedro, de maneira resignada e com ressentimento, os motivos que o levaram a abandonar a família, explicando seu conflito com os valores paternos e revelando sua paixão por Ana. Na segunda parte, André retorna para casa com Pedro onde é esperado ansiosamente por seus familiares, os quais preparam uma festa para sua chegada. Pai e filho têm uma longa conversa, a qual evidencia a distância entre os dois. A história possui um desfecho trágico com a morte de Ana, assassinada pelo pai ao descobrir seu envolvimento com André. As duas partes são marcadas por lembranças da infância do protagonista, mostrando a afetuosa e, ao mesmo tempo, sufocante relação que André possui com sua mãe, em contraponto com os ensinamentos ortodoxos de seu pai.

A história é narrada em primeira pessoa, ou seja, é contada a partir do ponto de vista do protagonista, o qual tem um pensamento caótico, em virtude disso a narrativa (livro e filme) não se apresenta de maneira linear e se utiliza de diversas metáforas. Tal fato é percebido na conversa com seu irmão, quando André enfatiza a necessidade de um deslocamento geográfico como única possibilidade de sobrevivência, rompendo com os códigos de conduta “arcaicos” dominantes, que o sufocavam, dando vazão aos seus pensamentos.

---

André pode ser pensado enquanto um membro que foge ao padrão identitário de sua família, constituindo-se enquanto um elemento de diferença, ou seja, aquele que rompe com a estrutura, com o instituído, com a organização do pensamento dominante, é a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, que não é oposição (dualidades) e nem diversidade. Também não se trata de negação da identidade, mas sim da diferença de origem, a qual combate a representação, a imagem do pensamento e possibilita, dessa forma, a construção de uma ideia (DELEUZE, 2000).

O protagonista-narrador de *Lavoura Arcaica* não é levado a uma verdade que lhe é inerente, a constituição da sua subjetividade vai sendo construída através de um caminho árduo, permitindo o deslocar da sua personalidade, do seu universo sócio-cultural, da sua maneira fixa e convencional de ser, abrindo-se para a possibilidade de produzir novos sentidos, e como consequência outro olhar sobre o mundo.

O homem se faz ao se desfazer; não há mais do que risco, o desconhecido que volta a recomeçar. O homem se diz ao se desdizer: no gesto de apagar o que acaba de ser dito, para que a página continue em branco. Frente à autoconsciência como repouso, como verdade, como instalação definitiva da certeza de si, prende a atenção ao que inquieta, recorda que a verdade costuma ser a arma dos poderosos e pensa que a certeza impede a transformação. (LARROSA, 2010, p.41).

Na medida em que André transgride as regras instituindo outras possibilidades, abre espaço para a criação de novos modos de vida, os quais podem ser entendidos enquanto resistência (DELEUZE; PARNET, 2001), ou seja, como dispositivos capazes de transformar, furar, produzir vazamentos, formando séries, denotando a diferença. É a tentativa de tencionar o pensamento automático da representação, buscando liberar a vida das estruturas (molaridades). São micro fissuras que produzem máquinas de guerra (DELEUZE; PARNET, 1997).

André desvia do caminho que lhe fora definido, traçando linhas de fuga (DELEUZE, 1998), criando condições provocadoras de modificações em um modo de viver estruturado, o que torna possível uma variação, provocadora da dissolução de alguns dos paradigmas normatizadores da vida desse personagem. As linhas de fuga desenhadas por André aparecem em diversos momentos da história, especialmente no seu deslocamento espacial e geográfico – a saída de casa – e também, na prática do incesto e no confronto com seu pai. Esses desvios que modificam o rumo da vida do protagonista, estendem-se também, ao restante da família.

O estado de cólera que acomete André aparece em seu discurso impulsivo, agressivo, atormentado e violento gerado pelo sofrimento da impossibilidade da realização de sua paixão por Ana. O corpo desse personagem não suporta a repressão impostas pelo pai, encontrando no incesto um meio de contestar a lei paterna. Frente ao discurso de proibição do pai, André afirma a vida, confrontando-o. Através de saberes que ele constitui por experiências, percebe que os valores sólidos e sagrados celebrados por seu pai, poderiam ser relativos e flexíveis.

Assim, abre espaço para a demolição da estrutura de concreto estabelecida dos regulamentos paternos que determinavam a condução familiar, tendo como consequência, a implosão da família.

As considerações feitas a partir de *Lavoura Arcaica* servem para mostrar a relação entre os saberes e as subjetivações, pois a constituição de subjetividade ocorre mediada por uma experiência formativa derivada a partir da abertura para a possibilidade de se permitir experimentar algo afastado da padronização que constituía

---

o protagonista dessa narrativa, permitindo que esse pudesse construir algo novo para si e, não apenas assimilar um modo de ser. Desta forma, a educação, colocada em um panorama mais amplo, pode ser assim pensada, enquanto um dispositivo promotor de outros modos de existência na atualidade.

### Referências

- BARROS, Laura Pozzana e KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. **Pistas do método da cartografia**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009.
- CORAZZA, Sandra Mara. **Para uma filosofia do inferno na educação: Nietzsche, Deleuze e outros malditos afins**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **L'Abecedaire de Gilles Deleuze**. Entrevista com Gilles Deleuze. Editoração: Brasil, Ministério da Educação, "TV Escola", 2001. Paris: Editions Montparnasse, 1997.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Relógio d'água editores, 2000.
- DUARTE, Rosália. **Cinema & educação: refletindo sobre cinema e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana: danças, piruetas e mascaradas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- \_\_\_\_\_. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista brasileira de Educação**. Rio de Janeiro, jan/fev/mar/abr 2002, n. 19 p.20-28.
- LAVOURA ARCAICA. Direção: Luís Fernando Carvalho. Produção: Luís Fernando Carvalho; Maurício Andrade Ramos; Raquel Couto e Tibet Filmes. Europa Filmes. Brasil: 2001. DVD.
- LOPES, Sammy Willian. **Como proceder de um modo que tenhamos certeza que seremos surpreendidos em nossa própria pesquisa – cinema e cartografias em educação: co-implicações sensíveis**. 31º Reunião Anual da ANPEd. 2008.
- NASSAR, Raduan. **Lavoura Arcaica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- PELBART, Peter Pál. (Eu)reca! In: PELBART, Peter Pál. **A vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda., 2000.
- 

### *Discurso de estudantes de educación diferencial en relación al recreo escolar y al desarrollo de habilidades sociales*

Francisca Cáceres Zúñiga.

La Educación Diferencial es una modalidad de la educación básica que invita a asumir la perspectiva de la educación como un derecho para todos los alumnos, esta perspectiva implica situarse en "buena educación", asumir una adecuada participación de los grupos en desventaja, que no sólo se refieren a alumnos con necesidades educativas especiales, sino además, a personas que se encuentran bajo la línea de la pobreza, que presentan diversas formas de comunicación o aprendizaje. Específicamente en el contexto escolar se produce una determinada representación o imaginario acerca de la educación diferencial y quienes necesitan de ella, a los espacios en que ésta se debe llevar a cabo o a las características del trabajo que deben efectuar los profesionales. Estas representaciones aluden, en algunas oportunidades, exclusivamente a la labor del profesor especialista o a la atención de alumnos con

---

diferencias extraordinarias y escasamente a un trabajo integrado entre el profesor de apoyo y el profesor de aula común, en el afán de lograr que todos los estudiantes aprendan en forma exitosa. En muchas ocasiones, se estigmatiza a los alumnos que participan en educación diferencial y se tiende a generalizar sus necesidades educativas especiales hacia áreas sociales o emocionales, hacia aspectos de interacción o relaciones interpersonales y además hacia otros contextos distintos al aula común. Uno de los contextos privilegiados para descubrir distintos tipos de interacciones lo constituye el patio de la escuela, por tanto, la observación que se puede efectuar en ese espacio menos normado, entregaría una visión insospechada respecto a las habilidades que desarrollan los alumnos. En este sentido, cobran mucha importancia las representaciones que los docentes construyen en torno a este espacio lúdico de transgresión y libertad, ya que en esa instancia se generan diversas relaciones e interrelaciones que constituyen vínculos cercanos y más afortunados que los que algunos niños consiguen en ambientes más restringidos. Por tanto, cabe preguntarse, ¿Cuáles son las representaciones que construyen los futuros profesores de educación diferencial en torno a las interacciones que se producen en el recreo escolar entre alumnos que presentan problemas de aprendizaje de carácter transitorio y alumnos que no los presentan? ¿Qué discurso construyen los estudiantes de pedagogía respecto al tipo de habilidades sociales que generan los alumnos con y sin problemas de aprendizaje durante el recreo escolar?

En este sentido, es importante destacar que los alumnos que presentan características particulares de aprendizaje, muchas veces no son exitosos en el contexto aula de clases, lugar en que priman elementos cognitivos, sin embargo, sí son mucho más exitosos en otros contextos en que requieren desplegar mayor cantidad de habilidades sociales o emocionales para interactuar con un grupo.

Esta trabajo se enmarca en las representaciones que construyen los estudiantes de educación diferencial en torno al contexto recreo escolar, con el objetivo de otorgar una visión interpretativa desde la antropología y la educación diferencial frente a las concepciones que construyen los estudiantes en cuanto al desarrollo de habilidades sociales que presentan las y los alumnos con problemas de aprendizaje de carácter transitorio y no asociados a una discapacidad, situando la mirada en el recreo como contexto de interacción y apertura a la diversidad en las escuelas chilenas.

Desde la antropología se pretende incursionar teóricamente respecto al rol efectivo que juega el contexto recreo como un lugar de apertura hacia el desarrollo de las habilidades sociales, desde la educación diferencial, se tendrá en cuenta los paradigmas de inclusión y de diversidad en las políticas educativas a fin de reconocer el recreo y el patio de la escuela como un espacio común, abierto a la diversidad, en el cual se encuentran cientos de alumnos pertenecientes a diferentes realidades y formas de aprender.

Los objetivos centrales de este estudio se refieren a caracterizar el discurso de los estudiantes referente al papel que el recreo escolar tiene en la formación de habilidades sociales que permiten a las y los escolares, con y sin dificultades de aprendizaje, interactuar con sus pares.

Los objetivos específicos se relacionan con describir y analizar las concepciones de los estudiantes de pedagogía en torno a los tipos de interacción que se presentan durante el recreo entre alumnos con y sin dificultades de aprendizaje no asociados a discapacidad y visualizar el tipo de representaciones que estos alumnos generan en torno al recreo.

**Palabras Clave:** recreo escolar, necesidades educativas especiales, habilidades sociales.

---

## **Interacciones y juegos en torno al recreo escolar.**

### **1.- Introducción**

El contexto académico en el cual se desenvuelven los alumnos de enseñanza básica se compone de distintos elementos y procesos que abarcan más allá de lo que ocurre en la sala de clases y bastante más que aspectos curriculares y disciplinares. En las escuelas los alumnos vivencian procesos de socialización relacionados con acatamiento de normas, relación con la autoridad, conversaciones con los docentes, convivencia con sus pares.

En este sentido, uno de los espacios privilegiados de socialización lo constituye el patio de la escuela, pues en él confluyen todos los alumnos en un desborde de energía que sugiere infinitas posibilidades de exploración, de acercamiento con los otros y principalmente de éxtasis. Esta propuesta pretende abrir la mirada hacia lo que sucede en los patios de las escuelas, especialmente en el colegio Juan Pía Marta, lo que ocurre en el recreo de los alumnos de primer y segundo año básico, y las relaciones que se vivencian entre los actores de estos diferentes cursos. Destacar que el patio es más que un espacio de diversión o esparcimiento, y que por lo tanto, nos señala una vasta tarea relacionada con la comprensión de los procesos sociales que se manifiestan en las escuelas y con las relaciones multidimensionales que se construyen en un hacer cotidiano en el cual los protagonistas reivindican el juego, la risa, el intercambio de miradas, la coquetería, como elementos constitutivos del recreo, y como un espacio de proximidad física.

Cuáles son las actitudes, los comportamientos, los juegos, los objetos de intercambio que se regalan, se reciben y se devuelven entre los niños. Qué alientos provocan las ansias desesperadas de los alumnos por salir a recreo, “salir” en este sentido tiene una connotación de libertad, liberarse de la estructura, y ampliar las posibilidades de movimiento y exploración. Durante el recreo los niños usualmente otorgan más espacio a la equivocación, se juzgan menos o entienden que en un continuo de relaciones entre pares, es normal equivocarse y reír, no todo es perfecto durante el recreo, hay caídas, atropellos, desborde de energía, carreras, juegos y mucho espacio a la fantasía. Cabe preguntarse, entonces, ¿Cuáles son las interacciones que se producen en el recreo escolar entre alumnos con características diversas? ¿Qué tipo de juegos son los que predominan durante el recreo escolar?

Para aproximarse a esta realidad se fijaron los siguientes objetivos: primero, develar la dinámica del recreo y los procesos que se vivencian por parte de los alumnos (primer y segundo año básico) en los períodos de esparcimiento que se desarrollan durante el recreo. Segundo, evidenciar las interrelaciones que se producen en torno a los distintos tipos de juego y objetos utilizados para jugar.

Uno de los contextos privilegiados para descubrir distintos tipos de juego y múltiples interacciones entre los alumnos lo constituye el patio de la escuela, es en esa instancia donde se generan diversas relaciones e interrelaciones que constituyen vínculos cercanos, en ocasiones afortunados o desafortunados, diversos y bastante distintos a los que se experimentan en ambientes más restringidos.

La metodología de aproximación a la realidad fue de carácter inductivo cualitativo, por medio de la cual se pretendió profundizar en una situación particular y conocer los mecanismos y procesos que vivencian los alumnos de primer y segundo año básico, durante los recreos, en el colegio Juan Pía Marta de la comuna de Talca. La recolección de datos se efectuó en contextos naturales y cotidianos de los estudiantes, con una

---

aproximación pasiva del investigador a fin de observar la realidad del recreo y describir el contexto, ambiente, actividades y personas relevantes para esta investigación.

Para ello se recolectó la información mediante un proceso sucesivo de observaciones y notas de campo que develaron la realidad del recreo en este contexto particular. Además se efectuaron dos entrevistas semi estructuradas a Inspectores de patio, a fin de conocer sus impresiones respecto a la dinámica del recreo. Por otra parte, se utilizó la filmación como soporte tecnológico y evidencia de los procesos desarrollados durante el recreo y se trianguló la información con un grupo focal constituido por seis niños de primer año y seis de segundo año básico, elegidos en forma intencionada.

## **2.- Aproximaciones Teóricas**

### **2.1 Interacciones durante el recreo escolar.**

El marco curricular nacional, plantea el desarrollo de conductas armónicas, de aprendizajes significativos y pertinentes por parte de todos los estudiantes, y promueve el desarrollo de una sana convivencia al interior de los establecimientos educacionales, para lo cual se vale de instrumentos técnicos que permiten plantear una política de convivencia escolar a ser trabajada en todos los colegios, con el objetivo de fortalecer las relaciones interpersonales, las conductas asertivas, la buena comunicación tanto verbal como no verbal, y la resolución pacífica de conflictos.

En este sentido, es importante destacar que desde los años 90 en adelante, se han orientado diversos programas de apoyo a la convivencia y se han establecido políticas de participación del alumnado a través de los centros de alumnos o consejos escolares y políticas de participación de los apoderados por medio de centros generales de padres. No obstante, aún la convivencia al interior de los establecimientos es un tema que sensibiliza a los distintos actores, pues en ocasiones se presentan reacciones poco adecuadas y el hostigamiento, burlas, acoso o agresión han comenzado a mencionarse como conductas reiteradas entre el alumnado.

Al enfrentar esta problemática surge la interrogante, bastará con poseer una política que regule las relaciones interpersonales, o es necesario que se visualice una mirada más fenomenológica de los contextos escolares, para descubrir el tipo de interacciones que se producen entre los alumnos y la forma más adecuada de promover una equilibrada convivencia.

Desde esta perspectiva es importante, visualizar el tipo de relaciones que vivencian los alumnos en los patios de las escuelas, pues nos podemos encontrar con alumnos que manifiestan altos niveles de asertividad para enfrentar una situación problema, que son capaces de negociar y resolver adecuadamente los conflictos y otros que se presentan muy en desventaja respecto a su repertorio de conductas sociales, por tanto, pueden presentar ansiedad, timidez, menos contactos interpersonales, fobias, retraimiento social o dificultades para interactuar en un grupo. Otra manera de reaccionar se evidencia en las personas que agreden, se burlan, mantienen muchos contactos interpersonales, pero se aprovechan de la aceptación social que presentan, para reírse de los demás, hostigar, golpear o amenazar a los más débiles.

Teniendo en cuenta estos elementos, es relevante ampliar el horizonte de observación de relaciones interpersonales, siendo necesario buscar otros lugares de observación del comportamiento de los estudiantes, y para ello un contexto especial de encuentro con iguales lo constituye el recreo escolar, por tanto, se ha pretendido, a través una mirada antropológica, incursionar en lo que sucede en los patios de las escuelas, lo que ocurre

---

en el recreo, las relaciones y experiencias que se vivencian entre los actores de los diferentes cursos.

En este espacio lúdico, se genera una suerte de socialización en que los integrantes conocen las reglas y son capaces de seguirlas y entenderlas, las aprueban o rechazan y construyen nuevas, para poder ordenar su comportamiento social. Ello implica que el recreo se convierte en un continuo de experiencias ricas y desafiantes en las que se ponen en juego habilidades sociales distintas a las que se requieren en un ambiente más normado y con énfasis predominantemente cognitivo, como el aula común.

Haciendo referencia a la sociología de Ervin Goffman se pretende incursionar en el tipo de interacciones que presentan los alumnos, pues esta teoría se ha centrado en estudiar los procesos de interacción que se producen entre las personas o los grupos de personas en un contexto natural, para ello sitúa su observación en elementos conductuales básicos relacionados con posturas, gestos, miradas y afirmaciones verbales, siendo éstos los elementos de expresión de lo que sucede en los procesos de encuentro y relación con los otros y el orden normativo que se presenta en las diversas situaciones sociales. (Goffman 1970:11)

El autor plantea un análisis de los procesos rituales de la interacción social, centrándose en los contactos *cara a cara* que se producen al relacionarse con otros participantes. “En cada uno de esos contactos tiende a representar lo que a veces se denomina una *línea*, es decir, un esquema de actos verbales y no verbales por medio de los cuales expresa su visión de la situación, y por medio de ella su evaluación de los participantes, en especial de sí mismo” (cf. 1970:13)

En este sentido, el autor define el término *cara* como “el valor social positivo que una persona reclama efectivamente para sí por medio de la línea que los otros suponen que ha seguido durante determinado contacto. La cara es la imagen de la persona delineada en términos de atributos sociales aprobados...”(cf.1970:13). En consecuencia, las personas generan expectativas en relación a las situaciones de encuentro cara a cara con los demás, y en general manifiestan sentimientos positivos cuando los encuentros establecen una mejor cara de la que habían podido generar proyecciones. En caso contrario, cuando sus expectativas son superiores a lo que se presenta en la interacción, generarán sentimientos negativos frente a la situación relacional.

Las reacciones de una persona y de los coparticipantes reflejan en una situación determinada los atributos que desea presentar frente a los demás y se relacionan con las posibilidades de encarar una situación, es decir de presentar sentimientos de confianza y seguridad, o con las posibilidades de presentarse sin cara, es decir avergonzado porque su reputación como participante se encuentra amenazada o en riesgo de perder su prestigio social. Siguiendo este planteamiento Goffman (1970) utiliza el término *equilibrio* para referirse a la capacidad de una persona para reprimir y ocultar cualquier tendencia a sentirse avergonzado durante encuentros con otros.

Los diferentes elementos corporales que la persona utiliza para mantener la cara o su línea, es decir, su cuerpo, sus emociones, su actitud verbal, son los elementos bajo los cuales se propone incursionar en el contexto recreo escolar y descubrir en ese repertorio de conductas, aspectos significativos que los establecimientos educacionales debieran tener en cuenta para conocer las interacciones que los participantes vivencian en este lugar de relación.

## **2.2 Aproximaciones al concepto de juego**

---

Distintas experiencias del hombre se materializan en relación con el otro, lo que expresa cada uno, como se desenvuelve el hombre, las formas de esparcimiento y relajación que posibilitan dejarse llevar por el juego, liberar tensiones y olvidarse de los roles y obligaciones que las estructuras sociales nos han impuesto. Un importante espacio para este desenfreno lo constituye el patio de la escuela, espacio de agitación y conmoción social, que se podría caracterizar porque en su conjunto predomina el desorden, los ademanes y las emociones desenfrenadas. En el recreo, jugamos al “como sí”, jugamos a representar nuevos roles, nos asumimos en un juego de *mimicry* (Caillois) que nos permite ausentarnos de lo cotidiano y construir nuevas miradas respecto a nosotros y nuestras formas de representar el mundo.

Existe una transformación en que se da paso a la liberación, a las trasgresiones y a las licencias, es decir existe una ruptura del tiempo oficial, una construcción que rompe el orden establecido, pero que en última instancia se ajusta a un tiempo específico y determinado para ese actuar, preconcebido y dispuesto para ser un mezcla híbrida de libertad y condicionamiento en el que se adopta una actitud menos regulada.

Por otra parte, durante el recreo, por medio del baile, los cantos y el desplazamiento libre caemos en una especie de trance delirante que nos arroja hacia lo no estructurado, “el trance descompone un *consensus* social. Se reafirma en la fuerza de un dinamismo que las sociedades canalizan y reconstituyen en formas estables, reproducidas incansablemente...” (Duvignaud 1977:53).

Por medio de las actividades recreativas, se da paso a las fantasías y a los excesos de los que tanto nos cuidamos en la vida cotidiana, cambiamos de expresiones y en vez de seriedad surgen la risa y diversión, por tanto, este tiempo se transforma en un tiempo en paréntesis dentro del cotidiano normado de la sala de clases. Duvignaud alude al concepto de risa definiéndolo de la siguiente manera “... el sacudimiento del propio cuerpo por una insólita incongruencia, la subversión material que surge de la carne, esa “conducta” o esa “emoción” que se llama risa”. Durante el recreo, es justamente cuando nos damos espacio para que afloren al máximo nuestras percepciones, se agudizan los sentidos y formamos parte del entramado que disfruta, representa y teatraliza su goce colectivo.

Y en este contexto, el juego también pasa a cobrar relevancia en el espectáculo recreativo, pues damos espacio a nuestro espíritu lúdico, al desorden y a la flexibilidad de nuestras acciones, ponemos de relieve la fantasía como eje simbólico de nuestro actuar. “El juego se halla vinculado al tiempo, se consume y no tiene un fin fuera de sí. El estado de ánimo que le inspira es el de una alegre exaltación por mantenerse fuera de la vida corriente” (Huizinga 1943:304). Por tanto, siempre se que hable de recreo, implícitamente se tendrá que hacer referencia además, al concepto de juego.

El recreo escolar va a constituir siempre un eje de liberación, ya sea por medio de la risa, del éxtasis de los movimientos paroxísticos, del juego, de la alegría o el desenfreno, en todo momento se instituye como un tiempo de energía desbordante y licencias que rompen con las estructuras comunes de funcionamiento social.

Las múltiples miradas y la polisemia del concepto hacen difícil plantear una posición renovada en torno al “juego”, sus características, tipología o clasificación. Sin embargo, es prudente enfatizar en la relevancia social y cultural que presenta el juego en la constitución del ser humano, sus procesos psicológicos y de socialización. Aspectos ampliamente abordados por el autor Johan Huizinga. Cuándo comenzamos a jugar o más bien en qué momento se inserta el juego en nuestra existencia, existe un límite que plantea el comienzo y el fin de este proceso o estamos envueltos en un continuo en el

---

que prácticamente todo lo que significa nuestra existencia está relacionado con el gran juego en el que nos encontramos.

El hombre se desenvuelve desde sus primeros meses de vida en un continuo de relaciones con otros seres humanos, en una interacción con distintos otros; este proceso es el que le permite reconocerse, aprender la sonrisa social o la permanencia del objeto. En un primer momento socializa afectivamente con la madre por medio del *apego* y luego con su padre y familiares cercanos, este mecanismo de socialización se pone en juego a través del juego de interacciones que establece el lactante con los adultos. El gorjeo, el laleo, los movimientos paroxísticos y los distintos reflejos se ponen en consonancia con el contexto social en el cual el niño se encuentra. Es difícil pensar que ese niño en sus primeros meses de existencia tenga la intención de jugar, sin embargo, el juego está presente en su vida y se materializa incluso en el uso del llanto para llamar la atención de la madre o en las distintas formas de explorar con su mirada o con sus brazos el entorno más cercano. Existen distintas líneas que abordan el concepto de juego y su relevancia en los procesos culturales que se encuentran en la base de toda estructura social. Una de las más sugerente miradas desde la teoría del juego la efectúa Roger Caillois quien señala que desde que iniciamos nuestra existencia estamos puestos en juego a través del juego de *alea*, (Caillois) es decir, el azar o destino se cruza en nuestra existencia y somos lo que somos porque ha sido previamente determinado por este gran juego que prácticamente rige todo lo que nos acontece.

Puede un niño no jugar o puede el hombre no jugar, ¿existirá alguna posibilidad de que el ser humano no juegue y si es así rayaría en lo patológico de nuestra realización humana? En algunas situaciones de vida marcadas por enfermedades en las cuales se presenta una actitud solipsista y renuente a la socialización, como por ejemplo en el autismo, uno podría pensar que el sujeto no juega o tal vez no tiene la intención ni el objetivo de jugar o simplemente no se da cuenta de que juega, sin embargo esta sería una postura simplista respecto a la capacidad que tiene el hombre en relación al juego. Según el filósofo holandés Johan Huizinga, somos seres lúdicos y está en nuestra naturaleza el jugar. El autor afirma que el juego supera los aspectos meramente biológicos o físicos, abarca un sentido que revela la presencia de un elemento inmaterial, es anterior a la cultura y se manifiesta como un componente de la cultura, se muestra como elemento constitutivo de la estructura social y cumple una función social. “El juego auténtico, puro, constituye un fundamento y un factor de la cultura” (Huizinga 1939:20)

En este sentido la concepción de Huizinga respecto a algunas características en torno al juego, ilumina la visión que podemos entender en relación al concepto en sí, y a los elementos que lo definen. El autor hace referencia a:

Todo juego es ante todo una actividad libre. (Huizinga 1939:20) juegan los niños, juegan los adultos, sin embargo ellos no encuentran la misma fascinación que los niños, por tanto para los adultos es algo superfluo.

El juego no pertenece a las actividades corrientes, sino que por medio de la actividad libre y del “como si”, es decir la forma de representar una situación u objeto ausente el sujeto jugador se evade de la realidad y asume a través de su imaginación o de los elementos que le sirven para jugar, una postura en la cual prima la fantasía, pero con conciencia de estar jugando. En este sentido y otra de las características corresponde al carácter desinteresado del juego, por tanto complementa la vida y entrega satisfacción en sí mismo por el sólo hecho de jugar.

Este proceso se desarrolla en un determinado especto temporal – espacial, significa que se sitúa en un “*estar encerrado en sí mismo*” (Huizinga 1939:26), por tanto existen

---

límites respecto al tiempo y al lugar en el que se juega y que demarcan cuando se acaba el juego. Al repetir ciertas jugadas, iniciar otras, cantar un coro o un estribillo, repartir una nueva mano de cartas estamos especificando un límite temporal, además cuando nos situamos en un espacio determinado sea el teatro, el club, la cancha, el patio o una mesa de bolos estamos delimitando físicamente el lugar en el que se producirá el juego. Y este juego tiene características estéticas, en tanto es un elemento que en sí mismo implica la idea de orden, seguir las coordenadas del juego con precisión y sin desviarse es un atributo que permite que el juego perdure, por el contrario el desarmar este orden equivale a renunciar al juego, destruir o provocar que el juego termine. En consonancia con mantener este orden se presenta la tensión.

Por otra parte, el escritor y sociólogo francés Roger Caillois establece un cuadrante a partir del cual intenta clasificar todos los juegos en cuatro tipologías específicas a las que denomina *Agon* (competencia), *Alea* (azar), *Mimicry* (representación) e *Ilinx* (vértigo).

Para el autor, el juego constituye un importante soporte para la formación física y psicológica del hombre y de su carácter, nos prepara para salvar obstáculos, nos ayuda a encontrar el dominio de sí en una relación con nosotros y con los otros. (Caillois,1967)

Si el hombre está permanentemente puesto en juego y sus acciones son resultado también de esta definición de *homo ludens*, (Huizinga, 1939) y por tanto no puede el hombre no jugar, pues es constitutivo de su ser el considerarse como sujeto jugador, ¿podría presentarse la situación de pseudo juego o un juego falaz?. En este sentido cuando se advierte que el hombre juega también podría estar simulando a que juega y su vida se podría volver una trampa de situaciones en las que intenta asumirse como jugador pero con plena conciencia de que es una situación planeada, es decir intentar ponerse en juego sin atreverse a jugar verdaderamente. Lo mismo podría ocurrir en una situación de conocimiento personal reflexionando en torno a cómo cada uno se asume como jugador y qué procesos son los más efectivos y le dan mejores resultados al jugar, por tanto se presentaría una situación de meta juego, en la que primaría más la observación del proceso jugar y de la situación juego, que efectivamente suspender por momentos el sentido para entrar en el verdadero jugar.

Cuando se juega o se habla de juego, significa poner algo o ponerse en movimiento, pero dentro de determinados límites, “Juego significa entonces libertad, que debe mantenerse en el seno del rigor mismo para que éste adquiera o conserve su eficacia” (Caillois 1967:12), sin embargo en cada situación de juego ponemos a prueba el cumplimiento de reglas. “Todo juego es un sistema de reglas. Estas definen lo que es o no es juego, es decir lo permitido y lo prohibido. A la vez esas convenciones son arbitrarias, imperativas e inapelables.” (Caillois 1967:11). Para Caillois *la regla es una isla de claridad y perfección, por medio de las cuales se mantiene el equilibrio entre los derechos y deberes*. En el proceso de respetar las reglas se evidencia el auténtico jugador, y quien no respeta estas reglas, destruye el juego y por tanto es desvinculado inmediatamente por los otros jugadores, en efecto, en ese espacio de juego normado es donde se encuentra la libertad, pero libertad, fantasía, imaginación, o competencia dentro de un encuadre determinado.

Se juega en el terreno político para seguir las reglas que permitan ostentar el poder y gobernar a un pueblo, en el terreno social se juega a través del derecho, se siguen leyes, se sienta jurisprudencia, se condena o se absuelve, se juega en el arte a través de la música, la composición, el canto, el teatro y se juega también en la educación a través de la enseñanza de los profesores y el aprendizaje obtenido por los alumnos, luego las

---

evaluaciones nacionales e internacionales que permiten jugar con el concepto de calidad.

Roger Caillois realiza una clasificación de los juegos estableciendo las cuatro categorías antes mencionadas, en su texto “*Teoría de los Juegos*” señala “propongo con ese fin una división en cuatro secciones principales según que, en los juegos considerados, predomine el papel de la competencia, del azar, del simulacro o del vértigo. Las llamo respectivamente *Agon*, *Alea*, *Mimicry* e *Ilinx*. Las cuatro pertenecen claramente al terreno de los juegos: se *juega* al fútbol, a las canicas o al ajedrez (*agon*), se *juega* a la ruleta o a la lotería (*alea*), se *juega* al pirata como se *interpreta* [francés: *on joue*] a Nerón o a Hamlet (*mimicry*) y, mediante un movimiento rápido de rotación o de caída, se *juega* a provocar en sí mismo un estado orgánico de confusión y de desconcierto (*ilinx*).” (Caillois 1967:41)

Para Caillois, los juegos agonales ponen a prueba la pericia y experticia del jugador, el mérito de quien va a jugar y cómo sus atributos personales le permiten obtener ventaja frente a un rival al que tiene que vencer, pero con quien compite en igualdad de oportunidades. Podría estar relacionado este juego agon al no sólo con el cumplimiento de proezas, sino además con la necesidad de reconocimiento por parte de los demás, y reconocimiento de sí mismo para reafirmar su posición como sujeto ganador frente al mundo. La vanidad se pone en juego en estas competencias y seduce al sujeto jugador, lo envuelve en una postura superior y el hombre se siente importante y valorado por los demás.

**El autor se refiere a los juegos de *alea* para describir todos aquellos que no dependen de las habilidades del jugador, sino del destino o de la suerte o del azar que ha provocado cierto resultado. Respecto a esta clasificación el juego de *alea* se convierte en la categoría del todo o nada, se presenta como el desastre total o del éxito absoluto, “el *alea* niega el trabajo, la paciencia, la habilidad calificación; elimina el valor profesional, la regularidad, el entrenamiento”. (Caillois 1967:48) es por tanto, el regulador de nuestra existencia, de los caminos que elegimos, lo que nos acontece o las decisiones que tomamos. Tal como lo manifiesta Gabriel García Márquez en *Crónica de una Muerte Anunciada*, todos sabían que los hermanos Vicario asesinarían a Santiago Nasar, muchos intentaron impedirlo, pero fue como si el destino se hubiese interpuesto en su camino. Nadie lo consiguió. Desde esta categorización de los juegos, el *agon* es una reivindicación de la responsabilidad personal, el *alea* una renuncia de la voluntad, un abandono al destino. (Caillois,1967:49)**

Los juegos de *Mimicry* se relacionan con representar a otro o jugar a ser otro a través de la simulación de sus características, usando como medio de la mímica, la máscara o el disfraz, para ello el jugador debe evadirse de su personalidad y mimetizarse con el personaje al que quiere simular. Entra en un juego ficticio, imaginario, de ilusiones y caracterización, se convierte en un sujeto histriónico en una situación temporal y espacial específica.

Caillois se refiere al juego de *ilinx* señalando que es aquel en el cual se pone en riesgo la vida, se busca la desestabilización de la percepción y la ruptura de la tranquilidad para dar paso al vértigo, a una situación de trance o espasmo que posibilita distanciarse de la realidad.

### **3.- Análisis de categorías**

#### **3.1 Análisis relacionado con juego.**

##### **3.1.1 Categoría: Ambiente lúdico**

---

**Unidades de análisis: Alegría**

Evidencia Empírica:

*Ellos felices, salen no más corriendo como si fuera la libertad de salir al patio a jugar y después tía no toque el timbre, no toque el timbre oh...(Entrevista 1)..yo los encuentro felices, a pesar de que pelean algunos, pero yo los encuentro felices, no le importa nada, ellos son felices (Entrevista 2)*

*Sentirse especial, sentirse especial en el recreo... porque a veces cuando sabí que va a llegar la pelota, tú teni que rescatar la pelota de los grandes y a veces, a veces yo atrapé la pelota hoy día y antes que los grandes la empezaran a a a quitar, eso pasó antes que yo la atajara y ... el Alonso, el Alonso me felicitó y después tocó la campana... (José 2° C)*

**Visión del observador:** Haciendo referencia a las representaciones medievales se señala “Es el aspecto festivo del mundo en todos sus niveles, una especie de revelación a través del juego y la risa”. (Bajtín 1987:80) Los momentos de jolgorio, éxtasis y risa, que se transparentan en el recreo constituyen elementos comunes a la fiesta, en este sentido los alumnos muestran expresiones de felicidad; es un estallido de júbilo el que manifiestan al salir al recreo, por lo tanto, se evidencia un ambiente con mucha energía, los semblantes reflejan distensión y placidez. Por otra parte, en el relato manifestado se presenta predominancia del juego de *agón* (Caillois), evidenciado a través de la competencia por conseguir el balón, cuando se logra existe una sensación gratificante. El “Sentirse especial” implica conexión emocional consigo, con su espiritualidad y además con ese espacio singular que promueve las potencialidades de cada niño y que otorga instancias de éxito, de triunfo y por tanto de reconocimiento entre pares. “Ya no se trata de dejarse ver o de determinarse en función de la “mirada de los demás”, sino de actuar como si esa mirada ya no tuviera ninguna importancia”. (Duvignaud 1977:25).

**Unidades de análisis: Uso libre del espacio** Evidencia Empírica:

*Lo que yo te decía, o sea tú te puedes encontrar con un niño de primero allá en el rincón de allá... lo puedes encontrar en el rincón saliendo allá en el portón, tú puedes encontrar uno allá en el segundo piso, allá al fondo o tres o cuatro, otros sentados por aquí, otros sentados en este lado, a veces les gusta mucho estar en el pasillo que sale de la sala de profesores y va al baño de profesores, ese pasillo les encanta, yo no sé por qué les gusta tanto. (Entrevista 2)*

**Visión del observador:** El espacio en el que se mueven los niños es un espacio menos estructurado, más amplio y que posibilita diversas formas de exploración, durante el recreo abordan el patio en sus distintos planos alto, medio o bajo, como cuando se observa a los niños balanceándose en un arco o sobre tarimas, sillas, peldaños o barras metálicas, cuando se suben unos sobre otros, se cargan, botean balones o se esquivan en las persecuciones. También deslizándose por el suelo, cayendo, rodando o sentándose para jugar con una botella que gira. Se agrupan, se abrazan varias niñas y caminan abrazadas o corren tomadas de la mano. Se desplazan con libertad, se atropellan, utilizan todo el patio en una permanente oscilación de un lugar a otro. Tal como lo plantea Caillois, ante todo el juego remite al movimiento y éste movimiento constante es el que se materializa en el recreo.

**Unidades de análisis: desenfreno**

Evidencia Empírica:

*a mí a veces me ha pasado que han chocado conmigo y te digo que si no es porque yo los veo que vienen y los esquivo un poco me botan....porque son niños chicos y los otros todos corren, pero corren... Lo exploran todo, nunca chocan, siempre van en diferentes direcciones y nunca chocan (Entrevista 2)*

---

**Visión del observador:** en cada una de las manifestaciones se evidencian expresiones desbordantes de energía, en el éxtasis que produce el juego se descubre intrínsecamente la libertad, se rompe con los cánones sociales y con las representaciones obligadas que la comunidad ha impuesto, ser buen alumno, ser inteligente, ser mateo y estudioso, ser flojo, es decir se intensifica la suspensión de sentido. Al ir corriendo y esquivar a los demás, asumen el riesgo de caerse o estrellarse en forma abrupta, este intentar zafarse de chocar con otro implica vértigo y emoción desbordante en la cual se materializa predominantemente el juego de *ilinx* (Caillois).

### 3.1.2 Categoría: Ruptura en la obligación del trabajo

**Unidades de análisis: bailes y danzas** Evidencia Empírica:

*... mientras se puede poner música, a ellos les gusta bailar, ellos son más grandes,..no, no, pero los niños, si tú te fijas, sobre todo con los niños un poco más grandes traen radio, y ellos a veces colocan música y yo los veo desde aquí, que están escuchando música y están bailando... los dejo (Entrevista 2)*

*Yo canto Chayane la uno y la dos...Daddy Yankee, el llamado de emergencia.... También canto la noche (Edgardo 1° B)*

**Visión del observador:** Durante las parodias del medioevo, los alumnos disfrutaban y se liberaban de los componentes de seriedad instituidos durante sus clases, lo mismo ocurre con los bailes y cantos puestos en escena en el recreo, los alumnos se olvidan de lo grave, las normas y un comportamiento rígido, para dar paso a nuevas prácticas culturales que permiten renovar el aspecto festivo del colegio. Refiriéndose al comportamiento de los alumnos en las parodias antiguas se señala “Se liberaban ante todo de las pesadas trabas de la piedad y la seriedad” (Bajtín 1987:80). Con los cantos y bailes, el recreo se convierte en una celebración, en este sentido se asume además la posibilidad de representar a otros o de simular y caracterizar personajes diversos e incluso ponerse en un estado de *como si*, en un estado de juego de *mimicry* (Caillois)

**Unidades de análisis: Juegos** Evidencia Empírica:

*Si a uno le toca el hielo, uno corre y ahí si el otro pilla a un niño, le toca la cabeza y ahí se queda congelado y el sol viene le toca la cabeza, ahí puede correr el que está congelado... (Edgardo 1° B)... Yo juego mucho a la pillá y estaba jugando a las pelea... en el Ben Diez hay cuatro haces y le pega a todos los malos y después se convierte en rápido y anda muy rápido y le pega... y luego las pelotas y le pega así fuerte...y también el de la liga de la justicia, sale Batman, invisible, el marciano, la chica, la chica voladora, superman, flash,... y también está el Ben Diez cuando se transforman en planta... y también son para mujeres, chicas poderosas Zeta (Dilán 1° A) Jugar, porque así uno conoce a personas, tenemos más amigos...Tía, pero nosotros tenemos mala suerte, porque aquí los tenemos que inventar nosotros y allá en ese otro colegio los grandes tienen juegos y los chicos también po, ... y no hay ni un juego.(Antonia 2° B)*

**Visión del observador:** En este contexto particular y de acuerdo a la postura de Caillois, podríamos evidenciar el cuadrante completo que el autor propone como elemento clasificador, pues se manifiestan en estados diversos y además con mezclas de cada categoría. Se evidencian juegos de *agón* referidos a competencias, los que se presentan en el fútbol o las peleas, juegos de *Mimicry* relacionados con la representación de roles, juegos de *ilinx*, que aluden al vértigo como correr y desplazarse sin chocar, pero además se presentan juegos de *alea*, refiriéndose a los juegos de azar o destino que se dan en las distintas apuestas con bolitas, ben diez o stickers.

---

## 3.2 Análisis relacionado con Interacciones

### 3.2.1 Categoría: Agitación desordenada

**Unidades de análisis: vigor muscular, éxtasis.** Evidencia Empírica:

*,... ese es el único problema que nosotras tenemos que los niños acá juegan a la pillada, pero uno lo ve, esa facilidad con que se meten por los niños, que parece que ellos no van a chocar con nadie, pasan no más, sí, pero de repente igual hay accidentes por ese ehh... que los más grandes...*

*a las once y cuarto... ahí está la bulla, y el grito, juegan, se mueven pa'llá, pa'cá, pero yo le digo no, a la hora que para uno es más cansador es a la hora de la una hasta las dos y media, (Entrevista 1)*

*A mí lo que más me gusta del recreo es que algunas veces jugamos a la pelota con el Bastián Martínez... al fútbol,... un partido,... con muchos niños, un partido de mujeres a hombres, pero juego con las mujeres, ... siempre con las mujeres y algunas veces siempre que jugamos a la pelota, el Bastián Matínez se cambia y es el mejor futbolista, porque al tiro mete los goles... cuando hay gimnasia (Javiera 2° C)... Llego transpirando a la sala... yo corriendo y llego de las últimas igual...(Antonia 2° B)*

**Visión del observador** Ciertamente, la agitación desordenada y la exhuberancia de la fiesta responden a una especie de afán de desentumecerse. (Caillois 2006:105). Detrás del torbellino paroxístico, existiría equilibrio, un desorden organizado, desestructurado o un orden más complejo, que revelaría nuevas formas de organización social, celebraciones, experiencias colectivas intensas en las cuales se descubre el deseo de integración.

**Unidades de análisis: gritos y gestos** Evidencia Empírica:

*No, no ellos salen gritando, corriendo, jajajaja (Entrevista 1)*

*apenas sonó el timbre para recreo... guaaaahh... puros gritos...es como cuando tocas el timbre para salir, ya tocas el timbre de las cuatro... o tocas el timbre de la..., de la una, que son los timbres en que quedan con más libertad, es una reacción así como un solo guahh.... Es uno sólo, es como si estuviera programado para que todos gritaran en ese momento y, y eso pasa todos los días, o sea no es hoy día no más, pasa... sí, es efervescencia, que parece que a todos les hubiesen dicho griten en ese momento (Entrevista 2)*

**Visión del observador:** La salida de los alumnos a recreo es una salida explosiva, los primeros tres minutos son de intenso movimiento y el ruido se apodera del patio de juegos, no hay control acústico, todo es gritos, risas y movimiento, las actitudes son bufonescas y la disposición es hacia el jolgorio. “Pienso en esa ebullición que se apodera de los grupos *antes* de la participación en una actividad de juego o en una fiesta, en ese movimiento de proyección hacia delante y como de preconcepción del suceso” (Duvignaud 1977:127).

### 3.2.2 Categoría: Circulación de objetos.

**Unidades de análisis: intercambio de objetos** Evidencia Empírica:

*Entonces él se lo regaló por un rato, entonces después se enojó porque el otro niño no se lo devolvió, entonces qué tenemos que hacer, mira le digo... si tú no sabes, tú no tienes por qué si no quieres regalarle al niño ese juguete, pero si tú lo regalas, tú no tienes por qué después quitárselo, tú dijiste, se lo regalo, es diferente... prestarlo, tienes que tener claro tú, prestar ... regalar, entonces, cuál de las dos cosas hiciste, entonces,*

---

*es que yo se lo pasé, no es que tú me lo regalaste, no si tú me lo pasaste... y al final no se pusieron nunca de acuerdo, ya ... presten los juguetes para acá porque ustedes no se pusieron de acuerdo, cuando se pongan de acuerdo, me los van a pedir o si no vienen los apoderados... ya, entonces cuando yo les digo así, ya tía ya llegamos a un acuerdo...jajaja con tal de que yo no llame a los apoderados ellos tratan de ponerse de acuerdo y decía pucha disculpa... a veces se piden disculpas, entonces nosotras también les decimos... (Entrevista 1)*

**Visión del observador:** en el recreo existe multiplicidad de objetos en movimiento, los objetos adquieren diferentes usos y significados, y circulan entre las personas a través del regalar, la obligación de recibir y la necesidad de devolver, tal como ocurría con los procesos de intercambio que se producían en las sociedades pre modernas. Contrario a ello se produce la venta de objetos. Cuando un objeto se vende, existe una escisión entre la persona y el objeto, en cambio cuando un objeto se regala, existe aún una relación entre la persona y el objeto, La persona está aún presente en él. El objeto tiene un espíritu, un alma y representa a la persona que lo regala o que lo crea. “*En nuestra sociedad pueden encontrarse ejemplos evidentes en la secuencia “Perdone” y “No es nada”, y en el intercambio de regalos o visitas. El intercambio parece ser una unidad concreta básica de actividad social, y proporciona una forma empírica natural de estudiar las interacciones de todo tipo*” (cf, 1970:25).

### **3.2.3 Categoría: Vínculo físico      Unidades de análisis: intercambio de sonrisas, miradas, abrazos.** Evidencia Empírica.

*Ya si ustedes, ehh... lo otro cuando pasa corriendo uno y le pega a otro y sin, fue de casualidad y pasó no más... y el otro chico, a ese niño me pegó, ese niño me botó, entonces vamos a buscar al otro niño, por qué tú le pegaste, lo botaste, no tía es que lo pasé a llevar, le pediste disculpa, no tía, ya pídale disculpas al otro niño porque fue casualidad... Pero mírelo a los ojos le digo yo...mírelo a los ojos...Mírelo a los ojos y pídale disculpas, entonces ya tía... disculpa,... tú lo disculpaste, sí tía... ya disculpado, y se dan la mano y el abrazo y después ya chao, ... lo mismo cuando pelean, cuando son peleas muy pequeñas, (Entrevista 1)... y hay otros que suponte tú que son más precoces, se juntan con los otros, tienen polola, ehh... se besuquean, ehh... se hacen cariño, pero eso es lo menos, si te das cuenta eh... es menos y todavía a estos les queda inocencia (Entrevista 2)*

**Visión del observador:** Las relaciones sociales se construyen en base a interacciones mutuas, por tanto lo esencial de la existencia humana es el encuentro “con el otro”, en este sentido la proximidad física adquiere mucha relevancia; los niños no temen tocarse, mirarse o abrazarse, pues con estos actos efectúan un llamado hacia el otro, y este llamado es a su vez una esperanza de respuesta que reduce la distancia social. Para Goffman (1967) los elementos básicos de la interacción lo constituyen los gestos, miradas, expresiones corporales o lenguaje verbal que se ponen en juego en una determinada circunstancia social. En este sentido los niños experimentan ante cada situación el trabajo de *cara a cara*, recurriendo a un repertorio de actos verbales como no verbales para responder según sus patrones regulares de comportamiento o su *línea*, ajustándose o no a las expectativas que los participantes de la interacción tienen respecto a los esquemas conductuales de dicha persona.

## **4.- Consideraciones finales**

El recreo visto como manifestación cultural a partir del cual se develan una serie de pautas de comportamiento totalmente ajenas a lo que sucede en un ambiente normado

---

como la sala de clases, es un ícono de la más pura expresión infantil, de sus intereses, celebraciones, de la expresión de unicidad e identidad que aflora en cada persona cuando se generan espacios de exploración y descubrimiento. En esta dinámica escolar podría suponerse que en algunos alumnos se produce una inversión del comportamiento que manifiestan en la sala de clases y una segunda inversión al regresar a ella y asumir las normas disciplinarias que este espacio impone, por lo tanto, se manifestarán tantas doble inversiones como recreos se presenten en una jornada escolar. En efecto, en algunos alumnos existe un cambio de comportamiento desde un espacio normado a un espacio libre. “La inversión es el mecanismo que permite poner el tiempo al revés, metamorfosear lo raro en abundante, la consumación en consumición, de romper las censuras y convenciones a favor de la fiesta, de hacerle un sitio a las contestaciones, disolviéndolas en la befa y en la diversión colectiva” (Balandier 1984:99).

El tiempo de estudio es interrumpido por el tiempo de distensión que se vivencia en el recreo, existe una ruptura de jerarquías y de cursos para dar paso a conglomerados en los que la representación del juego y los juegos en todas sus manifestaciones son el eje central de la muestra de efervescencia y éxtasis en el comportamiento de los niños, por tanto, el recreo es una verdadera heterogeneidad de miradas, gestos, posturas, donde reina en forma hegemónica el juego, dando lugar al regocijo colectivo.

La fascinación del juego es la fascinación del hombre estructurado por una cultura, ante las relaciones de incertidumbre o de probabilidad, ante lo “a-estructural”... (Duvignaud 1977:128). La fuerza de este contexto radica en lo a-estructurado, la falta de esquemas o normas impuestas desde afuera y en la yuxtaposición de actividades y mezcla de expresiones, en este sentido, la legitimación del recreo como un espacio de distensión. Plantea procesos híbridos entre el capital cultural que traen los niños desde el hogar y lo que ocurre en el patio de la escuela con el intercambio de objetos, las interacciones y el compartir. El niño juega a efectuar trueques, o compra colaciones a modo capitalista, existe en este contexto los dos tipos de formas de afrontar la realidad, por un lado está la visión occidental y capitalista a través del dinero y por otro lado la visión pre capitalista del trueque, del compartir sin que exista un proceso de transacciones monetarias. Sus riquezas las constituyen los juguetes y las apuestas que con ellos efectúan, destacando juegos de alea y agonales en las apuestas con bolitas, láminas u objetos plásticos; son estos los objetos que intercambian y circulan entre los alumnos.

Desde la perspectiva del juego, cobra importancia la visión de J. Huizinga respecto a que somos hombres lúdicos, por tanto está en nuestra naturaleza jugar, ¿será posible que alguna situación de nuestra vida se encuentre en ausencia del juego, y de la capacidad del hombre de ponerse en juego?. Estamos determinados por nuestra naturaleza de *Homo Ludens* o podemos abstraernos de ello y elegir cuando finalizar el juego. Por otra parte desde la mirada de Caillois, si somos sujetos agonales y nos encontramos permanentemente poniendo a prueba nuestra capacidad de competidores, hasta donde somos capaces de llegar para satisfacer la meta trazada y cuando la logramos, necesitamos por nuestra naturaleza fijar una meta mayor, en qué momento disminuimos nuestra capacidad agonal para dar paso al ilinx. Respecto a la clasificación que hace el autor es interesante descubrir durante el recreo escolar el placer de representar a otros y ponernos en situación de caracterizar, este juego se da en el día a día; los niños asumen el *mimicry* al momento de cumplir determinados roles sociales: al ir a representar una coreografía o simular ser un cantante, al ponerse en situación de conquista, al maquillarse o simplemente al adoptar una especial postura corporal para acercarse a un grupo, siempre nos encontramos en el juego del simulacro y la representación, por tanto es iluminador observarse y determinar en qué momento dejamos de representar.

---

Por otra parte desde el punto de vista de las interacciones, el patio escolar refleja un cúmulo de expresiones verbales y no verbales que otorgan la posibilidad de visualizar distintas nociones del trabajo de la cara (Goffman). Posibilidades para descubrir cómo las personas comienzan a desarrollar diferentes patrones conductuales que reflejan en algunas ocasiones sentimientos de confianza y seguridad, de aprobación y aceptación social, por tanto generadoras de autoconfianza e imagen positiva de sí mismo. No obstante, todos los niños manifiestan en algún momento sentimientos de inseguridad respecto a sus pares, en especial cuando se presentan críticas o temor a ser rechazados por el grupo. En estos procesos de interacción los alumnos se vuelven muy hábiles en leer las expresiones corporales de sus pares y ajustar sus propias expresiones a las necesidades que les impone el contexto, aprenden a reconocer la gama de comportamientos a los que pueden recurrir y cuáles deben descartar frente a una situación determinada. Para el autor *“Cuando una persona presiente que está en cara, responde por lo general con sentimientos de confianza y seguridad. Firme en la línea que adopta, siente que puede mantener la cabeza erguida y presentarse ante los demás en forma abierta”* (cf.1970:15). Por el contrario cuando una persona siente que su cara no se ajusta a la situación, puede sentir amenazada su seguridad personal e incluso su reputación y confianza.

Los procesos de interacción social pasan siempre por un período de aceptación mutua entre los participantes, ello implica un proceso de conservación de las relaciones que en ocasiones fluctúa entre estados de defensa de las propias expresiones o de la línea de expresión de cada uno hacia estados de protección de las líneas de expresión de otros con quienes se interactúa. En última instancia esta investigación invita a asumir una visión interpretativa del recreo que releve las manifestaciones espontáneas de los niños como una práctica cultural y social determinante en las relaciones con otros y en el funcionamiento de la institución educativa.

## 5.- Obras Citadas.

- Bajtin, Mijail.1987. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Alianza. Madrid.
- Balandier, Georges. 1984. *El poder en escenas. De la representación al poder al poder de la representación*. Barcelona. Paidós.
- Caillois, Roger. 1942. *El hombre y lo sagrado*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Caillois, Roger. 1986. *Los Juegos y los Hombres*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Caillois, Roger. 1938. *Teoría de los juegos*. Barcelona. Seix Barral, S. A.
- Duvignaud, Jean.1977. *El sacrificio inútil*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, Hans-Georg. 1991. *La actualidad de lo bello*. Barcelona. Paidós.
- Huizinga, Johan. 1939. *Homo Ludens*. México. Fondo de Cultura Económica.
- **Holzapel, Cristóbal. 2003 “Crítica de la razón lúdica”, Edit. Trotta, Madrid.**
- Holzapel, Cristóbal. 2007 *¿Qué se puede entender por una razón específicamente lúdica?* (Conferencia dictada en la Universidad Iberoamericana de México, DF)

---

***Un nuevo reto a la tarea educativa y cultural:  
La reforma de la ley de educación superior argentina\****

La educación es un medio fundamental para adquirir, transmitir y acrecentar la cultura. Desde la educación se reparten los bienes de la cultura y del conocimiento. A partir de estas premisas, se infiere que la tarea educativa y la cultural están profundamente interrelacionadas.

En este marco, para bien de la educación y de la cultura, un reto importante que debe afrontar la sociedad argentina contemporánea es la reforma de la ley de educación superior, respondiendo a la función social de las universidades y demás instituciones de educación superior. En esta línea, respecto de la universidad, en el contexto del proceso de globalización instaurado, es de orden prioritario plantearse: ¿dónde quedará su lugar como “formadora y difusora de conocimientos socialmente necesarios”? ¿dónde aparecerá su rol de generadora y transmisora del saber?, ¿cómo debiera de estructurarse una universidad del futuro? Por tanto, consideramos de interés indagar las tendencias de los principales cambios en los sistemas de educación universitaria a nivel mundial, analizando las características del sistema universitario argentino e identificando problemáticas y cambios semejantes a los adoptados en otros países. Diversos son los factores que intervienen el desarrollo de esta tarea educativa y cultural, entre ellos, el sistemas de admisión, la diversificación institucional, la evaluación y las exigencias de calidad, la autonomía universitaria y el financiamiento universitario, temas que son analizados en este estudio comparativo de la *Ley Orgánica de Educación de Venezuela* (LOE, 1980), especialmente para el lapso comprendido entre 1999 y 2004, -cuando se realizaron transformaciones legales, normativas y programáticas- y de la *Ley de Educación Superior de Argentina* (LES, 1995).

**Palabras-clave.** Educación. Cultura. Legislación comparada sobre Educación Superior

---

## 1. Legislación sobre educación superior comparada

En la perspectiva interdisciplinaria de la sociología y el derecho, es necesario conceptualizar la legislación sobre educación superior desde un doble enfoque: por una parte, como emergente de la realidad social y, por otra, como instrumento para solucionar problemas sociales. Las normas legales son hipótesis de trabajo que deben ajustarse operacionalmente a la cambiante realidad (cambios epocales), por lo tanto, deben ser investigadas, armonizadas y ajustadas a la realidad social de la que emerge y que pretende modificar.

La perspectiva comparada constituye una valiosa herramienta de análisis en tanto demuestra su valor en la búsqueda de soluciones a problemas que, de alguna manera, afectan globalmente a diversos países. La búsqueda de propuestas creativas en otros países para problemas similares, posibilita acciones para encontrar soluciones semejantes, cuando se contextualiza su viabilidad en la especificidad local. Asimismo, resulta de interés realizar una aproximación a los debates académicos explorando, también, las tendencias de cambio globales que ha sufrido la educación.

De tal suerte, nos parece central profundizar no sólo en describir y analizar las principales transformaciones del sistema universitario argentino, sino también establecer las vinculaciones con las de los sistemas universitarios a nivel internacional, en particular, con otros países de Latinoamérica, identificando los puntos específicos que en la región deberían ser tenidos en cuenta.

Diversos son los factores que intervienen el desarrollo de esta tarea educativa y cultural, entre ellos, el sistemas de admisión, la diversificación institucional, la evaluación y las exigencias de calidad, la autonomía universitaria y el financiamiento universitario, temas que son analizados en este estudio comparativo de la *Ley Orgánica de Educación de Venezuela* (LOE, 1980), especialmente para el lapso comprendido entre 1999 y 2004, -cuando se realizaron transformaciones legales, normativas y programáticas- y de la *Ley de Educación Superior de Argentina* (LES, 1995).

---

La sociedad del conocimiento es el rumbo hacia el que se direcciona la sociedad global, en tal sentido, la universidad deberá adecuar su rol y su inserción en este complejo mundo, cada vez más interdependiente e injusto. El desafío que deberá enfrentar será legitimarse como actor político social, que tienda lazos entre nuestras sociedades para que se beneficien con la globalización, llevando educación y conocimiento donde se necesite. En síntesis la legitimación social de las universidades permitirá enfrentar el gran desafío de trabajar por la inclusión social.

## 2. El ingreso universitario en Argentina y Venezuela

En las **universidades estatales argentinas** ha existido una fuerte tradición basada en los principios reformistas de *autonomía, gratuidad y libertad de ingreso* y, por ende, de rechazo a los sistemas de exámenes o cupos.

Desde 1983, el modo de ingreso directo a las universidades públicas fue el que más se expandió; no obstante, a partir de ese año, ciertas instituciones o al interior de algunas unidades académicas, se definieron por otras formas de reclutamiento.

Posteriormente, en 1995, con la promulgación de la Ley de Educación Superior se legitimó una transformación que ya estaba ocurriendo en el ámbito universitario, es decir, las facultades dejaron de establecer las formas de acceso (Iriarte; Ferrazzino, 2005: 53). El sistema de acceso es directo en tanto cualquier egresado del nivel educacional medio dispone de un cupo o vacante en la educación superior<sup>106</sup>.

Sin embargo, aunque no existen mecanismos generalizados que restrinjan el ingreso de nuevos alumnos, en realidad, la naturaleza irrestricta asume un carácter figurativo distinto del que efectivamente se constata. Actualmente, lo que se está poniendo en juego es la adopción de *medidas restrictivas mediante algún modo de selección: cupos, o pruebas de admisión, o cursos más prolongados, con exámenes finales evaluatorios*; incluso, estos sistemas *pueden ser diferentes al interior de una única universidad*. Asimismo, difieren ampliamente tanto en los contenidos impartidos como en su duración, extendiéndose desde el mero acto probatorio de haber obtenido el certificado de enseñanza media hasta prolongarse durante el lapso de un año (Trombetta, 2005: 154-169).

Es indudable que los cupos de ingreso operan como modo de eliminación de los aspirantes, y los cursos de admisibilidad condicionan el comienzo de los estudios. “*Es una realidad que en cualquier sistema de ingreso que se utilice los perjudicados son los jóvenes, ya que la formación recibida es considerada por todos los educadores como deficiente, ya que en general no les permite superar determinadas condiciones de ingreso*” (Dibbern, 2005).

En términos teóricos, el ingreso remite a la existencia de un sistema que ofrece igualdad de oportunidades para todos los postulantes, pero *en la E. S. argentina, “la gran mayoría de los estudiantes no se gradúan, triplicando así el costo de tener un graduado. Como son muy pocos los graduados de las universidades públicas que provienen de familias pobres el sistema no es solo ineficiente sino altamente regresivo desde el punto de vista social”*. La meta es que *“la Universidad estará abierta a todas las clases sociales y no discriminara en función del nivel socioeconómico de los alumnos, pero el ingreso debe comprometer el esfuerzo intelectual de los aspirantes”* (Guadagni, 2009).

El **sistema de admisión a la educación superior venezolana** consiste en un ajustado proceso de selección de orden nacional para las instituciones públicas y

---

gratuitas, en el cual pueden intervenir los alumnos que cursen el último año de la educación media, los que procedan de la educación de adultos y los bachilleres titulados en anteriores camadas. Consta de tres etapas: 1) la inscripción es centralizada por el sistema. Se completa una planilla con datos personales, se opta por tres carreras y se responde a la información socioeconómica solicitada. 2) La aplicación de la Prueba de Aptitud Académica evalúa la Comprensión de Lectura y el Razonamiento Matemático. Así, cada alumno logra un Índice Académico de Ingreso<sup>106</sup> que da lugar a 3) la asignación nacional de los estudiantes, que son distribuidos conforme a los cupos determinados por las instituciones y carreras (Morles *et al.*, 2003).

A mediados de 2002, el CNU / OPSU han aprobado criterios de asignación para ingresar a las universidades y a las carreras; comprenden a nivel nacional, el Índice Académico, Regionalización, Año de Graduación y el Nivel Socioeconómico. Con relación a los programas de asignación se toman en cuenta “los criterios formales de las carreras<sup>106</sup>, más no incluirán criterios institucionales”. En 2003, se creó un Programa Nacional de Orientación Profesional que incluyó la Prueba de Exploración Vocacional, primero optativa y luego obligatoria, para todos los estudiantes del primer año del ciclo diversificado y profesional que aspirasen a ingresar a la ES.

Por otro lado, las instituciones privadas manejan sus exámenes taxativamente, también, pueden retener un porcentaje de su cupo para asignarlo discrecionalmente<sup>106</sup>. Por consiguiente, existe una variada modalidad de formas de ingreso: a) las pruebas combinadas y los cursos propedéuticos; b) los programas especiales y c) acceso directo. Las diferentes maneras en la adopción de algunas de estas alternativas incumben a los criterios impuestos por cada institución, el grado de autonomía, a los enfoques institucionales, etc.

### 3. La diversificación institucional en Argentina y Venezuela

En el **caso argentino**, y en consonancia con uno de los objetivos prioritarios del Banco Mundial, se trató de descomprimir la matrícula de las universidades estatales, expresando esta tendencia otra de las características de las políticas universitarias que llevaron hacia la *diferenciación institucional*. Para ello, no sólo se crearon nuevas universidades estatales sino que, además, *se impulsó la expansión de los proveedores privados* y se amplió la franja de entidades no universitarias, de menores costos. Si bien, la matriculación estatal predomina tanto en educación superior como en la universitaria, por otro lado, en los últimos años, los institutos universitarios privados muestran más altas tasas de incremento de la matrícula del subsector no universitario, que aumenta más que la del universitario (Chiroleu, 2009).

Se fundaron numerosos institutos de gestión privada que organizados en torno a la oferta de una menor cantidad de carreras, particularmente, de corta duración, se focalizaron en las franjas temáticas de la administración y comunicación. Las reglamentaciones expresan paradigmas organizacionales y de gestión más flexibles. Estos institutos privados, sirviendo a demandas particulares, introdujeron carreras terciarias de particular salida laboral o crearon espacios académicos de elite, satisfaciendo a un mercado que se distanció de las universidades públicas por percibir las “masificadas”, políticamente conflictivas, despersonalizadas y con limitados recursos. Además, el tránsito de sectores medios al sistema de enseñanza privada está generando cada vez mayor polarización social.

En esta situación de diversificación institucional convive una diversidad de instituciones con características disímiles, dando lugar a la superposición de la oferta, a

---

la multiplicación de sedes las universitarias, a instituciones masivas y tradicionales; otras, más pequeñas y de creación reciente, con modelos de gestión más modernos y expeditivos, a universidades con variedad de carreras o especializadas; unas históricas y otras creadas en la década del 90, diversas en calidad académica, en la energía con que se vuelcan a las necesidades de sus regiones y en los esfuerzos que ponen en la investigación. Por otra parte, la organización de las universidades públicas exige pasar por los consejos superiores de sus instituciones para implementar cualquier reforma, exigencia que no rige para los privados.

El desorden y la heterogeneidad reinante no garantizan la movilidad de los estudiantes entre las instituciones públicas y menos aun entre las privadas, situación que demanda determinar mecanismos para combinar o continuar estudios realizados en institutos superiores con los de carreras universitarias, a través de sistemas de acreditación, y con los estudios cursados en una u otra institución, carrera o especialidad universitaria

Se hace necesario planear la expansión territorial equilibrada del SES y teniendo en cuenta los factores demográficos y geopolíticos al momento de proceder a la creación de nuevos establecimientos educativos.

El **sistema educativo superior (SES) de Venezuela** está integrado por: a) instituciones públicas de los subsistemas: universitario y del no universitario; b) instituciones privadas universitarias y no universitarias. Las universidades e institutos de ES no universitarios pueden ser públicos o privados y se califican en: 1. Instituciones: a) institutos y colegios universitarios<sup>106</sup>; b) universidades autónomas (por Ley de universidades: tienen autonomía y autarquía); c) universidades experimentales nacionales<sup>106</sup>; d) universidades privadas (con autorización del Estado); e) universidades pedagógicas; 2. Misión Sucre

La *Misión Sucre* (2003) se encuadra dentro de las metas de inclusión, municipalización y universalización de la educación superior. El propósito fundamental es generalizar la admisión a la ES abarcando a los estudiantes que se quedan afuera de este nivel. A tal efecto, allana el ingreso y la continuidad de académica de todos los bachilleres que no pudieron incorporarse al tercer nivel. Después de seguir un programa de admisión universitaria, eligen a las carreras que desean cursar y son acogidos por las universidades e institutos tecnológicos incluidos en la Misión Sucre. Este proyecto se viabiliza a través de la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV) y las Aldeas Universitarias.

La *Universidad Bolivariana de Venezuela*<sup>106</sup> plantea entre sus objetivos, la incorporación de aquellos alumnos que en razón de la selección regular, no hubiesen podido acceder al ingreso a las universidades tradicionales; así, responde a las posibilidades de los estudiantes provenientes de los sectores sociales menos favorecidos. Las certificaciones a obtenerse son la licenciatura y el título intermedio de Técnico Superior Universitario<sup>106</sup>.

Las *Aldeas Universitarias* constituyen ámbitos educativos coordinados por la Fundación Misión Sucre, junto con las instituciones de ES, facilitando centros de educación permanente y relacionando las áreas de formación, investigación y asesoría, apoyando la pertinencia sociocultural de los aprendizajes y la integración con las comunidades, empresas y organismos gubernamentales y no gubernamentales

---

#### *-Misión Alma Mater*

La *Misión Alma Mater*, como programa educativo orientado al desarrollo regional y nacional, apunta a la creación de las *universidades experimentales* a partir de los institutos y colegios universitarios públicos. También, considera la instauración de universidades territoriales y especializadas dirigidas al logro de la articulación institucional y territorial para asegurar el derecho universal del acceso a una educación superior de calidad.

Las *universidades experimentales*<sup>106</sup>, entre otras funciones, tienen como finalidad “ensayar nuevas orientaciones y estructuras en ES. Estas universidades gozan de autonomía dentro de las condiciones especiales requeridas, por la experimentación educativa”. Sin embargo, con la administración chavista, actúan como dependencias del Ministerio de Educación Superior y sus autoridades son designadas “a dedo” por el propio gobierno que, paradójicamente, enarbola la bandera del voto para todos.

Si bien la Ley distingue entre universidades, institutos y colegios universitarios, no establece diferencias con relación a la duración de las carreras ni al tipo de titulación conferida. El título académico del egresado lo habilita profesionalmente en cuanto lo haya registrarlo ante las autoridades e inscripto en el colegio profesional pertinente<sup>106</sup>. De tal forma, a modo de ejemplo, una universidad o instituto politécnico puede otorgar títulos de licenciado, ingeniero o técnico superior; o disponer de carreras que duren tres, cinco o más años.

En cuanto a los institutos privados, se hallan limitadamente reglamentados y han seguido difundiendo durante la administración del presidente Hugo Chávez, acogiendo al 45% de los matriculados en educación superior. En 2004, había 48 universidades (26 privadas y 22 oficiales) y 119 (68 privados y 51 oficiales) institutos y colegios universitarios. Actualmente, el gobierno apunta a revertir el proceso de privatización de la educación superior.

Los expertos consideran al sistema como fragmentario, desarticulado y con grandes dificultades para ordenar la calidad de la oferta educativa (García Guadilla, 2004: 131).

#### **4. El sistema de evaluación y acreditación universitaria en Argentina y Venezuela**

Desde la década de los noventa, el punto central de atención en la educación superior latinoamericana ha sido el sistema de evaluación y acreditación universitaria (Morles *et al*, 2003; Días Sobrinho, 2000). En esta línea, la **Ley de Educación Superior argentina** facultó al Ministerio Educación a intervenir en los planes de estudio “*cuando se trate de títulos correspondientes a profesiones reguladas por el Estado, cuyo ejercicio pudiera comprometer el interés público poniendo en riesgo de modo directo la salud, la seguridad, los derechos, los bienes o la formación de habitantes*”<sup>106</sup>. Se requirió que se respeten los siguientes requisitos (Iriarte; Ramacciotti, 2004: 29).

*Los planes de estudio deberán tener en cuenta los contenidos curriculares básicos y los criterios sobre intensidad de la formación que establezca el Ministerio de Cultura y Educación, en acuerdo con el Consejo de Universidades.*

*Las carreras respectivas deberán ser acreditadas periódicamente por la Comisión de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) o por entidades*

---

*privadas constituidas con ese fin [...] a la vez que se otorga a cada establecimiento mayor facultad para aplicar el sistema de admisión que considere más adecuado”.*

Como corolario de lo expuesto precedentemente, puede afirmarse que la LES amplió la capacidad de regulación del estado sobre el sector universitario a través de la evaluación externa de la calidad de las unidades académicas y por medio de los criterios para la acreditación de carreras de grado o posgrado, a ser llevados a cabo por la CONEAU. Ésta tiene a su cargo la evaluación institucional de todas las universidades nacionales, provinciales y privadas; la acreditación de estudios de postgrados y carreras reguladas, la recomendación sobre proyectos institucionales de nuevas universidades estatales y de las solicitudes de autorización provisoria y definitiva de establecimientos universitarios privados.

**Se trató de establecer estándares educativos avalados por comparaciones internacionales y, para ello, el gobierno impulsó políticas de evaluación. Así, la universidad se vio sometida a presiones por parte del Ministerio de Educación para que se impongan prácticas evaluativas sobre la calidad del desempeño de las casas de estudio, según criterios eficientitas<sup>106</sup>.**

En verdad, la temática de la evaluación y calidad se ha impuesto promovida por agentes externos a las propias universidades. Una de las políticas más importantes resultó la implementación del Subproyecto 06, financiado por el Banco Mundial, entre cuyos objetivos estaba la elaboración de una metodología de evaluación universitaria (1991/2). En esta ocasión, el Consejo Universitario Nacional (CIN) no consideró conveniente la aplicación de la propuesta metodológica sobre evaluación emanada de ese subproyecto.

Lejos han quedado los años dorados en los que la Universidad de Buenos Aires se destacaba por su excelencia académica y, en este orden, el Estado no solo debe garantizar el acceso universitario, sino la calidad que la permanencia en el sistema, por sí misma, no la garantiza.

El SES venezolano presenta un entramado institucional que, en principio, supondrían un adecuado ensamblaje de las políticas públicas y los organismos encargados de ejecutarlas. Desde 1970<sup>106</sup>, el Consejo Nacional de Universidades (CNU), dentro de la órbita del Ministerio de Educación, institucional y estructuralmente, constituye la arena política y social donde se ponen en juego los intereses y propuestas de diversos actores sociales. El CNU reúne al Estado con las universidades: articula los vínculos del subsistema universitario, y entre el subsistema universitario y el subsistema de instituciones de ES no universitaria; representa a universidades nacionales y privadas; al Congreso Nacional; al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y al movimiento estudiantil; a la Oficina de Planificación del Sector Universitario (OPSU), soporte técnico y ejecutivo de la política<sup>106</sup>.

Esta compleja “reunión” no asegura que las cuestiones, a veces contrapuestas, que interesan a esta heterogeneidad de actores, sean tratadas por la agenda pública, tal como la evaluación institucional (Martínez Larrechea; Vessuri, 1998: 12). Así, según la OPSU, (2002: 3), la universidad venezolana<sup>106</sup> no disponía de normas, ni de procedimientos técnicos que posibiliten examinar y valorar metódicamente la calidad de la ES.

El Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICIT), hoy FONACIT, fue creado a fines de los '70, sin embargo, las actividades de CyT desde el punto de vista organizado y planificado son recientes, por lo cual no posee una tradición y cultura en este campo; en parte, esta situación explica el atraso del país. Por lo tanto, Venezuela no dispone de un sistema de información nacional y esto afecta particularmente a los actores que deben realizar evaluaciones, diagnósticos, diseño e implantación de políticas y análisis sectoriales, razón por la que en muchos casos se trabaja con información limitada, incompleta, desactualizada o bajo supuestos no probados (Hernández, 2008).

---

A partir de 1998, los cambios políticos liderados por el gobierno de Hugo Chávez han desarrollado instituciones que actúan al borde del SES. En tal sentido, entre otros temas, la evaluación de la calidad no está entre los lineamientos y objetivos esenciales.

La oferta educativa de los institutos y colegios universitarios en Venezuela, está limitada a la formación de Técnicos Superior Universitario. No existen actualmente programas de formación básica general con certificación académica que constituya el primer ciclo de una carrera universitaria. En sus inicios, la creación de los colegios universitarios estuvo orientada, a constituir el primer ciclo de una carrera universitaria. Hoy, todos los institutos y colegios universitarios constituyen carreras terminales en una determinada área del conocimiento. Los programas de formación continua, tanto de los institutos y colegios universitarios como de las universidades, tampoco constituyen avales para la solicitud de equivalencias en cualquiera de las instituciones de educación superior.

Entre 1999 y 2004, las reformas implementadas a la LOE, hicieron que en 2002 se crease el Ministerio de Educación Superior como organismo regente, con la facultad de diseñar, coordinar, implantar y evaluar las políticas y planes estatales en torno a este nivel educacional. A tal efecto, como parte de la política formalizada por el Estado, asumiendo su rol rector ante la demanda de mejoramiento de la calidad y equidad de la educación universitaria por parte de importantes segmentos de la población, el OPSU implementó un conjunto de políticas que conformaron el Proyecto “Alma Mater” (Ziritt; Huerta; 2008:20).

#### *-Proyecto “Alma Mater”*

Desde el año 2001 hasta 2005, se fue generando el Proyecto “Alma Mater” Para el Mejoramiento de la Calidad y la Equidad de la Educación Universitaria en Venezuela. Su desarrollo apuntó a promover la calidad, a aumentar la equidad en el ingreso y a perfeccionar el desempeño estudiantil universitario. A tal fin, se conformó una comisión técnica compuesta por miembros de todas las universidades nacionales, destinada a diseñar un sistema de evaluación y acreditación de posgrados, solo para las universidades. Luego se avanzó con los institutos y colegios universitarios a los efectos de incorporar estos estamentos de la ES, a los estándares de calidad de la educación superior desde la perspectiva de un sistema integral. Para acrecentar la calidad, se crearon programas de formación doctoral y de sostén a la investigación en aquellas instituciones que tuviesen un limitado porcentaje de investigadores con respecto a los docentes de tiempo completo y dedicación exclusiva.

Diversos factores llevaron a la descomposición del Proyecto: dificultades en fortalecer el Ministerio de Educación Superior; espacios legales vacantes, duplicación de tareas/funciones entre distintos organismos, la ausencia de una Ley de Educación Superior y luchas de poder dentro del gobierno, entre otros (Scott, 2005:21-23).

El Sistema de Evaluación y Acreditación (SEA) del Programa de Calidad del Proyecto “Alma Mater”, no ha podido concretar en la práctica su finalidad, a pesar de las intenciones del Estado. Así, Venezuela no cuenta con un sistema de información nacional, sino de datos que suelen estar desactualizados, incompletos, o relevados a partir de supuestos no probados; de esta manera, constituyen insumos que influyen desfavorablemente sobre los resultados de las evaluaciones, diagnósticos, diseño e implantación de políticas y análisis sectoriales<sup>106</sup>.

---

Brunner (1994: 111-112) expresa que “la ausencia de mecanismos de acreditación pública de las instituciones nacientes, o su mal diseño y relación, han hecho posible una tal proliferación de nuevos establecimientos que en ciertos países puede estimarse se ha perdido cualquier noción de control de calidad”. Por otra parte, señala que “la renuncia por parte del Estado a generar los mecanismos necesarios para que las propias instituciones se vean estimuladas a evaluar su *performance* y se sujeten a evaluaciones externas, que durante décadas fue aceptado como el *modus vivendi* óptimo entre la educación superior y el Estado, empieza ahora a ser percibida como un incumplimiento de funciones públicas que daña tanto a las instituciones como a los gobiernos, y a las relaciones que entre ellos existen”.

El FONACIT es un ente oficial de investigación científico más que tecnológico; que fija como prioridad atender los requerimientos y fomentar el desarrollo de la comunidad científica. Se carece de criterios unificadores y motivacionales para concebir una política científica y tecnológica como agentes del crecimiento económico y el desarrollo social. La economía venezolana se desenvuelve dentro de un marco estructural que desestimula toda actividad de investigación y, a la vez, propicia el uso de opciones tecnológicas extranjeras.

“Políticas como la Misión Sucre y la Universidad Bolivariana apuntan hacia un problema real de exclusión de los más pobres. Pero seguirán fracasando como solución, si el problema no es asumido por todas las instituciones de educación superior -oficiales y privadas-, con un esfuerzo para elevar el nivel en la educación de los más pobres en escuelas y liceos con salidas exitosas, tanto hacia el trabajo, como hacia los institutos de educación superior o la universidad. Es lamentable el engaño con rebaja en la calidad, que luego se paga durante toda la vida con un fracaso y frustración mayor” (Ugalde, 2006).

## 5. Autonomía y financiamiento universitario en Argentina y Venezuela

Distintos actores sociales (entidades educativas, sociales, políticas, sindicales y empresariales) de la **Argentina** concuerdan en resaltar que la educación y el conocimiento son bienes públicos y representan derechos personales y sociales (Ley 26 206 de Educación Nacional) y no pueden ser servicios lucrativos o estar sometidos a la mercantilización.

Precisamente, con relación al tema del financiamiento, la *LES* destaca que el Estado argentino asegura “*el aporte financiero para el sostenimiento de las instituciones universitarias nacionales [...] Para la distribución de ese aporte entre las mismas se tendrán especialmente en cuenta indicadores de eficiencia y equidad*”<sup>106</sup>. En el proyecto de ley se respetaba que el Estado fuese “*el principal aporte*”, pero en la ley sancionada en 1995 se omitió este aspecto.

Lo expresado en este artículo resulta relevante pues *habilita otras formas alternativas de financiamiento* por medio de contratos con el sector productivo y el arancelamiento de los estudios de grado. Según el diagnóstico del discurso neoliberal, la privatización de la educación superior deviene una solución en un contexto signado por la ampliación del número de vacantes del sistema.

La Constitución Nacional<sup>106</sup> establece que la educación pública será gratuita, pero cuando se refiere a la universidad, dice que se deberán respetar los criterios de autonomía y autarquía presupuestaria. Si bien la Constitución Nacional no impone la gratuidad de la educación estatal universitaria, nada les impide a las universidades establecerla en sus estatutos para los estudios de grado; es decir, las universidades

---

pueden cobrar servicios o actividades que presten, pero en ningún caso puede tratarse de retribución por la enseñanza de grado, que debe ser gratuita<sup>106</sup>. Un nuevo fallo de la Corte Suprema de Justicia interpretó que la autonomía universitaria está fuertemente ligada con el ejercicio de la libertad académica y que la universidad integra una institución básica de la República<sup>106</sup>. Así, la Corte dejó de lado la jurisprudencia adoptada en un fallo que había dictado en 1999 sobre la Universidad de Córdoba, que había invalidado la gratuidad absoluta.

De acuerdo a los principales enunciados en la *LES* argentina, el Estado no se ve en la necesidad de comprometer nuevos aportes públicos; *cambia su rol pues no sólo fiscaliza* los subsidios que otorga sino que, también, *se convierte en un estado evaluativo*, al introducir mecanismos de distribución del presupuesto en función de vagas e imprecisas nociones de calidad y desempeño.

En este sentido, a partir de la *LES* *no se asignan los recursos para cada universidad en la ley de presupuesto*; por el contrario, el gobierno nacional determina una suma global y otorga al Ministerio de Educación la autoridad para utilizar algún criterio para la distribución de fondos. Los ejes redistributivos no pasan por el número de inscriptos sino por la relación entre ingresados y egresados, entre personal docente y no docente, la obtención de recursos complementarios (vía arancelaria) y la promoción de la investigación científica.

La **Ley de Universidades de Venezuela** (1970) faculta a las universidades autónomas para disponer de la autorregulación de su propio gobierno, su administración y su ordenamiento académico. A fines de 1999, la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela legitimó estos derechos fundamentales respecto de la autonomía: organizativa, académica, administrativa, económica y financiera, tanto para las universidades autónomas como para las universidades experimentales. El financiamiento<sup>106</sup> tiene su origen en los recursos del presupuesto nacional, pero cuando el CNU precisó la política sobre este aspecto de la ES (1977) determinó que, si bien el Estado sería su principal fuente, se deberían procurar otras alternativas que complementasen su abastecimiento financiero.

La educación impartida en instituciones del Estado es gratuita hasta el pregrado universitario<sup>106</sup>. Aquí hay que distinguir a los institutos y colegios universitarios oficiales, por un lado, que son gratuitos y dependen del Ministerio de Educación Superior y, por otro, a los que no dependen de dicho Ministerio y no son gratuitos y se denominan adscriptos; éstos han sido creados por instituciones oficiales que no son el Ministerio de Educación, poseen diferentes formas de administración financiera<sup>106</sup>, que son marginales con relación a su fuente fundamental de financiamiento. De modo que, dentro de las instituciones oficiales existen dos categorías de instituciones: las que dependen del Ministerio de Educación Superior y las que dependen de otras instituciones oficiales del Estado

Algunas fundaciones provenientes de empresas líderes del sector privado han otorgado recursos para investigación y desarrollo, mediante convenios con el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas y las universidades. Respecto de otros aportantes al SES, distintos de los relacionados al interior del mismo, se constata una participación específica e indirecta respecto al ordenamiento de la agenda nacional de los organismos internacionales<sup>106</sup> en programas de cooperación tendientes a impulsar la asistencia y el financiamiento de propuestas que faciliten la articulación del mundo de la producción con los sistemas de investigación y desarrollo y de Educación Superior de Venezuela.

---

No obstante que la acreditación de posgrados no haya sido creada por una norma específica gubernamental recibe apoyo y recursos y del Estado. Se han establecido políticas especiales de estímulo a la acreditación y se otorgan apoyos financieros.

Con relación al principio de equidad que se propuso el Proyecto “Alma Mater”, se procuraba brindar apoyo financiero a todos los aspirantes que hubieran sido asignados a alguna carrera universitaria por vía de la Prueba de Aptitud Académica y, que pertenecieran al nivel socioeconómico más pobre (Fuenmayor Toro, 2003).

En los últimos años aumentaron las críticas al modelo vigente -la asignación del presupuesto se incrementa con base en los presupuestos anteriores- por su incapacidad de incorporar incentivos para mejorar la eficiencia interna y calidad del sistema y las excesivas presiones corporativistas y partidistas que afectan a las instituciones públicas.

En 2004, más del 50% de los graduados en la ES venezolana egresaron de instituciones privadas; este es un proceso creciente en los últimos años, que no es el resultado de la adhesión a la política neoliberal sino de los serios problemas de financiamiento oficial de la ES. Por otra parte, la mayor parte del presupuesto educativo nacional corresponde al financiamiento de la Educación Superior (43%, 2004) (Ugalde, 2006).

Según Cordeiro (2008) “La educación venezolana se ha caracterizado por no ser una educación productiva sino una educación rentista. La interferencia de los intereses político-partidistas en los procesos de decisión, imponiéndose con frecuencia, la viabilidad política sobre las prioridades del desarrollo técnico-científico de las instituciones. Algo similar ocurre con la economía venezolana que vive de la renta petrolera, aunque cada día menor, en vez de producir más allá del facilismo petrolero”.

## **Conclusiones**

- El ingreso a las universidades públicas argentinas es libre al finalizar el nivel medio, sin embargo, esa naturaleza irrestricta es figurativa en tanto se han ido imponiendo distintas pautas de selectividad. En Venezuela, la construcción de un índice evaluatorio ordena a los postulantes y se los distribuye entre instituciones y carreras, conforme a cupos establecidos. El modelo chapista de inclusión con baja calidad de los más pobres en instituciones paralelas a las tradicionales, estableció políticas como la Misión Sucre y la Universidad Bolivariana que no apuntan a elevar el nivel educativo con salidas laborales o a institutos de educación superior o la universidad. En Argentina y en Venezuela, las instituciones privadas tienen autonomía para definir sus propios sistemas de admisión.
- La diversificación institucional existente en ambos países permite caracterizar a sus SES “como fragmentarios, desarticulados y con grandes dificultades para ordenar la calidad de la oferta educativa”, y con un importante incremento de las instituciones privadas limitadamente reguladas y controladas por los Estados.
- Argentina respondiendo a mandatos neoliberales de organismos internacionales, estableció una política de mejoramiento de la calidad académica y se implementaron programas para coordinar el proceso de evaluación, acreditación e innovación académica de las universidades nacionales. A pesar de las intenciones del Estado venezolano, el sistema de evaluación y acreditación del programa de calidad “Alma Mater”, no ha podido concretar en la práctica un

---

sistema de información nacional, influyendo desfavorablemente sobre los resultados de las evaluaciones, diagnósticos, diseño e implantación de políticas y análisis sectoriales.

- Argentina promueve la centralidad del Estado en la garantía del financiamiento de la ES estatal pero habilita otras formas alternativas de financiamiento por medio de contratos con el sector productivo; reafirma la gratuidad de los estudios de grado. El financiamiento de la ES en Venezuela tiene su origen principal en los recursos del presupuesto nacional, pudiéndose procurar otras alternativas que complementasen su abastecimiento financiero.

## Bibliografía

- Brunner, José J.** (1984). Algunas consideraciones sobre la investigación educacional en América Latina. En: Documento de Trabajo. FLACSO. N° 202. Chile.
- Brunner, José J.** (1992). América Latina en la encrucijada de la modernidad. En: Documento de Trabajo. FLACSO. N° 22. Chile.
- Cordeiro, José Luis.** (2008). Simón Bolívar: cambures y educación. 1 de diciembre. Venezuela Real. [www.venezuelareal.org](http://www.venezuelareal.org)
- Chiroleu, Adriana.** (2009). La inclusión en la educación superior como política pública: tres experiencias en América Latina. Universidad Nacional de Rosario y CONICET, Argentina. *Revista Iberoamericana de Educación*. N° 48/5. 25 de febrero. EDITA: OEI.
- Dias Sobrinho, José, y De Brito, Marcia Regina.** (2008). "La Educación Superior en Brasil. Principales tendencias y desafíos". En: *Avaliação*, Vol. 13, N° 2. Campinas.
- Dibbern, Alberto.** (2005). La universidad es para todos. Clarín, 2 de junio, Argentina.
- Esté, Nene.** (1998). La educación superior venezolana. Una institución en crisis. Universidad Central de Venezuela.
- Fuenmayor Toro, Luis.** (2003). "Excelencia académica y equidad en el sector superior educativo". En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 9, N° 1.
- García Guadila, Carmen.** (2004). "Venezuela: alcances e dificultades no contexto de uma complexa situação política". En: Morhy, Lauro (Org): *Universidade no Mundo. Universidade em Questão*, Universidad de Brasilia, Laboratorio de Estudos do Futuro, Editora Universidade de Brasilia, Vol. 2.
- "Entrevista a M. E. Castelano" en [www.laberinto.uma.es](http://www.laberinto.uma.es)
- Guadagni, Alieto Aldo.** (2009). "Realidad y propuestas para la Universidad Argentina". Ensayo. Instituto Di Tella. Buenos Aires.
- Hernández, Leonervis.** (2008). Desarrollo de ciencia y tecnología en Venezuela y América Latina. Relación universidad-estado-investigación-aplicaciones. [www.monografias.com/trabajos59](http://www.monografias.com/trabajos59)
- Iriarte, Alicia; Ferrazzino, Ana.** (2008). Globalización y educación superior. La reformulación de la legislación universitaria. Los temas de debate. Los casos de Argentina y España, en Iriarte, Alicia (comp.). *Cambios epocales y transformaciones en el sistema de educación superior. La universidad argentina y los nuevos desafíos*. Argentina, Teseo.

- 
- Iriarte, Alicia; Ferrazzino, Ana.** (2005). Reforma, crisis, y sistema educativo: escuela media, universidad en el centro del debate, en Iriarte, Alicia (comp.). La educación en el centro del debate. Argentina, Proyecto Editorial.
- Iriarte, Alicia; Ramacciotti, Karina.** (2004). La educación universitaria entre el mercado y la integración, en Iriarte, Alicia (comp.). La universidad pública ¿crisis o encrucijada? Argentina. Proyecto Editorial.
- La Corte avaló la gratuidad universitaria. (2008). La Nación. Buenos Aires.
- Martínez Larrechea, Enrique y Vessuri, Hebe.** (1998). Reformas recientes en el sistema de educación superior de Venezuela En Valenti Nigrini, Giovana; Mungaray Lagarda, Alejandro (Coord.). Políticas públicas y educación superior. ANUIES, Venezuela
- Misión Sucre. [www.misionsucre.gov.ve/](http://www.misionsucre.gov.ve/)
- Morles, Víctor et al.** (2003). La Educación Superior en Venezuela, Caracas, IESALC.
- Scott, Tania.** (2005). "Carta abierta al compatriota Hugo Chávez Frías, 1 de marzo, Aporea.org
- Tovar, Henry.** (2004). Los institutos y colegios universitarios en el contexto de la educación superior venezolana. UNESCO-IESALC y Ministerio de Educación Superior de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas, Diciembre
- Trombetta, Augusto.** (2005). El ingreso en las universidades nacionales argentinas. En sistemas de admisión en la universidad. Argentina. Ministerio de Educación de la Nación.
- Ugalde, Luis.** (2006). El financiamiento de la Educación Superior. En Global y Social. 4 de agosto [www.analitica.com/va/sociedad](http://www.analitica.com/va/sociedad)
- Ziritt, Gertrudis; Huerta, Isneira.** (2008). Proyecto Alma Máter: una política de Estado para la transformación de la educación superior en Venezuela. XIII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública. Argentina, 4-7/nov. [www.planejamento.gov.br/hotsites/seges/clad/documentos/ziritt.pdf](http://www.planejamento.gov.br/hotsites/seges/clad/documentos/ziritt.pdf)
- [www.ubv.edu.ve](http://www.ubv.edu.ve)
- [www.oei.es/homologaciones/venezuela.pdf](http://www.oei.es/homologaciones/venezuela.pdf)
- 

### *Los edupunks : un movimiento alternativo*

Silvia Fridman

El objetivo de este trabajo es traer a la mesa de discusión del Corredor de la Ideas estos movimientos educativos alternativos que han surgido en los últimos años como así también los cambios de mentalidades que ha provocado en los jóvenes el mundo digital. En mi caso la investigación sobre los *edupunks* es reciente para lo cual he realizado un relevamiento por Internet y bibliografía sobre el tema. En este nuevo escenario, Alejandro Piscitelli denomina a los jóvenes como *nativos digitales* mientras que los docentes somos denominados como *migrantes digitales*.<sup>106</sup>

Los grandes avances de la tecnología, vuelven a poner en el tapete de la discusión la brecha entre los cambios estructurales de las sociedades y los conocimientos impartidos en la educación formal. Este tema, por otra parte, no es nuevo. Por ejemplo para estar a tono con el Bicentenario que celebramos en Iberoamérica, debemos

---

recordar que Hipólito Vieytes , uno de los participantes en la Revolución de Mayo de 1810 en el Río de la Plata , hace referencia en sus escritos , a que la escuela de su tiempo era muy aburrida , porque los maestros estaban pasados de moda y enseñaban en el siglo XVIII, ideas y conocimientos del siglo XVII. Suponemos que por ello fue que se convirtió en un autodidacta.

Antes de comenzar a explicar el movimiento de los *edupunks* , debemos entender algunas cuestiones que surgieron en la educación hace unas cuantas décadas y que fue la crisis del modelo tradicional , que empezó a manifestarse en los sesenta con la revolución cultural mundial. que dejó sus huellas primero en los movimientos estudiantiles universitarios y una década después en la escuela media. A partir de ese momento la UNESCO y los especialistas apuntaron , como un modo de superar los problemas , a la modificación en los planes de estudio de las carreras de formación docente porque investigaciones que se realizaron a nivel mundial demostraban que dentro de los cuerpos docentes había solo de un 25 a 30 % de profesores que se adaptaban a los cambios e innovaban en sus clases ; mientras que el resto seguía en la misma estructura de conocimientos y metodologías de enseñanza del momento en que inicio su actividad en el sistema educativo.

En julio de 2009 , se llevó a cabo en Paris la Conferencia Mundial sobre el Educación Superior convocada por la UNESCO, y allí se habló entre otros temas que la educación está atrasada veinte años respecto a los avances tecnológicos de la sociedad . En esa misma ocasión , Abdul W. Khan, Subdirector General de Comunicación e Información de la UNESCO expresó : *el sistema tradicional no puede , por si solo, hacer frente a estos retos. Debemos plantearnos las preguntas: ¿las universidades de hoy serán los dinosaurios de mañana? ¿habrá cambios profundos en los contenidos del aprendizaje? ¿Cuál es la función de los estudiantes y el personal docente y cómo podemos asegurar la calidad y la sostenibilidad en Internet?*<sup>106</sup>

Asimismo en esa reunión se manifestaron preocupaciones acerca de la perdida de de la interacción personal entre profesores y alumnos que existe en la educación presencial pero también se acordó que no hay educación sin comunicación y que ahora esa comunicación se puede mantener por Internet.(cita)<http://www.unesco.org>

A través de lo debatido en el Congreso del 2009, observamos que ya en la UNESCO , se ha tomado conciencia de lo que observan muchos docentes y alumnos de Educación Superior, respecto a necesidades de cambio en el proceso de aprendizaje y de los contenidos curriculares. Estas opiniones permiten entender porque grupos de jóvenes han decidido tomar un camino alternativo para su educación.<sup>106</sup>

. El desarrollo digital de los últimos 20 años trajo aparejadas prácticas culturales, interacciones, comunicaciones, y sistemas organizacionales que reformularon significados, interpretaciones, legitimaciones y valores en todas las capas de la sociedad, trastornando el “orden” de las cosas. Estos rasgos de época alcanzan al conjunto de la sociedad, revelando algo que ya estaba anunciado en el acceso –legal o ilegal– a la TV por cable: los sectores marginales no son marginales a la tecnología de la la comunicación y, por consiguiente, a la información social, en la misma medida en que lo son económica o políticamente.<sup>106</sup>

---

El posteo de un bloguero argentino de 23 años , explica que :*Hoy los pibes tenemos más voz e interés que los adultos porque somos artífices de la horizontalidad de los mensajes que plantea Internet, las redes sociales, los blogs y demás. ... Nosotros vemos en Facebook la opinión de un amigo kirchnerista, de otro radical y así. Leo a Natanson [ Pagina 12 ] y después un artículo de La Nación que me envió un amigo, y la participación se agranda cada vez más. La web es más democrática que cualquier gobierno. Se terminó la verticalidad del mensaje que era funcional a los intereses políticos de algunos, y que construyó las ideas cerradas de nuestros abuelos.*<sup>106</sup>

Coincidimos con Peirone en que el cambio de paradigmas no es otra cosa que la fatiga de un sistema que resiste su capitulación frente a la emergencia de otro que aún no tiene institucionalidad, pero que no está lejos de hallarla . Se requiere mucho esfuerzo de comprensión teórica y práctica, científica y tecnológica, para encontrar un diálogo con esta nueva dimensión política que plantean los jóvenes.<sup>106</sup>

Los edupunks han surgido en el 2008 . Jim Groom un especialista en tecnología formativa los denominó así . Es una forma de organizar en red , el trabajo colectivo y es , según algunos autores , un cambio pedagógico..Se basa en la filosofía de *Hágalo Ud mismo* es decir que gracias a las redes sociales, a la Web 2.0 y la colaboración en línea, los alumnos pueden elegir áreas o segmentos que mas le interesen y les sirva para sus objetivos institucionales .Esta corriente se centra en el estudiante , con recursos creados ya sea por el profesor o por la comunidad , en vez de las corporaciones. Promueve el aprendizaje del alumno , motivado a partir de sus propios intereses. Se rebela contra ciertas practicas de los modelos tradicionales de educación .el objetivo es que los educadores estimulen a los estudiantes en su propio aprendizaje.

Este movimiento de educación expandida fue puesto en marcha por el canadiense , Stephen Downes , especialista en los campos de aprendizaje en línea, nuevos medios de comunicación, pedagogía y filosofía.

Al movimiento edupunk se le agrega el de la educación expandida que postula que la educación puede suceder en cualquier momento y en cualquier lugar , dentro y fuera de los muros de la institución académica.<sup>106</sup>

El profesor Diego Lema en su blog ,recoge las críticas que hacen a este sistema los docentes estructurados en el sistema tradicional en la que los profesores se consideran como fuente inexorable del conocimiento y observan a esta nueva corriente como destructora de la cultura.<sup>106</sup>

Este nuevo modelo es considerado por algunos autores como un modelo basado en el constructivismo en un proceso de aprendizaje cooperativo. Por otra parte , debemos recordar que estos modelos de estudio cooperativo en las aulas , idóneamente dirigidos , no son nuevas y han tenido éxito desde las teorías educativas de John Dewey .

De acuerdo con estas nuevas concepciones el profesor Alejandro Piscitelli y un destacado equipo de colaboradores están implementando desde el 2009 , el *Proyecto Facebook* , en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. El Proyecto Facebook fue publicado en 2008 y en su primer capítulo que tiene un título muy sugestivo *Edupunk, maestros ignorantes, educación invisible y el Proyecto Facebook* , donde analizan algunos aspectos de esta corriente que comentaremos a

---

continuación. Una de las cuestiones que deben considerarse para que avance la revolución digital en educación, es no solo que los estudiantes tengan acceso a las computadoras y la conexión de las mismas en red para contacto interno y con el mundo exterior, sino que se elaboren software educativos atractivos con los temas curriculares y que los profesores estén preparados y dispuestos para utilizar esa tecnología para la enseñanza. En este aspecto coincidimos con Piscitelli, que en la Argentina estamos rezagados.<sup>106</sup>

Otra cuestión es que la pedagogía en red es totalmente incompatible con la estructura jerárquica y estructurada de los feudos de conocimiento que existen en las universidades o en los sistemas de becas, acreditación y en las carreras científicas. Desaparecen las clases magistrales y el desarrollo de cursos en forma lineal bajo este nuevo sistema.<sup>106</sup>

Esta concepción punk de rebelión ante lo establecido y de propuesta de sistemas de autogestión comienza a expandirse en la Argentina. Durante el transcurso de este año y ante un conflicto en el Colegio Nacional de Buenos Aires dependiente de la Universidad de Buenos Aires, los estudiantes repartían panfletos sobre la situación planteada en el establecimiento educativo. En dicho escrito, una agrupación denominada *Grupo Utopía Socialista* propone *la autogestión .como perspectiva*. Explica que *en la autogestión hay autotransformación de las personas y un inicio de autoemancipación. En la autogestión se puede decidir desde abajo el contenido de lo que se enseña y lo que se aprende, cómo llevarlo adelante, cómo evaluarlo, se puede decidir el estatuto [institucional] y también cambiarlo, se puede decidir abrir el colegio y vincularse a otros colegios así como a sectores de la sociedad.*<sup>106</sup>

Así parece que este tema de la autogestión y hazlo tu mismo, ya se ha expandido en Inglaterra, Holanda y otras naciones europeas así como en Estados Unidos, Canadá y ahora en América latina. En los dos últimos años, asimismo han circulado en Brasil, Costa Rica, Colombia, Venezuela, Méjico y Cuba la idea de comenzar a preparar software específicos para educación, por grupos interdisciplinarios de profesionales.

Sin embargo la metodología de trabajo propuesta por las nuevas corrientes son semejantes a las que circularon en las últimas décadas respecto al rol que debe desempeñar el profesor en todos los niveles de la enseñanza, es decir coordinar las tareas e investigaciones realizadas en forma conjunta por los estudiantes.

Consideramos que estas cuestiones nos tienen que llevar a reflexionar sobre el futuro del desarrollo de la educación en general y de la educación superior en particular porque estas nuevas corrientes traen aparejadas una nueva estructura del pensamiento para las futuras generaciones aunque según Manuel Castells, la era de la información no determina un curso único de la historia humana.<sup>106</sup>

***Educación Física escolar una propuesta curricular multicultural,  
Educación física y cultura corporal***

### **Justificativa de la disciplina**

Existe consenso sobre la necesidad de re-inventar la educación en la escuela (CANDAUI, 2008) para que pueda ofrecer espacios y tiempos de enseñanza y aprendizajes significativos y desafiantes para los contextos sociopolíticos y culturales actuales y que al mismo tiempo lleven en consideración las inquietudes de los jóvenes y niños.

Sentimos que la escuela está en crisis porque percibimos que ella está cada vez más desenraizada de la sociedad. La educación escolarizada funcionó como una inmensa máquina encargada de fabricar al sujeto moderno, más el mundo cambió y continúa cambiando cada vez más rápido, sin que la escuela este acompañando estos cambios. (VEIGA NETO, 2003: 110).

En los tiempos actuales, las cosas culturales no pueden ser ignoradas por los educadores(as), sobre el riesgo de que la escuela se distancie cada vez más del universo simbólico, de la mentalidad e inquietudes de nuestros jóvenes.

Tenemos consciencia de que existe una relación intrínseca entre educación y cultura(s). Estos dos universos están profundamente entrelazados y no pueden ser analizados separadamente, a no ser que se realicen a partir de su íntima articulación. Sin embargo, hay momentos históricos en que se experimentan un descompás, una ruptura y a veces hasta un confronto en esta relación.

Nuestra formación histórica está marcada por la eliminación física y simbólica del “otro, del diferente”. Los procesos de negación del “otro” también se dan en el plano de las representaciones y en el imaginario social. En este sentido, el debate multicultural en América Latina nos coloca delante de nuestra propia formación histórica, de preguntarnos como nos construimos socioculturalmente, que cosas negamos y silenciamos, que cosas afirmamos, valorizamos e integramos en la cultura.

La escuela siempre tuvo dificultad para lidiar con la pluralidad y lo diferente. Tiende a silenciar y neutralizar al alumno que tiene iniciativas propias o que piensa o actúa diferente. Se siente más confortable con lo homogéneo y lo padronizado. Sin embargo, abrir espacio para la diversidad, lo diferente y para el entrecruzamiento de culturas, constituye el gran desafío que está llamada a enfrentar. Moreira e Candau (2003: 161). Siendo así, la escuela puede ser vista como un espacio de entrecruzamiento de culturas, fluida y compleja, atravesado por tensiones y conflictos.

Hay conciencia de que las relaciones y mecanismos que permiten las relaciones culturales no son idílicas, no son relaciones románticas, ellas fueron construidas a lo largo de la historia y por tanto están atravesadas por cuestiones de poder, por relaciones fuertemente hierarquizadas, enmascaradas por prejuicios y discriminación a determinados grupos. El multiculturalismo es una característica de las sociedades actuales, vivimos en sociedades multiculturales.

La problemática de la educación escolar contempla diferentes dimensiones: la universalización de la educación; la calidad de la educación impartida; la forma de estructurar los proyectos político pedagógicos; la organización interna de la escuela; las concepciones curriculares o la visión de currículo utilizada; las relaciones de la escuela con su comunidad; la función social que se tiene de la escuela; la forma de lidiar con la indisciplina y/o violencia; la forma de evaluar; y la oportunidad que se le ofrecen a los profesores para estar actualizados.

---

El multiculturalismo en la Educación envuelve la naturaleza de las respuestas que se da a toda esta diversidad en los ambientes educativos, sea en las teorías, prácticas y políticas que se aplican en estos establecimientos.

Cuando hablamos de multiculturalismo, nos estamos refiriendo a los enormes cambios culturales y demográficos que ha sufrido la sociedad contemporánea y que la han transformado a la sociedad en sociedades altamente complejas. Estos cambios han provocado diferentes tipos de consecuencias, tanto positivas como negativas, que se manifiestan en los diferentes espacios sociales (laborales, recreativos, educativos etc.), cuando albergan diferentes tipos de población (diferencias relacionadas con la etnia, género, sexualidad, cultura, religión, clase social, edad, deficiencias, entre muchas otras) que marcan a los individuos y a los grupos sociales.

La problemática multicultural nos coloca de forma privilegiada frente a los sujetos históricos que fueron masacrados, que supieron resistir y continúan hoy afirmando sus identidades y luchando por sus derechos de ciudadanía plena en nuestra sociedad, enfrentando relaciones de poder asimétricas, de subordinación y exclusión. La modernidad abordó la diversidad de dos formas básicas: asimilando todo lo que es diferente a formas o padrones únicos o segregando en categorías todo lo que está fuera de la “normalidad” dominante. Gimeno Sacristán (2001: 123-124) In Candau (2008: 15).

Por tanto se pretende socializar las discusiones, estudios y principios norteadores de procedimientos pedagógicos, donde las cuestiones referentes a identidad, raza, género, sexualidad, religión, cultura juvenil junto con los diferentes saberes que circulan en la escuela sean incorporados, discutidos y analizados.

El siguiente abordaje propositivo quiere promover una educación para el reconocimiento del “otro”, para el diálogo entre los diferentes grupos sociales y culturales. Una educación para la negociación cultural, que enfrenta los conflictos provocados por la asimetría de poder entre los diferentes grupos socioculturales en nuestras sociedades y sea capaz de favorecer la construcción de un proyecto común, donde las diferencias sean dialécticamente incluidas.

#### **BIBLIOGRAFIA**

CANDAU, V. M. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In MOREIRA, A. F. ; CANDAU, V. M. (Org.). **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. Petrópolis: Vozes, 2008.

GIMENO SACRISTÁN, J. O que são os conteúdos de ensino. In: GIMENO SACRISTÁN, J.; PÉREZ GÓMEZ, A. I. **Compreender e transformar o ensino**. Porto Alegre: Artmed, 2000.

MOREIRA, A. F. B; CANDAU, V. M. Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos. In: **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, p. 156-168, maio/jun./jul./ago., 2003

VEIGA NETO, A. **Foucault e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003

#### **Puntos a ser abordados en la Ponencia**

- La Educación Física escolar como disciplina y no como actividad física.
- Definición de los conocimientos que aborda una disciplina de Educación Física escolar.
- Organización de los contenidos y su distribución en la Educación Formal (Educación Infantil, Enseñanza Básica y Enseñanza Media).

- 
- Características de la disciplina Educación Física escolar para la Educación Formal (Educación Infantil, Enseñanza Básica y Enseñanza Media):
  - Educación Infantil: Vivencia de la cultura familiar patrimonial
  - Enseñanza Básica: Vivencia con información de la cultura patrimonial de América Latina para los cuatro primeros años. Vivencia con información y discusión de la cultura popular para los cuatro últimos años.
  - Enseñanza Media: Preparación para la formación de Agentes comunitarios en el área de Educación Física.

***El valor y el rol del trabajo interdisciplinario en la generación del pensamiento reflexivo y crítico,***

Sandra Tejera

*Fundamentación.*

Problematizar una reflexión social en voz alta, y preguntarse si nos interesa (como seres humanos) vivir moralmente como sociedad, y por lo tanto discutir si nos importa transmitir una moralidad humanista que el Hombre aprecia como suyo; o por el contrario si la moral nos parece como un objeto de adorno para las declaraciones públicas, que queda bien como recurso literario al que se puede recurrir en momentos de apuro. Discutir sobre nuestra realidad, y sobre dos grandes valores que “orientan” nuestro accionar: la libertad y la igualdad y sobre la noción de autonomía desde la moralidad, analizando su construcción desde la razón práctica “que se quiere fiel a si misma” (Kant), presentándose como una forma de obligación categórica, porque el hombre no la hace depender de sus propósitos personales, sino de la voluntad de actuar según la razón.

Desde éste enfoque se apunta a “un aprender a pensar” en el sentido más amplio, con (y a través de) los instrumentos, métodos y objetos de cada saber, actividad, disciplina; aprender a articularlos desde su perspectiva, a cuestionar desde ellos, desde otros, a no darlos por definitivos, a buscar superarlos, a tomarlos en cuenta, a relacionarlos, a someterlos a análisis crítico.

Trabajar interdisciplinariamente en Educación cobra sentido en el entendido que el Hombre forma parte de una sociedad que se caracteriza por una rápida generación e incorporación productiva del conocimiento generándose la necesidad de aprender a vivir en medio de cambios.

La sociedad actual requiere, exige, de una mayor atención, profesionalización, compromiso y criticidad.

Desde un enfoque interdisciplinario se procura cuestionar desde un marco articulador de saberes; donde el “aprender a pensar” pueda ser tomado en un sentido amplio tratando de construir criterios articuladores (entre los distintos saberes).

Generar a partir de distintos enfoques, nuevas visiones que le permitan al Hombre, aprehender y vincularse al medio que lo rodea, en el cual se inserta y vive.

Reconocer las contradicciones entre ellos, buscar las herramientas para tomar posición crítica frente a la realidad, y a las realidades intersubjetivas, entendiendo y abordando el problema de la alteridad

El sujeto no aprende en solitario, sino que, por el contrario la construcción del conocimiento o actividad autoestructurante del Hombre está mediada, por la influencia de los otros, y por ello, el aprendizaje, es en realidad una actividad de reconstrucción y co- construcción de los saberes de una cultura.

*Palabras Claves:* Educación – Interdisciplinariedad – Criticidad - Cultura

---

**La importancia de trabajar interdisciplinariamente en la generación del pensamiento reflexivo y crítico**

***Fundamentación.***

**“Construir una sociedad civil con vigor ético, exige como elemento indispensable, que aquellos valores en los que la sociedad cree, es decir aquellos que deberían realizarse, se transmitan a las generaciones a través de la educación - ya sea formal, no formal o informal - ” ( Adela Cortina)**

**Problematizar una reflexión social en voz alta, y preguntarse si nos interesa (como seres humanos) vivir moralmente como sociedad, y por lo tanto discutir si nos importa transmitir una moralidad humanista que el hombre aprecia como suyo; o por el contrario si la moral nos parece como un objeto de adorno para las declaraciones públicas, que queda bien como recurso literario al que se puede recurrir en momentos de apuro. Discutir sobre nuestra realidad, y sobre dos grandes valores que “orientan” nuestro accionar: la libertad y la igualdad y sobre la noción de autonomía desde la moralidad, analizando su construcción desde la razón práctica “que se quiere fiel a si misma” (Kant), presentándose como una forma de obligación categórica, porque el hombre no la hace depender de sus propósitos personales, sino de la voluntad de actuar según la razón.**

***Un objetivo principal preponderante es estimular “un aprender a pensar” en el sentido más amplio: con (y a través de) los instrumentos, métodos y objetos de cada saber, actividad, disciplina; aprender a articularlos desde su perspectiva, a cuestionar desde ellos, desde otros, a no darlos por definitivos, a buscar superarlos, a tomarlos en cuenta, a relacionarlos, a someterlos a análisis crítico. El trabajo cobra sentido en el entendido que los jóvenes están formando parte de una sociedad que se caracteriza por una rápida generación e incorporación productiva del conocimiento generándose la necesidad de aprender a vivir en medio de cambios.***

***La comprensión de los códigos ayuda a construir un aprendizaje significativo entre el “saber hacer”, “saber ver”, y “ser”. El lenguaje visual desarrolla una visión del mundo tanto desde lo personal como desde lo colectivo, teniendo en cuenta que cada uno de nosotros interpretamos el mundo desde nuestras preconociones, nuestros valores que sin duda cohabitan en una visión de mundo global, a la vez que en el local y que constantemente está mutando, e incide en nuestro sistema ideológico.***

**En la sociedad actual la alfabetización iconográfica requiere de una mayor atención ya que los medios de comunicación son una fuente de poder y (de) construcción de la realidad social y personal. Desde un trabajo interdisciplinario se procura - cuestionar desde un marco articulador de saberes - ; donde el “aprender a pensar” pueda ser tomado en un sentido amplio tratando de construir criterios articuladores (entre los distintos saberes).**

**Generar a partir de distintos enfoques, nuevas visiones que le permitan al Hombre, aprehender y vincularse al medio que lo rodea, en el cual se inserta y vive. Reconocer las contradicciones entre ellos, buscar las herramientas para tomar posición crítica frente a la realidad, y a las realidades intersubjetivas, entendiendo y abordando el problema de la alteridad**

---

## *Visión de la tarea pedagógica*

Desde la perspectiva como docentes es sabido que el sujeto no aprende en solitario, sino que, por el contrario la construcción del conocimiento o actividad autoestructurante del Hombre está mediada, por la influencia de los otros, y por ello, el aprendizaje, es en realidad una actividad de reconstrucción y co- construcción de los saberes de una cultura.

La posibilidad de enriquecer nuestros conocimientos, ampliar nuestras perspectivas y desarrollarnos como personas está determinada en buena medida por la comunicación y el contacto interpersonal.

**Lo notable que encontramos hoy es que frente a un mundo tan versátil, lo único permanente es el cambio y para eso debemos educar, intentando nuevos métodos, nuevas técnicas y sobre todo nuevos lugares para los docentes e investigadores que, definitivamente queremos superar el rol de transmisor o traductor de saberes que ya está caduco y que a veces tanto nos cuesta dejar.**

**Desde lo pedagógico, lo que se propone es sin duda un trabajo en equipo, y de nuestra capacidad de llevarlo a cabo dependerá la calidad de los resultados, el lograr un trabajo eficaz y operativo, nos acercará a nuestro objetivo, que es sin duda, una labor “áspera y escarpada” (Platón).**

### *Finalidad.*

A lo largo de los años, la ciencia, en su empeño por comprender la realidad, ha fragmentado el saber hasta diversificar el conocimiento en una multiplicidad de disciplinas, cada una de las cuales, ha creado un cuerpo diferenciado y determinado para comprender la realidad.

La organización de los contenidos de los conocimientos ha dado lugar a diversas formas de relacionamiento y colaboración entre las diferentes disciplinas.

Al trabajar la interdisciplinariedad lo que se hace es interactuar con otras disciplinas, lo que va de la simple comunicación de ideas hasta integración recíproca de los conceptos fundamentales y de la teoría del conocimiento, la metodología y los datos de la investigación. Estas interacciones pueden implicar transferencias de leyes de una disciplina a otra, e incluso en algunos casos pueden dar lugar a un nuevo campo de acción interdisciplinar, un campo crítico y reflexivo donde los saberes se articulan.

**Las últimas décadas han sido de importantes replanteos en la enseñanza, sabiendo que no existe una única propuesta, que garantice los aprendizajes de los estudiantes, así como tampoco el del ser humano.**

**Esta forma de trabajo se basa en la problematización de la realidad, que es abordado desde distintas disciplinas permitiendo al Hombre “apoderarse” de un conocimiento significativo y contextualizado.**

Se impulsa así la *función filosófica* en la discusión de los problemas, donde se hace necesario un debate argumentativo entre todos los actores sociales que permitan desarrollar una conciencia crítica y responsable.

---

La “función filosófica” implica una perspectiva precisa de entender qué es la educación, qué es la enseñanza, qué es el aprendizaje; y por lo tanto no puede ni debe ser patrimonio de una asignatura aislada, sino *patrimonio común y responsabilidad a ser alcanzada a través de todas las asignaturas*, del desarrollo de todo el currículo y de todo lo que se hace en el ámbito educativo.

**El punto clave que permite captar esta función, tiene que ver con un modo específico de articular y reformular la relación entre enseñanza y aprendizaje, donde no se apunta a transmitir conocimientos ya hechos, a ser preservados y repetidos por los estudiantes, sino a poner en movimiento el proceso de constitución de la subjetividad autónoma del alumno. Se parte de los saberes que el alumno (y también el docente) trae, para producir una ruptura en el modo en el que éste se relaciona con los saberes, para poder vincularse libremente con ellos; para generar las condiciones de transformarlos y transformarse, y de constituirse en subjetividad autónoma capaz de apropiarse críticamente de los saberes enseñados; para adquirir el poder de distanciarse de ellos, de recrearlos y desarrollarlos creativamente. Este aprendizaje no tiene tanto que ver con los conocimientos como con las personas y los modos en que éstas se relacionan con otras personas, con el mundo, con los saberes y consigo mismo.**

Discutir así, desde un enfoque interdisciplinario sobre nuestra realidad, exige un trabajo transversal entre disciplinas, articulados por un pensamiento y enfoque crítico, buscando abarcar las competencias adquiridas, teniendo un enfoque integrador y complementario.

**Se pretende restablecer la capacidad de problematizar y de discutir argumentativamente la realidad en un proceso de emancipación humana; aquí es donde la función filosófica cobra un sentido preponderante**

Se pretende revalorizar el pasado mostrando, analizando y reflexionando el sentido socio – histórico del Hombre.

**El enfoque interdisciplinario procura cuestionar dentro de un marco articulador de saberes, donde el “aprender a pensar” pueda ser tomado en un sentido amplio tratando de construir criterios articuladores entre los distintos saberes.**

Generar a partir de distintos enfoques, nuevos saberes apropiados a nuestra realidad. Reconocer las contradicciones entre ellos dentro de la misma. Buscar las herramientas para tomar posición crítica frente a ella, y a las realidades intersubjetivas.

Contribuir y- o aportar a la autonomía intelectual del sujeto, a través del pensamiento reflexivo.

*Reflexión que apunta a la reconstrucción y a la generación de un pensamiento crítico.*

*El pensamiento crítico es una condición necesaria (pero no suficiente) para desarrollar la radicalidad del pensar, un pensar que requiere la problematización de la realidad.*

Se trata de construir criterios para orientarse en la vida y entre los saberes. Para esa construcción resulta imprescindible manejar los saberes que la humanidad ha ido desarrollando a través de los siglos. No hay una oposición entre “contenidos” y “forma” porque el fin de la educación no es sólo la transmisión de determinado “corpus” de conocimientos, sino formar subjetividades libres y autónomas, a través de la enseñanza

---

de esos saberes. Tampoco se trata de aprender sólo matemática, historia, etc., sino de aprender a pensar matemáticamente, históricamente, etc. Y esto, que es válido en el plano epistemológico, también lo es en otros planos educativos como el ético y el estético, donde no se trata de "enseñar valores", sino de aprender a pensar axiológicamente y a organizar las prácticas sobre una escala de valores fundamentada.

*Pensar reflexiva y críticamente apunta a un doble giro, que consiste en poner en cuestión los saberes asimilados y una vez resignificados, promover su integración y articulación*

Se trata de profundizar la mirada filosófica sobre y desde los saberes. *Esto no implica que el docente domine muchos tipos de saberes; se trata de nutrirse de otras disciplinas y de irradiar la actitud fermental que se genere en este espacio a las otras disciplinas en un proceso de retroalimentación.*

El conocimiento sistematizado y acumulado se constituirá a la vez en materia prima y caja de herramientas para el proceso de problematización

### ***Enfoque – Planteo del Trabajar la Interdisciplinariedad***

El trabajo interdisciplinario evoca la idea de intercambio, de interacción entre diferentes disciplinas. Se revaloriza la idea de disciplina, es decir, una forma de pensar sistemáticamente la realidad. Ante todo, la interdisciplinariedad solo es posible a partir de saberes y competencias de cada una de las disciplinas. Es capaz de asociar lo que está desunido y concebir la multidisciplinariedad de la realidad antropológica. También es capaz de asumir la ambigüedad y ambivalencia de la realidad, comprender el proceso de recursividad en clave de auto-organización.

Es un trabajo que apunta a la autonomía, a generar la capacidad de pensar por si mismo, ser capaz de poder y de querer, capaz de generar espacios para desarrollar las prácticas de libertad.

El Hombre es un ser que valora, compara, discute, cuestiona, prevé consecuencias, calcula riesgos y posibilidades, prefiere, elige; es libre, quiere y puede actuar libremente. Es por eso que no se habla desde la interdisciplinariedad de educar, sino de “des- arrollar”, ya que el estudiante viene de una educación que “arrolla”; se le han transmitido valores que niegan el valor del otro.

Se apunta a pensar por si mismo, trabajando en el plano teórico, pero también en el práctico, teniendo como finalidad un cambio de actitud en el educando. Esta finalidad persigue generar en el estudiante una actitud crítica en el sentido de no solo pensar por si mismo, sino pensar en lugar del otro, y pensar siempre de acuerdo consigo mismo (Máximas kantianas – Crítica del Juicio). Generar desde el trabajo interdisciplinario una crítica de los saberes (no del conocimiento), es generar un espacio articulador sobre la apropiación y la crítica propiamente dicha, es un espacio donde se genera un ámbito de pensar con otros, donde la presencia del otro es relevante a la hora de reconocerlo como un “no- yo “.

---

Entre los diferentes procesos de trabajo se busca desnaturalizar la observación, reflexionando como se piensa, y que es lo que se piensa, estableciendo y reconociendo las perspectivas y el alcance de los saberes, diferenciando el saber de la creencia, el saber del poder, el saber de la hegemonía. Se busca analizar la perspectiva de los saberes en base a la visión cultural, una visión que genera la necesidad de problematizar sobre la complejidad, y requiere pensar y repensar, viendo el porqué, y el para qué pensar, entrando en el terreno axiológico. Esto supone argumentar la posición o los planteos. Toda argumentación supone un razonar, supone un “intento” de apoyar ciertas opiniones con razones, esto implica, información, contextualización y fundamentación. Es por ello que cuando se argumenta el sujeto debe pensar por sí mismo y hacerse responsable (Weston). Debe cuestionar pero también defender su posición con argumentos, para ello debe ver y analizar el proceso (de razonamiento).

Pensar por sí mismo, supone examinar el fundamento de las ideas, supone tomar distancia crítica en relación a las opiniones arraigadas en su personalidad, es por ello importante la reflexión, “el retorno a sí mismo” (M. Tozzi). Es relevante en el trabajo interdisciplinario la relación entre la opinión y el saber, una relación que se sustenta en el pensamiento racional, y también en la representación social (ya que ésta genera el sentido de la realidad, es donde se busca los indicadores que fortalezcan la realidad propiamente dicha, donde se soportan los valores, es donde se determina el lugar de inserción del individuo y del grupo social al cual pertenecen). Es necesario en el trabajo interdisciplinario tener en cuenta la diferenciación entre la representación social y la ideología. La representación está sustentada en el cambio ya que es una representación de la realidad reconstruida por el sistema cognitivo del sujeto. Es la adhesión de un sistema de ideas, de imágenes y valores que el sujeto construye de manera evolutiva por interpretación de la realidad externa para poder comprender, vivir y actuar. La elaboración parte de la historia personal del sujeto, pero también de la inserción colectiva del grupo social y de la cultura. En cambio la ideología es un sistema de representación dotado de existencia y de un rol histórico en relación al sentido de una sociedad.

El trabajo interdisciplinario apunta a que el joven aprenda a cuestionar sus opiniones, es decir someter sus certidumbres al cuestionamiento para examinar su fundamento. Aproximarlo a que vea la legitimidad de la duda, esto no quiere decir que el joven se convenza que dudar es necesario. Si se quiere pensar por sí mismo, hay que “darse cuenta” que, “nuestras representaciones del mundo” en la medida que creemos van cambiando, y por lo tanto hay que problematizar la realidad, el mundo circundante.

Por ello la reflexión filosófica es el uso metódico de la razón para intentar responder a los problemas fundamentales del Hombre, esa exigencia crítica implica que toda posición que se plantee como filosófica sea legitimada por una argumentación sólida.

Si filosofar es buscar el sentido de la verdad, es intentar comprender la relación del Hombre con el Mundo, con los demás, consigo mismo, es problematizar la realidad, resulta necesario para ello argumentar; dar razones.

“El dar razones” posibilita el diálogo interdisciplinario, articulando modos de pensar preestablecidos, planteando problemas. Este trabajo parte desde el aula, sin olvidar que el aula es “una caverna”, un lugar donde repercuten cosas, donde se relacionan “lo de adentro” y “lo de afuera”. En el “dentro” impactado por lo que está afuera, es como un

---

“útero” un lugar protegido, tranquilo aparentemente, aparentemente tan separado de lo que está afuera. Pero también es un lugar de choques, de tensiones, de conflictos. Es un lugar en donde se separan “otras realidades”, lo que determina un proceso recursivo. El punto “es ver”; ver el proceso, un proceso que se separa en vez de unirse, ver la complejidad de la realidad de “mi formación”; ver, analizar las relaciones de dominación necesarias para organizar “la caverna”.

Trabajar interdisciplinariamente, articulando saberes, determina un “darse cuenta”, un “pensar desde el fondo de la Caverna”, sin salir, pensar con los demás esclavos, procesar los impactos. Llevar desde ese dentro, pero hacia un afuera, pensando como una forma de movimiento, que se deje impactar con otros movimientos, esa búsqueda de la sabiduría. Saber que se trata de una construcción, que se “va haciendo”, esto implica querer la sabiduría, “sin casarme” con nadie, sin “dejarme golpear”, por “amor a...”, no “quedarme con...”. Pasar por ella sin quedarme, atravesar, a través de... incluyéndose en “diálogo con...”, sin liquidar exteriores. Se parte del “día” (dos o más: yo – otro) sabiendo/nos las diferencias, sabiendo el conflicto, pero partiendo de la igualdad, sin olvidar que todos somos diferentes.

La Filosofía, y la Educación Filosófica en la articulación de saberes tienen el desafío de la totalidad como mediación a través de las ideas entre una realidad caótica vivida y las finalidades que permitan entender la realidad. Es una mediación para entender la contradicción, entre el mundo de la vida y el saber. Discutir o debatir sobre cuestiones que no están “en mi”, “ni en él”, sino fuera de ambos pero que a los dos interesen. Es por ello, necesario analizar el discurso, no verlo fragmentado, crear las posibilidades de las construcciones del conocimiento, por eso es relevante la actitud dialógica, que propicia el desarrollo de un pensamiento complejo. Este pensamiento genera la necesidad de conocer el conocer, de pensar el pensar, de reflexionar sobre sí mismo (pensar en un bucle recursivo). De generar una actitud de escucha y de sospecha; escuchar el relato del otro, instalar la sospecha, generando el diálogo ( en donde se deben cruzar los relatos), la participación, el encuentro, no quedando reducido a racionalidades sino que se abra a la inteligencia ( en un ámbito supra-lógico ); ya que la razón, explica, y la inteligencia comprende.

No hay que olvidar que la clase, “esa caverna”, es un “proceso vivo”, en donde los grises están presentes, donde es necesario ver alternativas, buscar respuestas, sin caer en dogmatismos. Ver en el análisis del problema (en el enfoque interdisciplinario) la “sensación de grieta”, que el “piso se mueve”, así se entra al otro nivel, instalar la duda. Puede existir un problema; no escolarizar “lo enseñable”, tiene que haber conocimiento, pero es necesario la existencia de la actitud cuestionadora, que lleva a preguntar y al replanteamiento, viendo la “ausencia” en el sentido socrático, buscando la subjetividad; dándole una oportunidad al pensamiento, atreviéndose a pensar por sí mismo, en la incertidumbre, generando una actitud productiva y creadora. Establecer el diálogo, escuchar al otro, invitar a pensar, compartir.

Así cambia la concepción de aula, deja de ser una “caverna” y se convierte en un “espacio público”, donde el fin es discutir, dialogar, construir subjetividad, objetivar su propia cultura, revalorizando el conflicto, analizando las relaciones de dominación; visualizando lo propio (discutir, dialogar); y lo apropiado, (generar un vínculo con los otros y el conocimiento). La articulación de saberes invita a “sacudir las palabras” para

---

ver a través de la argumentación un campo más sólido, donde el uso del lenguaje ocupa un lugar preponderante, pensando a partir de problemas, buscando el sentido de la verdad, para pensar colectivamente y discutir filosóficamente, en un “des – cubrir”.

*“Si el pensar es un encuentro, el enseñar a pensar es propiciar el encuentro. Pensar con otros, no importa su color, su género, su cabeza...” (W. Kohan)*

### **Bibliografía:**

- Ander-Egg. E.” Interdisciplinariedad en Educación”. Ed.Magisterio. BsAs.1994.
- Ardao, Arturo. “Lógica de la Razón y Lógica de la Inteligencia”. Biblioteca de Marcha, Montevideo, 2000
- Cerletti y Kohan. “ Filosofía en la Escuela”. Ed. Paidós. Bs. As. 1998.
- Cortina. A. “Ética de la Sociedad Civil “. Ed. Anaya. Madrid.1997.
- Cullen. C. “ Perfiles Éticos-Políticos de la Educación”. Paidós. BsAs. 2002
- Cullen .C. “ Críticas a las razones de Educar”. Paidós .BsAs. 1997.
- Davidson. J . “ De la verdad y de la Interpretación”.Ed.Gedisa. Barcelona.1995
- Dewey. J. “Como pensamos.”. Ed. Paidós. 1989.
- Díaz E. “Posmodernidad”. Ed. Paidós. BsAs. 2000
- Foucault, M . “La arqueología del saber”. Ed. Paidós. Bs. As. 1998.
- Freire. P.”Pedagogía del Oprimido”. Ed. Siglo XXI. BsAs. 1998.
- Freire. P. “La Educación como práctica de la libertad”. Ed. S. XXI.1973.
- Habermas, J. Interés y conocimiento. Ed. S.XXI. Madrid 1988.
- Hintikka, J. Saber y creer.
- Lipman . M. “La filosofía en el aula”. Ed. De la Torre.1993 .
- Lipman . M. “ Pensamiento complejo y Educación”.Ed. De la Torre.Madrid. 1997.
- Lukman y Berger. “La Construcción de la Realidad”. Ed. Gedisa.Barcelona. 1995.
- Marafioti. R. “Los patrones de la argumentación “.Ed: Biblos. Bs.As.2003
- Morin.E “Articular los saberes”, Ed. Universidad El Salvador, Bs. As., 1998
- Morin.E. Ciencia con conciencia, Ed. Anthropos, Barcelona, 1984
- Morin. E. “El Método”. Ed. Cátedra. Madrid. 1998.
- Morin. E. “ Introducción al pensamiento Complejo”.Ed. Gedisa. México.2004.
- Morin. E. “ La mente bien ordenada”. Ed. Seix Berial.Barcelona.2004.
- Morin. E. Los 7 Saberes necesarios para la Educación del Futuro.Ed. Gedisa.
- Quintela. M. Pensamiento complejo y educación, Ed. Ideas Montevideo, 2000
- Tozzi . M. “ Pensar por si mismo”.
- Weston .E. “Las Claves de la Argumentación”. Ed. Biblos. BsAs. 2003
- -----

### La voz estudiantil

***“Memoria, oralidad, identidad y trauma. El caso de los indígenas urbanos desde un enfoque etnográfico y filosófico intercultural.”***

Noelia Lobo (UNGS)

---

El propósito general de este trabajo es estudiar los modos y medios en que la memoria y la historia orales reconstruyen la identidad de colectivos indígenas residentes en zona norte y noroeste del Gran Buenos Aires.

Se busca abordar la problemática planteada desde la óptica específica desde un planteo filosófico intercultural, para evitar una mera comparación o una reducción del problema a la racionalidad hegemónica vigente. Desde una concepción amplia, la filosofía intercultural parte de la perspectiva de promover mediante el diálogo abierto entre las tradiciones culturales de la humanidad una transformación radical de lo que solemos llamar filosofía.

La presente propuesta se enmarca dentro de un planteo de diálogo e intercambio permanente entre las diferentes lógicas, lo que supone una apertura por parte del investigador, quién no solo será informado sino transformado por la aprehensión de los nuevos modos de pensar. Es por ello que se considera pertinente afrontar la investigación desde una metodología de trabajo de campo propia del quehacer etnográfico de la antropología. Puesto que esta ciencia genera un tipo de conocimiento desde una óptica, en la cual se tratan de conocer los fenómenos sociales desde la perspectiva de los protagonistas, ya que no se puede comprender determinada dinámica social, sin entender lo que entienden los mismos actores que con su hacer encarnan y recrean ese fenómeno social. Por ello se ha optado por tomar como referente empírico a “indígenas urbanos”, es decir, aquellos sujetos adscriptos y auto-adscriptos a pueblos originarios que se vieron obligados a migrar, desde las zonas rurales en donde habitaban, a las ciudades.

**“Memoria, oralidad, identidad y trauma. El caso de los indígenas urbanos desde un enfoque etnográfico y filosófico intercultural.”**

El presente trabajo se enmarca dentro de un reciente plan de proyecto de investigación, el mismo deriva, por una parte, de una tarea iniciada hace tres años, en el marco de una beca de investigación y docencia otorgada por la Universidad Nacional de General Sarmiento. La investigación emprendida bajo la dirección de la Dra. Rosa Belvedresi estuvo dedicada al problema de la relación entre la historia y la memoria en el contexto particular del pasado reciente. Por otra parte, surge de mi inserción en el ámbito de la etnografía. En efecto, en una primera exploración de campo, realizada en el marco de una maestría en Antropología Social, comencé a percibir que el sueño de vivir en comunidad, en sus propias tierras de origen o en la gran urbe, era un tema recurrente en los diálogos que entablé con algunos integrantes de la comunidad Yecthakay del pueblo Qom ubicada en el partido de Tigre. Los recuerdos de sus vidas en el monte en Chaco y la necesidad de migrar hacia Buenos Aires durante los años de juventud, dan cuenta del dolor y del sufrimiento. Son estas memorias las que conforman, no solo la historia personal sino parte de la historia de la comunidad. Puede interpretarse que en dichas memorias se reclama un derecho a la tierra y a una vida en comunidad<sup>106</sup>. Aún más, ambos reclamos, apuntan a un deseo de “conservar” su historia, su lengua y su identidad<sup>106</sup>.

Los relatos de los actores compartidos no son sino una muestra de otros tantos que narran los desplazamientos impuestos y obligados que han sufrido las poblaciones indígenas desde que tuvieron sus primeros contactos con el hombre europeo y que se

---

han continuado con el establecimiento de los estados nacionales en toda América, y, luego, con las migraciones internas en nuestro país. Es precisamente el mismo proceso hegemónico el que motiva la producción de “lugares de la memoria”, lugares donde la vida en comunidad construye un marco para recordar lo sucedido en el pasado. Al respecto la antropóloga Ramos (Ramos, en prensa) se centra en las explicaciones mapuches sobre el arte de “no olvidar” y expone las genealogías y los cantos familiares desde los cuales los sujetos recuerdan cómo y por quién han sido formados.

El propósito general de este trabajo es estudiar las condiciones sociales, modos y medios en que la memoria y la historia orales reconstruyen la identidad de colectivos indígenas residentes en zona norte y noroeste del Gran Buenos Aires, en un primer momento, con el objetivo de luego poder entablar un diálogo con estas “otras voces” y repensar la problemática de la memoria y la historia desde un marco filosófico intercultural.

Para tal cometido, se toma como referente empírico a la comunidad de “indígenas urbanos”, es decir, aquellos sujetos adscriptos y auto-adscriptos a pueblos originarios que se vieron obligados a migrar, desde las zonas rurales en donde habitaban, a las ciudades. Concretamente, trabajaré con la Comunidad Guaraní Apyteré del partido de Escobar, la Comunidad Qom Yechthakay del partido de Tigre y la Comunidad Qom Daviataiqui del partido de Pilar. Se ha optado trabajar con estas tres comunidades para ensayar una perspectiva comparativa en cuanto a los modos en que la memoria y la historia orales reconstruyen la identidad en cada comunidad según diferentes afiliaciones étnicas y distintas condiciones sociales. Particular atención recibirán las prácticas de la memoria en momentos claves como ritos, celebraciones y actos.

Comúnmente se considera que la mayoría de los pueblos indígenas vive en sus territorios rurales, pero la realidad es que hay muchos indígenas que viven en zonas urbanas, estos suelen estar dispersos geográficamente, por lo que se puede pasar por alto el hecho de que sean vecinos de la ciudad. Generalmente, constituyen parte de los grupos más marginados y afectados por la pobreza en las ciudades a las que emigran. En algunas áreas del mundo, los pueblos indígenas llevan viviendo en ciudades desde hace varias generaciones, como por ejemplo en Canadá, los Estados Unidos, Nueva Zelanda y Australia, así como en todos los países de América Latina.

Existen varios trabajos y proyectos que se ocupan del tema. Aravena (2003) trabaja con Mapuche urbanos en Santiago de Chile, abordando el rol de la memoria colectiva en el proceso de reconstrucción identitaria. Resulta interesante el modo en que encara el tema al plantear que si bien los residentes mapuche urbanos son muchísimos y sus experiencias se dividen en múltiples fragmentos, ello no impide la existencia de una memoria colectiva. Esta se expresa a través de la creencia y la reivindicación de un origen común y de la idealización de un pasado que los hace diferentes, así como también rememorando permanentemente la vida en comunidad y buscando el acercamiento a lo que ellos recuerdan como propiamente mapuche. Por su parte, Tamagno (2003) analiza los modos de vida de indígenas urbanos en La Plata y propone un trabajo conjunto entre el grupo de investigación y la misma comunidad investigada. Se considera este modo de encarar la investigación como el más acertado en cuanto al propósito de captar el punto de vista nativo, ya que como afirma la autora, al momento de realizar la investigación de este modo, se tuvieron en cuenta los intereses, las

---

necesidades y las prioridades, así como también un modo de construcción del conocimiento desde lo que las familias contaban, desde sus saberes, desde sus prácticas y representaciones.

La presente propuesta se enmarca dentro de este planteo de diálogo e intercambio permanente entre las diferentes lógicas, lo que supone una apertura por parte del investigador, quién no solo debería ser informado sino transformado por la aprehensión de los nuevos modos de pensar. Es por ello que se considera pertinente afrontar la investigación desde una metodología de trabajo de campo propia del quehacer etnográfico de la antropología, puesto que esta ciencia genera un tipo de conocimiento de los fenómenos sociales que deja un amplio lugar a la perspectiva de los mismos actores que con su hacer encarnan y recrean ese fenómeno social.

A su vez, se busca abordar el tema desde la óptica específica de la filosofía intercultural, con la intención de ponernos en guardia contra la reducción del problema a la racionalidad hegemónica vigente. Desde una concepción amplia, la filosofía intercultural parte de la perspectiva de promover mediante el diálogo abierto entre las tradiciones culturales de la humanidad buscando como ideal una transformación radical de lo que solemos llamar filosofía. Dicha transformación estaría directamente ligada a la toma de conciencia de las consecuencias epistemológicas de la historia del colonialismo occidental, es decir, que el diálogo no debería plantearse en un marco abstracto sin memoria histórica, sino, como afirma un autor, “brota desde la memoria de culturas heridas en su dignidad cognitiva para poner sobre el tapete del debate filosófico actual la tarea de transformar la filosofía” (Fornet-Betancourt 2007:25). Por lo tanto, la perspectiva adoptada no apunta solamente al acceso de las tradiciones culturales marginadas con el mero objetivo de aumentar ese “tesoro” llamado conocimiento, sino que se propone entrar en un proceso de intercambio de experiencias filosóficas de distintas procedencias, que, a su vez, se reconozcan como legítimas.

Desde este marco, la investigación intentará responder: ¿cuáles son las condiciones, los modos y medios en que la memoria y la historia oral reconstruyen la identidad de colectivos indígenas residentes en el gran Buenos Aires? Ahora bien, dado que para ello debemos arriesgarnos a un diálogo de simetrías, esta pregunta misma está sometida a examen.

Desde el ámbito de la filosofía y, más específicamente, en el de la filosofía de la historia pueden identificarse dos cuestiones relevantes referidas a la historia en particular. Primero, el debate epistemológico acerca de lo que implica que la historia se exprese en la forma de un relato. En segundo lugar, la relación entre historia y memoria para el caso de situaciones traumáticas del pasado reciente. Estos dos aspectos diferenciados tienen puntos de contacto, ya que el carácter científico de la historia como único discurso objetivo acerca del pasado puede ser puesto en duda cuando se trata por ejemplo del pasado reciente y, en especial, cuando se trata de situaciones inimaginables que involucran sufrimiento y dolor para quienes han pasado por ellas. En relación al primer punto (la historia académica como único discurso objetivo acerca del pasado), un aporte a la discusión lo constituye la denominada “filosofía narrativista” de la historia, que ha mostrado que la forma narrativa que en general ha tomado la historiografía no es una elección neutral y que detrás de ella se ocultan factores ideológicos, como por ejemplo el hacer aparecer a los hechos como si “hablaran por sí mismos”, ocultando de

---

esta manera el carácter hipotético de la reconstrucción historiográfica. Autores como H. White y F. Ankersmit son los referentes en esta cuestión. En estos casos, la historiografía en su formato clásico narrativo resulta cuestionada, por ejemplo, por los sobrevivientes, ya que no encuentran en ella el modo de expresar el horror por el que han pasado. Es en este caso atravesado por el trauma que aparece la memoria oral como el resguardo de la experiencia original, experiencia que el historiador no puede conservar adecuadamente. Sin embargo la memoria conlleva a múltiples problemáticas, por un lado, una discusión importante se da acerca del modo en que la multiplicidad de recuerdos constituye lo que podría caracterizarse como “memoria”, y en qué medida esta memoria así conformada mantiene una cierta referencia hacia el pasado “real”. Así, Ricoeur sostiene que la memoria es una representación fiel del pasado porque la búsqueda del pasado conlleva una búsqueda de verdad, es decir, que la memoria tiende a desear ser fiel y precisa. A esto es lo que denomina “dimensión epistémica, veritativa” que habrá a su vez de compaginarse con “la dimensión pragmática”, vinculada a la idea de ejercicio de la memoria.

Por otro lado, la cuestión de la memoria colectiva, promovida primeramente por Halbwachs(1968), se ha convertido en la actualidad en uno de los puntos centrales de interés. Siguiendo la línea de este autor, se observa que el recuerdo no es una evocación del pasado real, sino que se trata de las representaciones que nos hacemos de él y que éstas dependen del contexto social que lo resignifica, porque recordar es una acción del presente y del presente depende, así los contenidos de la memoria colectiva forman un conjunto denso y móvil, permanentemente modificado y reconstruido a partir de las instancias de los actores sociales. Por lo tanto, la conservación del pasado es un fenómeno dinámico, hasta conflictivo. Es por ello que no se puede hablar específicamente de una memoria individual, ya que toda interpretación es dada en un tiempo atravesado socialmente. Lo colectivo de la memoria será el entretejido de las tradiciones y de las memorias individuales en diálogo constante con otros y con alguna estructura dada por códigos culturales compartidos. Un problema adicional que ha sido identificado es el de cómo es posible pasar del recuerdo personal de un individuo a algo así como la memoria colectiva. Ricoeur (2004) cuestiona la primacía de la memoria individual por sobre la colectiva, alegando que uno no recuerda solo sino dentro de un marco socio-cultural en donde obtiene la ayuda de otros al recordar, así como también, que nuestros recuerdos se encuentran inmersos dentro de relatos colectivos, que a la vez son reforzados mediante celebraciones y conmemoraciones públicas. Según Vezzetti (2003), la memoria colectiva es una práctica social que requiere de materiales soportes. Su sustancia no reside en formaciones mentales sino que dependen de esos marcos materiales, como ceremonias, libros, films, monumentos, lugares (ver también LaCapra, 2005) y Todorov, 2000). En suma, “memoria” no es un concepto menos problemático que “historia”. Y entre las múltiples problemáticas que conlleva, cabe introducir aquí un segundo punto de contacto entre los conceptos que articulamos, en tanto nos interesa la relevancia que la memoria puede tener como fuente de la historia. Esta cuestión ha recibido un énfasis especial a partir de lo que podría considerarse como “historia del tiempo presente”, es decir, la investigación sistemática de aquellos hechos del pasado de los cuales quedan aún testigos presenciales. En este contexto, la problemática de la memoria suele desembocar en la de la legitimidad de la denominada “historia oral” fundada en el testimonio actual del testigo directo.

---

Sea como “memoria” o “historia” surge el problema de la identidad. Para Ricoeur, ésta no puede sino tomar la forma de una narrativa, y por ende, de un hacer memoria de lo pasado (Ricoeur, 1995). Ese pasado, por lo dicho, es siempre colectivo, de modo que abordamos la identidad como una forma de trazar continuidades entre el pasado y el presente, el individuo y la comunidad de interlocutores.

Ahora bien, en el debate filosófico actual sobre “la memoria” hay una tendencia a ocuparse del pasado reciente hegemonizado por el trauma del Holocausto y la dictadura militar. ¿Pero qué rol tienen la memoria y la historia oral cuando sus sujetos son grupos sociales adscriptos y auto-adscriptos a pueblos indígenas que no han sido protagonistas, en tanto que colectivos, de tales experiencias? En otras palabras, ¿cómo funciona la memoria de “otros” traumas, ligados a hechos recientes o lejanos, experimentados por sujetos “otros”? Por ello interesa, particularmente, reflexionar sobre este problema haciendo foco en las prácticas y discursos de estos sujetos y grupos indígenas.

Pero ni todos los indígenas son iguales, ni todos los indígenas urbanos viven en la misma condición en el conurbano bonaerense. Así, algunas de las preguntas que nos hacemos --¿existen diferencias entre los modos de acceso a pasados traumáticos entre las memorias del pasado reciente trabajadas desde la filosofía y las memorias de los indígenas?, ¿qué peso tienen las experiencias de dolor y trauma en la construcción de la memoria?, ¿existe una relación entre esas experiencias traumáticas y las construcción de la identidad?, ¿qué pasa cuándo esas memorias de sufrimiento se historizan en libros, etc.?, ¿cuál es la relación entre lugares, relatos y escrituras de la memoria en indígenas urbanos?, etc. – deben ser tamizadas por dos hechos que hemos identificado hasta el momento en las comunidades indígenas urbanas: la diferencia de afiliación étnica y la diferente situación en cuanto a la posesión de tierras y concentración local.

Finalmente se considera oportuno reunir en una hipótesis nuestro problema: “Los modos y medios en que la memoria y la historia oral reconstruyen la identidad de colectivos indígenas urbanos varían de acuerdo a sus condiciones de vida (dispersión/concentración y posesión/desposesión de las tierras) y a su afiliación étnica y, pueden aportar un punto de vista no tomado en cuenta por las discusiones filosóficas en torno a las problemáticas de la memoria.”

Esperando que el desarrollo de la investigación vaya ofreciendo respuestas a los interrogantes y abriendo nuevas preguntas siempre sin perder de vista el objetivo de poder entablar un diálogo con estas “otras voces” y repensar la problemática de la memoria y la historia desde un marco filosófico intercultural.

#### **Bibliografía**

- Ankersmit, Frank.: *Historical representation. Stanford, Stanford University Press*, 2001.
- Aravena, Andrea.: *El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche*. En Estudios Atacameños N° 26, pp. 89-96. 2003.
- Briones, Claudia edit.: *Cartografías argentinas-políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, EA Geaprona, Bs.As., 2005.
- -----: *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, E. del Sol, Bs.As., 1998.
- Fonet Betancourt, R.: *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, 2001.

- 
- ----: *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Editorial Mainz, Aachen, 2003.
  - ----: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, 2004.
  - ----: *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. Publicado originalmente en alemán en Polylog (Viena) 1 (1998): 45-86.
  - ----: *La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana*. Rev. Solar No 3, Año 3, pp. 23-40. Lima 2007.
  - Giddens, Anthony, Simon Griffiths: *Sociología*, 5ª edición. Ed. Alianza. Madrid. 2007.
  - Halbwachs, Maurice.: *La mémoire collective*, Ed. P.U. F., Paris, 1968.
  - ----: *Los marcos sociales de la memoria*. de. Anthropos, Barcelona, 2004.
  - Jelín, E.: *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
  - Koselleck, R.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
  - LaCapra, D.: *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005
  - Löwith, K.: *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958.
  - Malinowski, B.: *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Península, Barcelona, 1975.
  - Mudrovcic, María Inés. *Historia narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*. Madrid, Akal, 2005.
  - Panikkar, R. *Filosofía y Cultura: Una relación problemática*, en Kulturen der Philosophie, Aachen, 1996.
  - ----: *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997.
  - Picotti, Dina.: *Hacia un planteo interlógico del pensar como reconocimiento histórico*, en E.Steffens-A.Meuthrath (comp.), Utopia hat einen Ort-Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten, Festschrift für Raúl Fornet-Betancourt, Iko, pp.75-93, Frankfurt a.Main/London, 2006.
  - ----: *Filosofía, diversidad cultural e interculturalidad y Diversidad cultural e interculturalidad*, en Ameigeiras, Aldo y Jure, Elisa (comp.) Diversidad cultural e interculturalidad, pp.19 -25 y 339-343, UNGS Prometeo, Buenos Aires 2006.
  - Ramos, Ana, *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches - tehuelches en contextos de desplazamiento*. (En prensa)
  - Ricoeur, P.: *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife-Universidad Autónoma de Madrid, 1999.
  - ----: *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, F.C.E, 2004.
  - ----: *Tiempo y Narración I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI-México, México, 1995.
  - Tamagno Liliana.: *Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina*. En Campos 3:165-182, 2003.
  - ----: *Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom*. En Revista Argentina de Sociología, vol. 3, número 005. pp. 206-222. 2005.
  - Todorov, T.: *Los abusos de la memoria*, Buenos Aires, Paidós/Asterisco, 2000.
  - ----: *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, 2002.
  - Vezzetti, Hugo.: *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la*

---

*Argentina*. Siglo XXI. 2003.

- **White, H.:** *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.
-